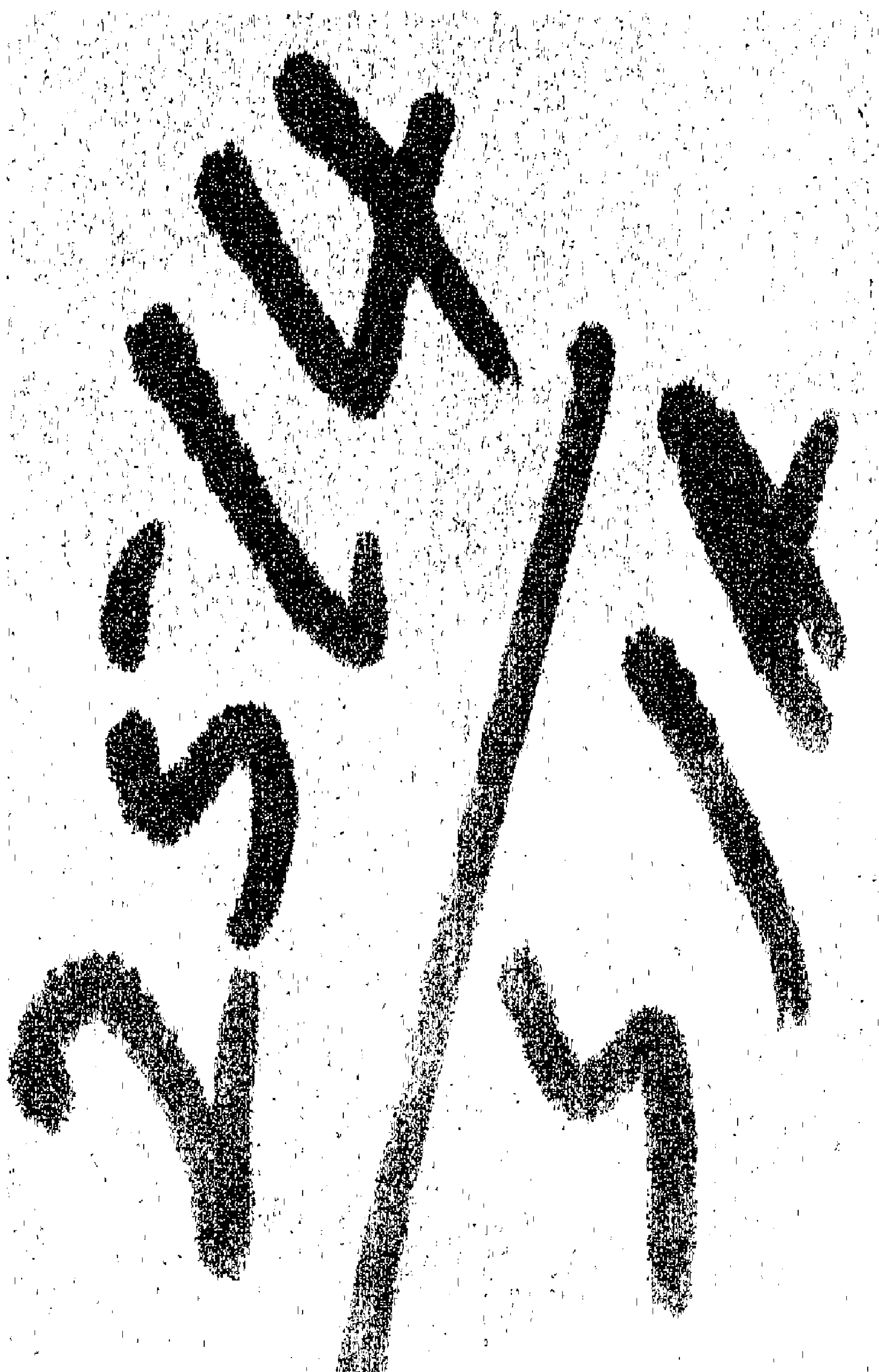


مختلفة كل واحدة منها تسمى حكمة ونحن نبين لك الآن ان هذا العلم الذى نحن
بسبيله هو الفلسفة الاولى وانه الحكمة المطلقة وان الصفات الثلث التى رسم
بها الحكمة هى صفات صناعة واحدة وهى هذه الصناعة وقد علم ان لكل علم
موضوعا يخصه فلنبحث الآن عن الموضوع لهذا العلم ما هو ولننظر هل الموضوع
لهذا العلم هو انية الله تعالى جده اوليس ذلك بل هو شئ من مطالب هذا العلم
فنقول انه لا يجوز ان يكون ذلك هو الموضوع وذلك لان موضوع كل علم هو
امر مسلم الوجود فى ذلك العلم وانما يبحث عن احواله وقد علم هذا فى مواضع اخرى
ووجود الالٰه تعالى جده لا يجوز ان يكون مسلما فى هذا العلم كالموضوع بل هو
مطلوب فيه وذلك لانه ان لم يكن كذلك لم يخل اما ان يكون مسلما فى هذا العلم
ومطلوبا فى علم آخر واما ان يكون مسلما فى هذا العلم وغير مطلوب فى علم آخر
وكلا الوجهين باطلان وذلك لانه لا يجوز ان يكون مطلوبا فى علم آخر لان العلوم
الاخرى اما خلقية او سياسية واما طبيعية واما رياضية واما منطقية وليس
فى العلوم الحكمية علم خارج عن هذه القسمة وليس ولا فى شئ منها يبحث عن اثبات
الالٰه تعالى جده ولا يجوز ان يكون ذلك وانت تعرف هذا بادنى تامل لاصول
كررت عليك ولا يجوز ايضا ان يكون غير مطلوب فى علم آخر لانه يكون حينئذ غير مطلوب
البتة فيكون اما بينا بنفسه واما مأيوسا عن بيانه بالنظر وليس بينا بنفسه
ولا مأيوسا عن بيانه فان عليه دليلا ثم المأيوس عن بيانه كيف يصح تسليم
وجوده فبقى ان البحث عنه انما هو فى هذا العلم ويكون البحث عنه على وجهين
احدهما البحث عنه من جهة وجوده والآخر من جهة صفاته واذا كان البحث عن
وجوده فى هذا العلم لم يجز ان يكون موضوع هذا العلم فانه ليس على علم من العلوم
اثبات موضوعه وسنبين لك عن قريب ايضا ان البحث عن وجوده لا يجوز ان يكون

الا في هذا العلم اذ قد تبين لك من حال هذا العلم يبحث عن المفارقات للمادة اصلا وقد
لاح لك في الطبيعيات ان الاله غير جسم ولا قوة جسم بل هو واحد بريء عن المادة وعن
مخالطة الحركة من كل جهة فيجب ان يكون البحث عنه لهذا العلم والذي لاح لك من ذلك
في الطبيعيات كان غريبا عن الطبيعيات ومستعملا فيها منها ما ليس منها الا انه اريد
بذلك ان يعجل للانسان الوقوف على انية المبدأ الاول فيتمكن منه الرغبة في اقتباس
العلوم والانسياق الى المقام الذي هناك للتوصل الى معرفته بالحقيقة ولما لم
يكن بد من ان يكون لهذا العلم موضوع وتبين لك ان الذي يظن انه هو موضوعه ليس
هو موضوعه فلننظر هل موضوعه الاسباب القصوى للموجودات كلها اربعتها
لا واحدا منها الذي لم يمكن القول به فان هذا ايضا قد يظنه قوم لكن النظر في
الاسباب كلها ايضا لا يخلو اما ان ينظر فيها بما هي موجودات او بما هي اسباب
مطلقة او بما هي كل واحد من الاربعة على النحو الذي يخصه اعني ان يكون النظر
فيها من جهة ان هذا فاعل وذلك قابل وذلك شيء اخر او من جهة ما هي الجملة التي
تجتمع منها فنقول لا يجوز ان يكون النظر فيها بما هي اسباب مطلقة حتى يكون الغرض
من هذا العلم هو النظر في الامور التي تعرض للاسباب بما هي اسباب مطلقة
ويظهر هذا من وجوه احدها من جهة ان هذا العلم يبحث عن معان ليست هي
من الاعراض الخاصة بالاسباب بما هي اسباب مثل الكلي والجزئي والقوة والفعل
والامكان والوجوب وغير ذلك ثم من البين الواضح ان هذه الامور في انفسها مما
يجب ان يبحث عنها ثم ليست من الاعراض الخاصة بالامور الطبيعية والامور التعليمية
ولا هي ايضا واقعة في الاعراض الخاصة بالعلوم العملية فيبقى ان يكون البحث
عنها للعلم الباقي من الاقسام وهو هذا العلم وايضا فان العلم بالاسباب المطلقة
حاصل بعد العلم باثبات الاسباب للامور ذوات الاسباب فانا ما لم نثبت وجود الاسباب

للمسببات من الامور بانا شاهدنا ان لوجودها تعلقا بما يقدمها في الوجود لم يلزم عند العقل وجود السبب المطلق وان هيهنا سببا ما واما الحس فلا يؤدي الا الى الموافاة وليس اذا توافى شيئان وجب ان يكون احدهما سببا للاخر والاقناع الذي يقع للنفس لكثرة ما يورده الحس والتجربة فغير متأكد على ما علمت الا بمعرفة ان الامور التي هي موجودة في الاكثر هي طبيعية واختيارية وهذا في الحقيقة مستند الى اثبات العلل والاقرار بوجود العلل والاسباب وهذا ليس بينا اوليا بل هو مشهور وقد علمت الفرق بينهما وليس اذا كان قريبا عند العقل من البين بنفسه ان للحادثات مبدأ ما يجب ان يكون بينا بنفسه مثل كثير من الامور الهندسية المبرهن عليها في كتاب اقليدس ثم البيان لذلك ليس في العلوم الاخرى فاذن يجب ان يكون في هذا العلم فكيف يمكن ان يكون الموضوع للعلم المبحوث عن احواله في المطالب مطلوب الوجود فيه واذا كان كذلك فبين ايضا انه ليس البحث عنها من جهة الوجود الذي يخص كل واحد منها لان ذلك مطلوب في هذا العلم ولا ايضا من جهة ما هي جملة وكل اعني جملي وكلي فان النظر في اجزاء الجملة اقدم من النظر في الجملة وان لم يكن كذلك في جزئيات الكلي باعتبار قد علمته فيجب ان يكون النظر في الاجزاء اما في هذا العلم فيكون هي اولى بان يكون موضوعه او يكون في علم اخر وليس علم اخر يتضمن الكلام في الاسباب القصوى غير هذا العلم واما ان كان النظر في الاسباب من جهة ما هي موجودة وما يلحقها من تلك الجهة فيجب اذن ان يكون الموضوع الاول هو الموجود بما هو موجود فقد بان ايضا بطلان هذا النظر وهو ان هذا العلم موضوعه الاسباب القصوى بل يجب ان يعلم ان هذا كماله ومطلوبه

## الفصل الثاني في تحصيل موضوع هذا العلم

فيجب ان ندل على الموضوع الذي لهذا العلم الاعلى حتى يتبين لنا

بقیه حاشیه صفحه پنجم و ششم

[illegible]

... ما هو موجود ... فاعلم ... قوله فصل في تحقيق موضوع هذا العلم الخ اقول هذا الفصل في بيان تعيين الموضوع لهذا العلم [illegible] تحصيل

... موضوعات العلوم التي يبحث [illegible] موضوع هذا [illegible] الكلام [illegible] موضوع [illegible] عبارة [illegible]

[illegible]

الغرض الذي هو في هذا العلم فنقول ان العلم الطبيعي قد كان موضوعه الجسم ولم يكن
من جهة ما هو موجود ولا من جهة ما هو جوهر ولا من جهة ما هو مؤلف من مبدئيه
اعني الهيولى والصورة ولكن من جهة ما هو موضوع للحركة والسكون والعلوم
التي تحت العلم الطبيعي ابعد من ذلك وكذلك الخلقية واما العلم الرياضي فقد كان
موضوعه اما مقدارا مجردا في الذهن عن المادة واما مقدارا ماخوذا في الذهن مع
مادة واما عددا مجردا عن المادة واما عددا في مادة ولم يكن ايضا ذلك البحث متجها
الى اثبات انه مقدار مجرد او في مادة او عدد مجرد او في مادة بل كان من جهة الاحوال
التي تعرض له بعد وضعه كذلك والعلوم التي تحت الرياضيات اولى بان لا يكون
نظرها الا في العوارض التي تلحق اوضاعا اخص من هذه الاوضاع والعلم المنطقي
كما علمت فقد كان موضوعه المعاني المعقولة الثانية التي تستند الى المعاني المعقولة الاولى
من جهة كيفية ما يتوصل بها من معلوم الى مجهول لا من جهة ما هي معقولة
ولها الوجود العقلي الذي لا يتعلق بمادة اصلا او يتعلق بمادة غير جسمانية فلم يكن غير هذه
العلوم علوم اخرى ثم البحث عن حال الجوهر بما هو موجود وجوهر وعن الجسم بما هو جوهر
وعن المقدار والعدد بما هما موجودان وكيف وجودهما وعن الامور الصورية التي
ليست في مادة او هي في مادة غير مادة الاجسام وانها كيف تكون واي نحو من الوجود
يخصها فمما يجب ان يجرد له بحث وليس يجوز ان يكون من جملة العلم بالمحسوسات ولا
من جملة العلم بما هو وجوده في المحسوسات لكن التوهم والتحديد يجرده عن المحسوسات
فهو اذن من جملة العلم بما هو وجوده مباين اما الجوهر فبين ان وجوده بما هو جوهر فقط
غير متعلق بالمادة والا لما كان جوهر الا محسوسا واما العدد فقد يقع على المحسوسات
وغير المحسوسات فهو بما هو عدد غير متعلق بالمحسوسات واما المقدار فلفظه اسم
مشترك فمنه ما يقال له مقدار ويعني به البعد المقوم للجسم الطبيعي ومنه ما يقال مقدار

ويعني بهكية متصلة يقال على الخط والسطح والجسم المحدود وقد عرفت الفرق
بينهما وليس ولا واحد منهما مفارقا للمادة ولكن المقدار بالمعنى الاول وان كان
لا يفارق المادة فانه ايضا مبدأ الوجود للاجسام الطبيعية فاذا كان مبدأ الوجود ها
لم يجز ان يكون متعلق القوام بها بمعنى انه يستفيد القوام من المحسوسات بل المحسوسات
تستفيد منه القوام فهو اذن ايضا متقدم بالذات على المحسوسات وليس الشكل كذلك
فان الشكل عارض لازم للمادة بعد تجوهرها جسما متناهيا اوجعلها سطحا متناهيا موجودا
فان الحد في يجب للمقدار من جهة استكمال المادة بمقدار من بعد فاذا كان كذلك
لم يمكن الشكل موجودا الا في المادة ولا علة اولية لخروج المادة الى الفعل واما المقدار
بالمعنى الاخر فان فيه نظرا من جهة وجوده ونظرا من جهة عوارضه فاما النظر
في وجوده اي انحاء الوجود هو ومن اي اقسام الوجود فليس هو بحثا الصناعي
معنى متعلق بالمادة فاما موضوع المنطق من جهة ذاته فظاهر انه خارج عن المحسوسات
فتبين ان هذه كلها يقع في العلم الذي يتعاطى ما لا يتعلق قوامه بالمحسوسات
ولا يجوز ان يوضع لها موضوع مشترك تكون هي كلها حالاته وعوارضه الا الوجود
فان بعضها جواهر وبعضها كميات وبعضها مقولات اخرى وليس يمكن ان يعمها
معنى محقق الا حقيقة معنى الوجود وكذلك قد يوجد ايضا امور يجب ان تتحدد
وتتحقق في النفس وهي مشتركة في العلوم وليس ولا واحد من العلوم يتولى الكلام
فيها مثل الواحد بما هو واحد والكثير بما هو كثير والموافق والمخالف والضد
وغير ذلك فبعضها تستعملها استعمالا فقط وبعضها انما هي يأخذ حدودها
ولا يتكلم في نحو وجودها وليست عوارض خاصة لشيء من موضوعات هذه العلوم
الجزئية وليست من الامور التي يكون وجودها الا وجود الصفات للذوات ولا
ايضا هي من الصفات التي يكون لكل شيء فيكون كل واحد منها مشتركا لكل

[illegible]

والوجود بالمعنى المصدري لا يكون موجوداً في الممكن به ولا كونه من المحمولات الطبيعية لان المحمول الطبيعي هو الذي يكون له تحقق وثبوت في ما يعم الذهن لا يكون بمعنى الكون والثبوت تحقق في العين بل المتحقق والثابت هو الاشياء والثابتة لا احوال الاشياء وان قال احد بمحمولية الوجود باصطلاح المنطق لا يجب الاشتراك اللفظي والعرض هذا المعنى المصدري لا يسوغ محمولية بالنسبة الى المحمول الذي يكون بهذا لا يكون محمولا بالذات واذا عرفت ان موجودية الممكن بالوجود الحق تعالى فيكون موجودية بالنسبة الى ما عل الحق بمعنى انه يفهم هذا المعنى منه في الحقيقة المعنى الذي هو في الخارج هو هذه النسبة وهذا المعنى المصدري لا يصلح لكم من الاحكام الخارجية بالذات وبهذا التحقيق يبطل راي القائلين بالاشتراك اللفظي للوجود بين الواجب والممكن لان الاشتراك اللفظي هو ان يكون اللفظان موضوعين بازاء معنيين يكون كل منهما موجودا بالذات لا احدهما موجودا بالذات والآخر بالعرض لان كل ما هو موجود بالعرض فهو صادر من الذات وان كان يكون احدهما وجودا بمعنى والآخر موجود بمعنى آخر بل يكون اطلاقه بحسب التواضع الذي فتح من التوضيح ثم اعلم ايضا ان من شروط الاشتراك اللفظي هو ان يكون بين المعنيين المشتركين بالاشتراك اللفظي تباينا بالذات لانه لو كانت نسبة اخرى لزم التصادق في بعض الاحيان والتباين بين العقد والعلول غير متصور لانه انما يكون بين المعنيين وليس للواجب جهة حقيقية سوى الوجود القائم بذاته وايضا اذا كان الوجود في المبدء الاول بعنوان الفاعلية وفي المحمول بعنوان العروض والقبول لا يتصور الاشتراك اللفظي فان الضرب يكون في الفاعل والمفعول بمعنى احد يكون في الضارب بمعنى القيام وفي المضروب بنحو الوقوع ولا يكون الضرب الا معنى واحدا كذلك يكون الكون في الوجد والموجود بمعنى احد يقوم بالفاعل ويقع على المفعول لا يلزم الاشتراك اللفظي وايضا اذا قلنا في القضية المعقودة الواجب موجود ولم يكن لنا اطلاع بمعنى الوجود الذي هو المبدء الاشتقاق لم يكن تصديقا بل هو القول المحشو فان قلت يعم هذا الاشتراك اللفظي قلت ان الذي تقول فاما ان يكون له معنى ام لا والثاني لا بحث له فيه لانه كصوت الغراب وعلى الاول فاما ان يكون ذلك المعنى فقط او لا فعلى الاول ايضا لا معنى له لان الصفات التي في الواجب ذكانت بعض الاسم لا تزيد عليه شيئا الا الذات وذلك باطل وان كان الذات اذا لم يكن له صفة من الصفات لا يليق لها الوهمية فانه اذا لم يكن خالقا وعالما ولا موجودا وامثالها لا ينبغي الاطلاق عليه وعلى الثاني لزم جمع معان كثيرة في الواجب فانه يكون وجودا بمعنى آخر وموجودا ومالا وسميعا وبصيرا وحيا وهذا ونادرا بالمعنى الآخر وكذا الصفات السلبية يلزم التعدد في الصفات وهو باطل بالبديهة وان رجع الكل الى معنى احد فهو عينه الصفات التي يذهب بعضها الى الاشتراك لفظا وايضا انه اجاز ان يكون ذاته موجودا لم يكن متصفا بالصفات البديهية فلم لا يجوز ان يكون ذواتا متعددة موجودة بدون الاشتراك بوجه قد ظهر من هذا فوائد جليلة منها ان وجود الواجب هو بالذات ووجود الممكن هو بالنسبة ومنها ان وجود الواجب الا لكن بمعنى واحد يعلم ذلك سبحانه وتعالى واقع على الممكنات انما بالرفد ومنها ان الوجود ليس محمولا حقيقيا بل محمولا منطقيا [illegible] ان الوجود في الواجب هو الذات اي هو عينه ثم وجود الممكن هو نسبة يعقل ان الموجود المطلق المساوق لشيئية المطلقة هو مرهيع الا فراد منطقيا ان قلت ان الوجود في الواجب والممكن بمعنى احد وهو الكون المصدري الذي يطلقها المشترك بين [illegible] خاص لمبدء كونه الفرد الواجب وهناك وجود الممكن كما سبق في الشيخ في فصل الوجود الممكن هو الوجود بامرنا [illegible] فان قلت وجود الواجب هو ذات الواجب وهو الذات بعينه هو وجود الممكن [illegible] ان الوجود [illegible] كلام الشيخ في الفصل الرابع من المقالة الثالثة في هذا الكتاب اي تقرير ما وجد لهذا العلم وهو معقول [illegible] من احوال [illegible] المباحث في [illegible] كما سيأتي [illegible] الاعراض الذاتية عبارة عن الاحوال [illegible] في صفحة الكتاب [illegible] هو المنسوب اليه كونه موجودا [illegible] لا يمكن احوال الواجب في التقسيم الى [illegible] والمقصود الاصلي في هذا الفن هو البحث عن [illegible] الواجب [illegible] الاشياء [illegible] الواجب [illegible] صفات الواجب [illegible] الاسنة [illegible] المتشابهة [illegible] الواجب [illegible]

قوله [illegible]

[illegible] الفلسفة [illegible] الطبيعة [illegible]

[illegible]

شيء ولا يجوز أن يختص أيضا بمقولة ولا يمكن أن يكون من عوارض مخصوصة بشيء إلا
الوجود بما هو الموجود فظاهر لك من هذه الجملة أن الموجود بما هو موجود أمر
مشترك لجميع هذه وأنه يجب أن يجعل الموضوع لهذه الصناعة لما قلنا ولأنه غني
عن تعلم ماهيته وعن إثباته حتى يحتاج إلى أن يتكفل علم غير هذا العلم بإيضاح
الحال فيه لاستحالة أن يكون إثبات الموضوع وتحقيق ماهيته في العلم الذي
هو موضوعه بل تسليم إنيته وماهيته فقط فالموضوع الأول لهذا العلم هو
الموجود بما هو موجود ومطالبه الأمور التي تلحقه بما هو موجود من غير
شرط وبعض هذه الأمور هي له كالأنواع كالجوهر والكم والكيف فإنه ليس يحتاج
الموجود في أن ينقسم إليها إلى انقسام قبلها حاجة الجوهر إلى انقسام حتى
يلزمه الانقسام إلى الإنسان وغير الإنسان وبعض هذه كالعوارض الخاصة
مثل الواحد والكثير والقوة والفعل والكلي والجزئي والممكن والواجب فإنه ليس
يحتاج الموجود في تقبل هذه الأعراض والاستعداد لها إلى أن يتخصص طبيعيا
أو تعليميا أو خلقيا أو غير ذلك ولقائل أن يقول إنه إذا جعل الموجود هو الموضوع
لهذا العلم لم يجز أن يكون إثبات مبادي الموجودات فيه لأن البحث في كل علم هو عن
لواحق موضوعه لا عن مبادئه فالجواب عن هذا أن النظر في المبادي أيضا هو بحث
عن لواحق هذا الموضوع لأن الموجود كونه مبدأ غير مقوم له ولا ممتنع فيه بل هو
بالقياس إلى طبيعة الموجود أمر عارض له ومن اللواحق الخاصة به لأنه ليس شيء
أعم من الموجود فيلحق غيره لحوقا أوليا ولا أيضا يحتاج الموجود إلى أن يصير طبيعيا
أو تعليميا أو شيئا آخر حتى يعرض له أن يكون مبدأ ثم المبدأ ليس مبدأ للموجود
كله ولو كان مبدأ للموجود كله لكان مبدأ لنفسه بل الموجود كله لا مبدأ له إنما
المبدأ مبدأ للموجود المعلول فالمبدأ هو مبدأ لبعض الموجود فلا يكون هذا

العلم يبحث عن مبادي الموجود مطلقا بل انما يبحث عن مبادي بعض ما فيه كسائر
العلوم الجزئية فانها وان كانت لا تبرهن على وجود مباديها المشتركة اذ لها
مبادي يشترك فيها جميع ما يحويه كل واحد منها فانها تبرهن على وجود ما هو
مبدأ لما بعدها من الامور التي فيه ويلزم هذا العلم ان ينقسم ضرورة الى
اجزاء فمنها ما يبحث عن الاسباب القصوى فانها الاسباب لكل موجود معلول
من جهة وجوده ويبحث عن السبب الاول الذي يفيض عنه كل موجود معلول
بما هو موجود معلول لا بما هو موجود متحرك فقط او متكمم فقط ومنها ما يبحث
عن العوارض للموجود ومنها ما يبحث عن مبادي العلوم الجزئية ولان مبادي
كل علم اخص هي مسائل في العلم الاعم مثل مبادي الطب في الطبيعي والمساحة
في الهندسة فيعرض اذن في هذا العلم ان يتضح فيه مبادي العلوم الجزئية
التي تبحث عن احوال الجزئيات الموجود فهذا العلم يبحث عن احوال الموجود والامور
التي هي له كالاقسام والانواع حتى يبلغ الى تخصيص يحدث معه موضوع
العلم الطبيعي فيسلمه اليه وتخصيص يحدث معه موضوع الرياضي فيسلمه اليه وكذلك في
غير ذلك وما قبل ذلك التخصيص وكالمبدأ فيبحث عنه ويقرر حاله فيكون اذن
مسائل هذا العلم في اسباب الموجود المعلول بما هو موجود معلول وبعضها
في عوارض الموجود وبعضها في مبادي العلوم الجزئية فهذا هو العلم المطلق
في هذه الصناعة وهو الفلسفة الاولى لانه العلم باول الامور في الوجود وهي
العلة الاولى واول الامور في العموم وهو الوجود والوحدة وهو ايضا الحكمة
التي هي افضل علم بافضل معلوم فانها افضل علم اي اليقين بافضل معلوم
اي بالله تعالى وبالاسباب من بعده وهو ايضا معرفة الاسباب القصوى للكل
وهو ايضا المعرفة بالله وله حد العلم الالهي الذي هو انه علم بالامور المفارقة

للمادة في الحد والوجود اذ الموجود بما هو موجود ومباديه وعوارضه ليس شيء
منها كما اتضح الا متقدم الوجود على المادة وغير متعلق الوجود بوجودها وان
بحث في هذا العلم عما لا يتقدم المادة فانما يبحث فيه عن معنى ذلك المعنى غير محتاج
الوجود الى المادة بل الامور المبحوث عنها فيه هي اقسام اربعة فبعضها بريئة
عن المادة وعلائق المادة اصلا وبعضها يخالط المادة ولكن مخالطة السبب
المقوم المتقدم وليست المادة بمقومة له وبعضها قد يوجد في المادة وقد يوجد
لا في مادة مثل العلية والوحدة فيكون الذي لها بالشركة بما هي هي ان لا تكون
مفتقرة التحقق الى وجود المادة ويشترك هذه الجملة ايضا في انها غير مادية الوجود
اي غير مستفادة الوجود من المادة وبعضها امور مادية كالحركة والسكون
ولكن ليس المبحوث عنه في هذا العلم حالها في المادة بل نحو الوجود الذي لها
فاذا اخذ هذا القسم مع الاقسام الاخرى اشتركت في ان نحو البحث عنها هو من جهة
معنى غير قائم الوجود بالمادة وكما ان العلوم الرياضية قد كان يوضع فيها ما هو محدد
بالمادة لكن نحو النظر والبحث عنه كان من جهة معنى غير محدد بالمادة وكان لا يخرجه
تعلق ما بحث عنه بالمادة عن ان يكون البحث رياضيا كذلك الحال ههنا فقد ظهر
ولاح ان الغرض اي شيء هو وهذا العلم يشارك الجدل والسوفسطيقا من وجه و
يخالفهما من وجه ويخالف كل واحد منهما من وجه اما مشاركتهما فلان ما يبحث عنه
في هذا العلم لا يتكلم فيه صاحب علم جزئي ويتكلم فيه الجدلي والسوفسطائي واما
المخالفة فلان الفيلسوف الاول من حيث هو فيلسوف اول لا يتكلم في مسائل العلوم
الجزئية وذينك يتكلمان واما مخالفته للجدل خاصة فبالقوة لان الكلام الجدلي
يفيد الظن لا اليقين كما علمت في صناعة المنطق واما مخالفته السوفسطيقا فبالارادة
وذلك لان هذا يريد الحق نفسه وذلك يريد ان يظن به انه حكيم يقول الحق و

ان لم يكن حكيما

## فصل في منفعة هذا العلم ومرتبته واسمه

واما منفعة هذا العلم فيجب ان يكون قد وقفت في العلوم التي قبل هذا على ان الفرق بين النافع وبين الخير ما هو وان الفرق بين الضار وبين الشر ما هو وان النافع هو السبب الموصل بذاته الى الخير والمنفعة هي المعنى الذي يوصل به من الشر الى الخير واذ قد تقرر هذا فقد علمت ان العلوم كلها تشترك في منفعة واحدة وهي تحصيل كمال النفس الانسانية بالفعل مهيئة اياها للسعادة الاخروية ولكنه اذا فتش في رؤس الكتب عن منفعة لم يكن القصد يتجه الى هذا المعنى بل الى معونة بعضها في بعض حتى يكون منفعة علم ما هو معنى يتوصل منه الى تحقق علم اخر غيره واذا كانت المنفعة بهذا المعنى فقد يقال قولا مطلقا وقد يقال قولا مخصصا فاما المطلق فهو ان يكون النافع موصلا الى تحقق علم اخر كيف كان واما المخصص فان يكون النافع موصلا الى ما هو اجل منه وهو كالغاية له ولاجله بغير انعكاس فاذا اخذنا المنفعة بالمعنى المطلق كانت لهذا العلم منفعة واذا اخذنا المنفعة بالوجه المخصص كان هذا العلم اجل من ان ينفع في علم غيره بل سائر العلوم ينفع فيه لكنا اذا قسمنا المنفعة المطلقة الى اقسامها كانت ثلثة اقسام قسم يكون الموصل منه موصلا الى معنى اجل منه وقسم يكون الموصل منه موصلا الى معنى مساو له وقسم يكون الموصل منه الى معنى دونه وهو ان يفيد في كمال ما دونه وهذا اذا طلب له اسم خاص كان الاولى به الافاضة والافادة والعناية والرياسة او شيء مما يشبه هذا اذا استقريت الالفاظ الصالحة في هذا الباب عبر عليه والمنفعة المخصصة قريبة من الخدمة واما الافادة التي تصل من الاشرف في الاخس فليس يشبه الخدمة الست تعلم ان الخادم ينفع المخدوم والمخدوم ايضا ينفع الخادم اعني المنفعة اذا اخذت مطلقة ويكون نوع كل منفعة وجهة الخاص نوعا اخر منفعة هذا العلم الذي بينا وجهها هو افادة اليقين بمبادئ العلوم الجزئية والتحقيق

قوله فعلم الهيئة لا يتوصل اه وذلك ظاهر مما ذكره الشيخ لان هذه العبارة ... وعلم الهيئة في المبادي ... ان يبين

لما فيه الامور المشتركة فيها وان لم تكن مبادي فهذا ادنا مبحث الرئيس المدرس والمجلد

الخادم اد نسبة هذا العلم الى العلوم الجزئية فنسبة التي الكل هو المقصد معرفة

هذا العلم الى الاشياء المقصوده معرفة في العلوم فكان المبتدئ لو جرد الشيء

وكذلك العلم بمسائل تحتوي العلم لما مرتبة هذا العلم فهو ان يتعلم بعد العلوم

الطبيعية والرياضية اما الطبيعية فلان كثيرا من الامور المسلمة في هذا مما تبين في علم

الطبيعي مثل الكون والفساد والتغير والمكان والزمان وتعلق كل متحرك بمحرك وانتهاء

المتحركات الى محرك اول وغير ذلك واما الرياضية فلان الغرض الاقصى في هذا العلم هو

معرفة تدبير الباري تعالى ومعرفة الملائكة الروحانية وطبقاتها ومعرفة النظام في

ترتيب الافلاك وليس يمكن ان يتوصل الا بعلم الهيئة وعلم الهيئة لا يتوصل اليه الا بعلم

الحساب والهندسة واما الموسيقى وجزئيات الرياضيات والخلقيات والسياسات فهي نوافع

غير ضرورية في هذا العلم الا ان لمسائل ان يسأل فيقول انه اذا كانت المبادي في علم

الطبيعة والتعاليم انما تبرهن في هذا العلم وقد كانت مسائل العلمين تبرهن بالمبادي

وكانت مسائل ذينك العلمين تصير مبادي لهذا العلم كان ذلك بيانا دوريا ويصير

اخر الامر بيانا للشيء من نفسه والذي يجب ان يقال في حل هذه الشبهة فهو ما قد

وشرح في كتاب البرهان وانما نومي منه مقدار الكفاية في هذا الموضع فنقول

ان المبدأ للعلم ليس انما يكون مبدأ لان جميع المسائل تستند في براهينها اليه بفعل

او بقوة بل ربما كان المبدأ ماخوذا في براهين بعض المسائل ثم قد يجوز ان يكون

في العلوم مسائل براهينها لا تستعمل وضعا البتة بل انما تستعمل المقدمات التي

لا برهان عليها على انه انما يكون مبدأ العلم مبدأ بالحقيقة اذا كان يفيد حال اليقين

المكتسب من العلة واما اذا كان ليس يفيد العلة فانما يقال له مبدأ العلم ...

وبالحري ان يقال له مبدأ على حسب ما يقال للحس مبدأ من جهة ان الحس ...

يفيد الوجود فقط فقد اتضح اذن ان الشك فان المبدأ للطبيعي يجوز ان يكون بيّنا بنفسه ويجوز ان يكون بيانه في الفلسفة الاولى بما ليس يتبين به فيما بعد ولكن انما يتبين فيها مسائل اخرى حتى يكون ما هو مقدمة في العلم الاعلى لانتاج ذلك المبدأ لا يتعرض له في انتاجه من ذلك المبدأ بل من مقدمة اخرى وقد يجوز ان يكون العلم الطبيعي والرياضي افادنا برهان انّ وان لم يفيدانا فيه برهان اللمّ ثم يفيدنا هذا العلم فيه برهان لمّ وخصوصا في العلل الغائية البعيدة فقد اتضح انه اما ان يكون ما هو مبدأ بوجه ما لهذا العلم من المسائل التي في العلوم الطبيعية ليس بيانه في مبادي يتبين في هذا العلم بل من مبادي بيّنة بنفسها واما ان يكون بيانه من مبادي هي مسائل في هذا العلم لكن لا يعود فتصير مبادي لتلك المسائل بعينها بل لمسائل اخرى واما ان يكون تلك المبادي لامور من هذا العلم تدل على وجود ما لم يتبين في هذا العلم لميته ومعلوم ان الامر اذا كان على هذا الوجه لم يكن بيان دورا البتة حتى يكون بيانا يرجع الى اخذ الشيء في بيان نفسه ويجب ان يعلم ان في نفس الامور طريقا الى ان يكون الغرض من هذا العلم تحصيل مبدأ لا بعد علم فانا نستنصر الله بما نجد اشارة الى ان لنا سبيلا الى اثبات المبدأ الاول لا من طريق الاستدلال من الامور المحسوسة بل من طريق مقدمات كلية عقلية توجب للوجود مبدأ واجب الوجود وتمنع ان يكون متغيرا او متكثرا في جهة وتوجب ان يكون هو مبدأ الكل وان يكون الكل يجب عنه على ترتيب الكل لكنا لعجز انفسنا لا نقوى على سلوك ذلك الطريق البرهاني الذي هو سلوك عن المبادي الى الثواني وعن العلة الى المعلول الا في بعض جمل مراتب الموجودات منها دون التفصيل فاذن من حق هذا العلم في نفسه ان يكون مقدما على العلوم كلها الا انه من جهتنا يتاخر عن العلوم كلها فقد تكلمنا على مرتبة هذا العلم من جملة العلوم واما اسم هذا العلم فهو انه ما بعد الطبيعة ونعني بالطبيعة لا القوة التي هي مبدأ حركة وسكون بل جملة الشيء

الحادث عن المادة الجسمانية وتلك القوة والاعراض فقد قيل انه قد يقال الطبيعة للجرم
الطبيعي الذي له الطبيعة والجرم الطبيعي والجرم المحسوس مع ما له من الخواص والاعراض
ومعنى ما بعد الطبيعة بعدية بالقياس الينا فانا اول ما نشاهد الوجود ونتعرف
عن احوال المشاهد هذا الوجود الطبيعي واما الذي يستحق ان يسمى به هذا العلم اذا
اعتبر بذاته فهو ان يقال انه علم ما قبل الطبيعة لان الامور المبحوث عنها في هذا
العلم هي بالذات وبالعموم قبل الطبيعة ولكنه قد يقول قائل ان الامور الرياضية
المحضة التي ينظر فيها في الحساب والهندسة هي ايضا قبل الطبيعة وخصوصا العدد
فانه لا تعلق لوجوده بالطبيعة البتة لانه قد يوجد لا في الطبيعة فيجب ان يكون علم
الحساب والهندسة علم ما بعد الطبيعة فالذي يجب ان يقال في حل هذا التشكك هو
انه اما الهندسة فما كان النظر فيها انما هو في الخطوط والسطوح والمجسمات فمعلوم
ان موضوعه غير مفارق للطبيعة في القوام فالاعراض اللازمة له اولى بذلك وما كان
موضوعه المقدار المطلق فقد يؤخذ فيه المقدار المطلق على انه مستعد لان تقبل النسبة
ليس للمقدار بما هو مبدأ للطبيعيات وصورة بل بما هو مقدار وعرض وقد عرف في
شرحنا المنطقيات والطبيعيات الفرق بين المقدار الذي هو بعد الهيولى مطلقا
وبين المقدار الذي هو كم وان اسم المقدار يقع عليهما بالاشتراك واذا كان كذلك فليس
موضوع الهندسة بالحقيقة المقدار المقوم للجسم الطبيعي بل المقدار المقول
على الخط والسطح والجسم وهذا هو المستعد للنسبة المحققة واما العدد فالشبهة
فيه اكثر ويشبه في ظاهر النظر ان يكون علم العدد هو علم ما بعد الطبيعة وان
يكون علم ما بعد الطبيعة انما يبحث عن شيء آخر وهو المفارق من كل الوجوه
للطبيعة فيكون قد سمي هذا العلم باشرف ما فيه كما يسمى هذا العلم بالعلم الالهي
ايضا لان المعرفة بالله تعالى هي غاية هذا العلم وكثيرا ما تسمى الاشياء من جهة

المعنى الاشرف والجزء الاشرف والجزء الذي هو كالغاية فيكون هذا العلم هو العلم الذي كالمواشرف اجزائه ومقصوده الاول هو معرفة ما يفارق الطبيعة من كل وجه وح اذا كانت التسمية موضوعة بازاء هذا المعنى لا يكون لعلم العدد مشارك في معنى هذا الاسم فهذا ولكن البيان المحقق لكون علم الحساب خارجا عن علم ما بعد الطبيعة هو انه سيظهر لك ان موضوعه ليس هو العدد من كل وجه فان العدد قد يوجد في الامور المفارقة وقد يوجد في الامور الطبيعية وقد يعرض له في الوهم مجردا عن شيء هو عارض له وان كان لا يمكن ان يكون العدد موجودا الا عارضا لشيء في الوجود فما كان من العدد وجوده في الامور المفارقة فممتنع ان يكون موضوعا لاي نسبة اتفقت من الزيادة والنقصان بل انما يثبت على ما هو عليه فقط بل انما يجب ان يوضع بحيث يكون قابلا لاي زيادة اتفقت ولاي نسبة اتفقت اذا كان في هيولى الاجسام الذي هو بالقوة كل نحو من المعدودات او كان في الوهم وفي الحالين جميعا هو غير مفارق للطبيعة فاذن علم الحساب من حيث ينظر في العدد انما ينظر فيه وقد حصل له الاعتبار الذي انما يكون له بعد كونه في الطبيعة ويشبه ان يكون اول نظره فيه وهو في الوهم بهذه الصفة لانه وهم له ماخوذ من احوال الطبيعة لها ان يجتمع ويتفرق ويتحدد وينقسم فالحساب ليس نظرا في ذات العدد ولا نظرا في عوارض العدد من حيث هو عدد مطلقا بل في عوارضه من حيث يصير بحال تقبل ما اشير اليه وهو حينئذ مادي وهي اسباب تستند الى المادة واما النظر في ذات العدد وفيما يعرض له من حيث لا يتعلق بالمادة ولا يستند اليها فهو لهذا العلم

## فصل في جملة ما يتكلم فيه في هذا العلم

فينبغي لنا في هذه الصناعة ان نعرف حال النسبة التي بين الوجود الى المعقولات وحال العدم وحال الوجوب في الوجود الضروري

وشرائطه وحال الامكان وحقيقته وهو بعينه النظر فى القوة والفعل وان ننظر
فى حال الذى بالذات والذى بالعرض وفى الحق والباطل وفى حال الجوهر وكم
اقسامه وانه ليس يحتاج الموجود فى ان يكون جوهرا موجودا الى ان يصير طبيعيا
او تعليميا فان ههنا جواهر خارجة عنهما فيجب ان نعرف حال الجوهر
الذى هو كالهيولى وانه كيف هو وهل هو مفارق او غير مفارق ومتفق
النوع او مختلف وما نسبته الى الصورة وان الجوهر الصورى كيف هو وهل هو
ايضا مفارق او غير مفارق وما حال المركب وكيف حال كل واحد منهما عند الحد
وكيف مناسبة ما بين الحدود والمحدودات ولان مقابل الجوهر بنوع ما هو
العرض فينبغى ان نتعرف فى هذا العلم طبيعة العرض واصنافه وكيفية الحدود
التى تحد بها الاعراض ونتعرف حال مقولة مقولة من الاعراض وما امكن فيه ان يظن
انه جوهر وليس بجوهر فنبين عرضيته ونعرف مراتب الجواهر كلها بعضها
عند بعض فى الوجود بحسب التقدم والتاخر ونعرف كيفية كذلك حال الاعراض و
يليق بهذا الموضع ان نتعرف حال الكلى والجزئى والكل والجزء وكيف وجود
الطبائع الكلية وهل لها وجود فى الاعيان الجزئية وكيف وجودها فى النفس و
هل لها وجود مفارق للاعيان والنفس وهنا الى نتعرف حال الجنس والنوع وما يجرى مجراهما
ولان الموجود لا يحتاج فى كونه علة او معلولا الى ان يكون طبيعيا او تعليميا او غير
ذلك فبالحرى ان نتبع ذلك بالكلام فى العلل واجناسها واحوالها وانها كيف
ينبغى ان يكون الحال بينها وبين المعلولات وفى تعريف الفرق بين المبدا الفاعلى
وبين غيره وان نتكلم فى الفعل والانفعال وفى تعريف الفرق بين الصورة و
الغاية واثبات كل واحد منهما وانهما فى كل طبقة يذهب العلل الى اول ونبين الكلام فى المبدا
والابتداء ثم الكلام فى التقدم والتاخر والحدوث واصناف ذلك وانواعه وخصوصية كل نوع منه

وما يكون متقدما في الطبيعة ومتقدما عند العقل وفي تحقيق الاشياء المتقدمة
عند العقل ووجه مخاطبة من انكرها فاكان فيه من هذه الاشياء راى مشهور
مخالف للحق نقضناه ونهدمه وما يجري مجرى اللواحق للوجود بما هو وجود ولان
الوحدة مساوقة للوجود فيلزمنا ايضا ان ننظر ايضا في الواحد واذا نظرنا في الواحد
قوله ولان الوحدة مساوقة اشارة الى المذكور في المقالة الثالثة
وجب ان ننظر في الكثير ونعرف التقابل بينهما وهنالك يجب ان ننظر في العدد وما
نسبته الى الموجودات وما نسبة الكم المتصل الذي يقابله ووجودهما الى الوجود
ونبطل الآراء الباطلة كلها فيه ونعرف انه ليس شيء من ذلك مفارقا ولا مبدأ للموجودات
ونثبت العوارض التي تعرض للاعداد والكميات المتصلة مثل الاشكال الموجودة
وغيرها ومن توابع الواحد الشبيه والمساوي والموافق والمجانس والمشاكل
والمماثل والهو هو فيجب ان نتكلم في كل واحد من هذه ومقابلاتها فانها
مناسبة للكثرة مثل الغير والشبيه وغير المساوي وغير المجانس وغير المشاكل
والغير بالجملة ونتكلم في الخلاف والتقابل واصنافها والتضاد بالحقيقة ونعينه
ثم بعد ذلك ننتقل الى مبادي الموجودات فنثبت المبدأ الاول وانه واحد حق في
قوله ثم بعد ذلك ننتقل اشارة الى المذكور في المقالة الثامنة والتاسعة
غاية الجلالة ونعرف انه من كم وجه واحد ومن كم وجه حق وانه كيف يعلم كل
شيء وكيف هو قادر على كل شيء وما معنى انه يعلم وانه يقدر وانه جواد وانه
سلام اي خير محض معشوق لذاته وهو اللذيذ الحق وعنده الجمال الحق
ونفسخ ما قيل وظن فيه من الآراء الفاسدة للحق ثم نبين كيف نسبته الى الموجودات
عنه وما اول الاشياء التي توجد عنه ثم كيف تترتب عنه الموجودات مبتدئة
من الجواهر الملكية العقلية ثم الجواهر الملكية النفسانية ثم الجواهر الفلكية السماوية
ثم هذه العناصر ثم المكونات عنها ثم الانسان وكيف تعود اليه هذه الاشياء
وكيف هو مبدأ لها فاعلي وكيف هو مبدأ لها كمالي وما الذي يكون حال النفس الانسانية

اذا انقطعت العلاقة بينهما و[بين] الطبيعة وای مرتبة یکون مرتبة وجودها وتدل فيما بين
ذلك على جلالة امر النبوة ووجوب طاعتها وانها واجبة من عند الله وعلى الاخلاق
والاعمال التي تحتاج اليها النفوس الانسانية مع الحكمة في ان يكون لها السعادة
الاخروية ونعرف اصناف السعادات فاذا بلغنا هذا المبلغ ختمنا كتابنا هذا والله
المستعان به على ذلك **فصل في الدلالة على الموجود والشيء واقسامهما**
**الاول بما يكون فيه تنبيه على الغرض** فنقول ان الموجود والشيء
والضروري معانيها ترتسم في النفس ارتساما اوليا ليس الارتسام مما يحتاج الى
ان يجلب باشياء اعرف منها فانه كما ان في باب التصديقات مبادي اولية يقع التصديق
بها لذاتها ويكون التصديق بغيرها بسببها واذا لم يخطر بالبال او لم يفهم اللفظ الدال
عليها لم يمكن التوصل الى معرفة ما يعرف بها وان لم يكن التعريف الذي يحاول
اخطارها بالبال او تفهيم ما يدل به عليها من الالفاظ محاولا لافادة علم ليس
في الغريزة بل منبها على تفهيم ما يريده القائل ويذهب اليه وربما كان ذلك باشياء
هي في انفسها اخفى من المراد تعريفه لكنها لعلة ما وعبارة ما صارت اعرف
كذلك في التصورات اشياء هي مبادي للتصور وهي متصورة لذواتها و
اذا اريد ان يدل عليها لم يكن ذلك بالحقيقة تعريفا لمجهول بل تنبيها و
اخطارا بالبال باسم او بعلامة وربما كانت في نفسها اخفى منها لكنها لعلة
ما وحال ما تكون اظهر دلالة فاذا استعملت تلك العلامة تنبهت النفس على
اخطار ذلك المعنى بالبال من حيث انه هو المراد لا غيره من غير ان تكون العلامة
بالحقيقة معلمة اياه ولو كان كل تصور يحتاج الى ان يسبقه تصور قبله لذهب
الامر في ذلك الى غير النهاية او لدار واولى الاشياء بان تكون متصورة لانفسها
الاشياء العامة للامور كلها كالموجود والشيء والواحد وغيره ولهذا ليس يمكن

ان يبين شيء منها ببيان لا دور فيه البتة او ببيان شيء اعرف منها ولذلك من

حاول ان يقول فيها شيئا وقع في اضطراب كمن يقول ان من حقيقة الموجود

ان يكون فاعلا او منفعلا وهذا ان كان ولا بد فمن اقسام الموجود والموجود

اعرف من الفاعل والمنفعل وجمهور الناس يتصورون حقيقة الموجود ولا

يعرفون البتة انه يجب ان يكون فاعلا او منفعلا وانا الى هذه الغاية لم يتضح لي

ذلك الا بقياس لا غير فكيف يكون حال من يروم ان يعرف حال الشيء الظاهر بصفة

له تحتاج الى بيان حتى يثبت وجودها له وكذلك قول من قال ان الشيء هو الذي

يصح عنه الخبر فان يصح اخفى من الشيء والخبر اخفى من الشيء فكيف يكون هذا تعريفا

للشيء وانما يعرف الصحة ويعرف الخبر بعد ان يستعمل في بيان كل واحد منهما انه

شيء او انه امر او انه ما او انه الذي وجميع ذلك كالمرادفات لاسم الشيء فكيف

يصح ان يعرف الشيء تعريفا حقيقيا بما لم يعرف الا به نعم ربما كان في ذلك وفي

امثاله تنبيه ما واما بالحقيقة فانك اذا قلت ان الشيء هو ما يصح الخبر عنه

لان معنى ما والذي والشيء معنى واحد فتكون قد اخذت الشيء في حد الشيء

على انا لا ننكر ان يقع بهذا او ما يشبهه مع فساد ما اخذه تنبيه ما بوجه ما على

الشيء ونقول ان معنى الوجود ومعنى الشيء متصوران في الانفس وهما

معنيان فالموجود والمثبت والمحصل اسماء مترادفة على معنى واحد ولا

نشك في ان معناها قد حصل في نفس من يقرأ هذا الكتاب والشيء وما يقوم

مقامه قد يدل به على معنى آخر في اللغات كلها فان لكل امر حقيقة هو بها ما هو

فللمثلث حقيقة انه مثلث وللبياض حقيقة انه بياض وذلك هو الذي ربما سميناه

الوجود الخاص ولم نرد به معنى الوجود الاثباتي فان لفظ الوجود يدل به ايضا على

معاني كثيرة منها الحقيقة التي عليها الشيء فكأنه ما عليه يكون الوجود الخاص للشيء

واما المعارف الالهية لا يؤخذ من المحاورات العامية والوجود يساوق الشيء او بالعكس لان الوجود والشيء شيء لا معنى انه حقيقة مركبة فتدبر قوله وان يلزم ان الشيء هو الذي

ونرجع فنقول انه من البين ان لكل شئ حقيقة خاصة هي ماهيته ومعلوم ان حقيقة
كل شئ الخاصة به غير الوجود الذي يرادف الاثبات وذلك لانك اذا قلت حقيقة كذا
موجودة اما في الاعيان او في الانفس او مطلقا يعمهما جميعا كان لهذا معنى محصل
مفهوم ولو قلت ان حقيقة كذا او ان حقيقة كذا حقيقة لكان حشوا من الكلام
غير مفيد ولو قلت ان حقيقة كذا شئ لكان ايضا قولا غير مفيد ما يجهل واقل
افادة منه ان يقول ان الحقيقة شئ الا ان يعني بالشئ الوجود فكانك قلت ان حقيقة
كذا حقيقة موجودة واما اذا قلت حقيقة أ شئ ما وحقيقة ب شئ آخر فانما يصح
هذا ويفاد لانك تضمر في نفسك انه شئ آخر مخصوص مخالف لذلك الشئ الآخر كما
لو قلت ان حقيقة أ حقيقة وحقيقة ب حقيقة اخرى ولولا هذا الاضمار وهذا
الاقتران جميعا لم يفد فالشئ يراد به هذا المعنى ولا يفارقه لزوم معنى الوجود اياه
البتة بل معنى الوجود يلزمه دائما لانه يكون اما موجودا في الاعيان او موجودا
في الوهم والعقل فان لم يكن كذا لم يكن شيئا وان ما يقال ان الشئ هو الذي يخبر
عنه حق ثم الذي يقال مع هذا ان الشئ قد يكون معدوما على الاطلاق امر يجب ان ينظر فيه فان عني
بالمعدوم المعدوم في الاعيان جاز ان يكون كذلك فيجوز ان يكون الشئ ثابتا في الذهن
معدوما في الاعيان الخارجة وان عني غير ذلك كان باطلا ولم يكن عنه خبر البتة
ولا كان معلوما الا على انه متصور في النفس فقط فاما ان يكون متصورا في
النفس صورة تشير الى شئ خارج فكلا اما الخبر فلان الخبر يكون دائما عن شئ
متحقق في الذهن والمعدوم المطلق لا يخبر عنه بالايجاب واذا اخبر عنه بالسلب
ايضا فقد جعل له وجود بوجه ما في الذهن لان قولنا هو يتضمن اشارة والاشارة
الى المعدوم الذي لا صورة له بوجه من الوجوه في الذهن محال فكيف يوجب على
المعدوم شئ ومعنى قولنا ان المعدوم [illegible]

ولا فرق بين الحاصل والموجود فيكون كانا قلنا ان هذا الوصف موجود للمعدوم

بل نقول لا يخلو ان ما يوصف به المعدوم ويحمل عليه اما ان يكون موجودا وحاصلا

للمعدوم او لا يكون موجودا حاصلا له فان كان موجودا وحاصلا للمعدوم

فلا يخلو اما ان يكون في نفسه موجودا او معدوما فان كان موجودا فيكون

للمعدوم صفة موجودة واذا كانت الصفة موجودة فالموصوف بها موجود

لا محالة فالمعدوم موجود وهذا محال وان كانت الصفة معدومة فكيف يكون

المعدوم في نفسه موجودا للشيء فان ما لا يكون موجودا في نفسه يستحيل

ان يكون موجودا للشيء نعم قد يكون الشيء موجودا في نفسه ولا يكون موجودا

لشيء اخر فاما ان لم تكن الصفة موجودة للمعدوم فهي نفي الصفة عن المعدوم

فانه ان لم يكن هذا هو النفي للمعدوم فاذا نفينا الصفة عن المعدوم كان مقابل

هذا فكان وجود الصفة له وهذا كله باطل وانما نقول ان لنا علما بالمعدوم

## في اثبات العلم بالمعدوم

لان المعنى اذا تحصل في النفس فقط ولم يشر فيه الى الخارج كان المعلوم

نفس ما في النفس فقط والتصديق الواقع بين المتصور من جزئيه هو انه جائز

في طباع هذا المعلوم وقوع نسبة له معقولة الى الخارج واما في هذا الوقت فلا

نسبة له فلا معلوم غيره وعند القوم الذين يرون هذا الراي ان في جملة ما يخبر

عنه ويعلم امورا لا شيئية لها في العدم ومن شاء ان يقف على ذلك فليرجع الى

ما هذوا به من اقاويلهم التي لا تستحق فضل الاشتغال بها وانما وقع اولئك فيما

وقعوا فيه بسبب جهلهم بان الاخبار انما يكون عن معان لها وجود في النفس و

ان كانت معدومة في الاعيان ويكون معنى الاخبار عنها ان لها نسبة ما الى

الاعيان مثلا ان قلت ان القيامة تكون فهمت القيامة وفهمت تكون وحملت

تكون التي في النفس على القيامة التي في النفس بان هذا المعنى انما يصح في معنى اخر

معقول ايضا وهو معقول في وقت مستقبل ان يوصف بمعنى ثالث معقول وهو معقول

الوجود وعلى هذا القياس الامر في الماضي فتبين ان المخبر عنه لا بد من ان يكون موجودا

وجودا ما في النفس والاخبار بالحقيقة هو عن الموجود في النفس وبالعرض عن الموجود

في الخارج وقد فهمت الآن ان الشيء بما ذا يخالف المفهوم من الموجود والحاصل وانهما مع

ذلك متلازمان وعلى انه قد بلغني ان قوما يقولون ان الحاصل يكون حاصلا

وليس بموجود وقد يكون صفة الشيء ليس شيئا لا موجودا ولا معدوما وان الذي

ما يدل على غير ما يدل عليه الشيء فهؤلاء ليسوا من جملة المميزين فاذا اخذوا

بالتمييز بين هذه الالفاظ من حيث مفهوماتها انكشفوا فنقول الآن انه وان لم

يكن الوجود كما علمت جنسا ولا مقولا بالتساوي على ما تحته فانه معنى متفق فيه

على التقديم والتاخير فاول ما يكون يكون للماهية التي هي الجوهر ثم يكون لما

بعده واذ هو معنى واحد على النحو الذي اومانا اليه فيلحقه عوارض تخصه كما

قد بينا قبل ولذلك يكون له علم واحد يتكفل به كما ان لجميع ما هو صحي علما واحدا وقد يعسر

علينا ان نعرف حال الواجب والممكن والممتنع بالتعريف المحقق ايضا بل بوجه العلامة

وجميع ما قيل في تعريف هذه مما بلغك عن الاولين قد يكاد يقتضي الدور وذلك

لانهم على ما مر لك في فنون المنطق اذا ارادوا ان يحدوا الممكن اخذوا في حده اما

الضروري واما المحال ولا وجه لهم غير ذلك فاذا ارادوا ان يحدوا الضروري

اخذوا في حده اما الممكن واما المحال اذا ارادوا ان يحدوا المحال اخذوا في حده اما

اما الضروري واما الممكن مثلا اذا حدوا الممكن قالوا مرة انه غير الضروري او

انه المعدوم في الحال الذي ليس وجوده في اي وقت فرض من المستقبل بمحال ثم

اذا احتاجوا الى ان يحدوا الضروري قالوا اما انه الذي لا يمكن ان يفرض معدوما

او انه الذي اذا فرض بخلاف ما هو عليه كان محالا فقد اخذوا الممكن تارة في

امتناع اعادة المعدوم

حدّه والمحال اخرى واما الممكن فقد كانوا اخذوا قبل فى حدّه اما الضرورى د

اما المحال ثم المحال اذا ارادوا ان يحدوه اخذوا فى حدّه اما الضرورى بان يقولوا

ان المحال هو ضرورى العدم واما الممكن بان يقولوا انه الذى لا يمكن ان يوجد او

لفظا اخر يذهب مذهب هذين وكذلك ما يقال من ان الممتنع هو الذى لا يمكن

ان يكون او هو الذى يجب ان لا يكون والواجب والذى هو ممتنع ومحال ان لا يكون

او ليس يمكن ان لا يكون والممكن هو الذى لا يمتنع ان يكون او لا يكون او الذى

ليس بواجب ان يكون وان لا يكون وهذه كلها كما تراه دور ظاهر واما كشف الحال

فى ذلك فقد مر لك فى انولوطيقا على ان اولى هذه الثلثة فى ان يتصور اولا

هو الواجب وذلك لان الواجب يدل على تأكد الوجود والوجود اعرف من العدم

لان الوجود يعرف بذاته والعدم يعرف بوجه ما من الوجوه بالوجود ومن

تفهمنا هذه الاشياء يتضح لك بطلان قول من يقول ان المعدوم يعاد

لانه اول شئ يخبر عنه بالوجود وذلك ان المعدوم اذا اعيد يجب ان يكون بينه

بين ما هو مثله لو وجد بدله فرق ما فان كان مثله انما ليس هو لانه ليس

الذى كان وعدم وفى حال العدم كان هذا غير ذلك فقد صار المعدوم

موجودا على النحو الذى اومانا اليه فيما سلف انفا وعلى انه المعدوم اذا اعيد

احتيج ان يعاد جميع الخواص التى كان بها هو ما هو ومن خواصه وقته فاذا

اعيد وقته كان المعدوم غير معاد لان المعاد هو الذى يوجد فى وقت ثان فان

كان المعدوم يجوز اعادته واعادة جملة المعدومات التى كانت معه والوقت اما

شئ له حقيقة وجود قد عدم او موافقة موجود لعرض من الاعراض على

عرف من هذا الهم جاز ان يعود الوقت والاحوال فلا يكون وقت ووقت فلا

يكون عود على ان العقل يدفع هذا دفعا لا يحتاج فيه الى بيان وكل ما يقال

فهو خارج عن طريق التعليم فصل في ابتداء القول في الواجب الوجود والممكن الوجود
وان الواجب الوجود لا علة له وان الممكن الوجود معلول وان الواجب الوجود غير
مكافئ لغيره في الوجود ولا متعلق بغيره فيه فنعود الى ما كنا فيه فنقول ان لكل واحد
من الواجب الوجود والممكن الوجود خواص فنقول ان الامور التي تدخل في الوجود
تحتمل في العقل الانقسام الى قسمين فيكون منها ما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده
وظاهر انه لا يمتنع ايضا وجوده والا لم يدخل في الوجود وهذا الشيء هو في حيز
الامكان ويكون منها ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده فنقول ان الواجب الوجود
بذاته لا علة له وان الممكن الوجود بذاته له علة وان الواجب الوجود بذاته واجب
الوجود من جميع جهاته وان الواجب الوجود لا يمكن ان يكون وجوده مكافئا لوجود
آخر فيكون كل واحد منهما مساويا للآخر في وجوب الوجود ويتلازمان و
وان الواجب الوجود لا يجوز ان يجتمع وجوده عن كثرة البتة وان الواجب الوجود
لا يجوز ان يكون الحقيقة التي له مشتركا فيها بوجه من الوجوه حتى يلزم من تصحيحنا
ذلك ان يكون واجب الوجود غير مضاف ولا متغير ولا متكثر ولا مشاركا في وجوده
الذي يخصه اما ان الواجب الوجود لا علة له فظاهر لانه ان كان لواجب الوجود علة
في وجوده كان وجوده بها وكل ما وجوده بشيء فاذا اعتبر بذاته دون غيره لم يجب له
وجود وكل ما اذا اعتبر بذاته دون غيره ولم يجب له وجود فليس واجب الوجود بذاته
فبين انه لو كان لواجب الوجود بذاته علة لم يكن واجب الوجود بذاته فقد
ظهر ان الواجب الوجود لا علة له وظهر من ذلك انه لا يجوز ان يكون شيء واجب الوجود
بذاته وواجب الوجود بغيره لانه ان كان يجب وجوده بغيره فلا يجوز ان يوجد
دون غيره وكلما لا يجوز ان يوجد دون غيره فيستحيل وجوده واجبا بذاته
لو وجب بذاته لحصل ولا تاثير لايجاب الغير في وجوده والذي يؤثر غيره في وجوده

فلا يكون واجبا وجوده في ذاته وايضا ان كل ما هو ممكن الوجود باعتبار ذاته فوجوده
وعدمه كلاهما بعلة لانه اذا وجد فقد حصل له الوجود متميزا من العدم واذا
عدم حصل له العدم متميزا من الوجود فلا يخلو اما ان يكون كل واحد من الامرين
يحصل له عن غيره او لا عن غيره فان كان عن غيره فالغير هو العلة وان كان لا يحصل
عن غيره ومن البين ان كل ما لم يوجد ثم وجد فقد تخصص بامر جائز غيره
وكذلك في العدم وذلك لان هذا التخصيص اما ان يكفي فيه ماهية الامر او لا
يكفي فيه ماهيته فان كانت تكفي ماهيته لاي الامرين كان حتى يكون حاصلا
فيكون ذلك الامر واجب الماهية لذاته وقد فرض غير واجب هذا خلف و
ان كان لا يكفي فيه وجود ماهيته بل امر مضاف اليه وجود ذاته فيكون وجوده
لوجود شيء آخر غير ذاته لا بد منه فهو علته فله علة وبالجملة انما يصير احد الامرين
واجبا له لا لذاته بل لعلة اما المعنى الوجودي فبعلة هي علة وجودية واما المعنى
العدمي فبعلة هي عدم العلة للمعنى الوجودي وعلى ما علمت فنقول انه يجب
ان يصير واجبا بالعلة وبالقياس اليها فانه ان لم يكن واجبا كان عند وجود
العلة وبالقياس اليها ممكنا ايضا فكان يجوز ان يوجد وان لا يوجد غير متخصص
باحد الامرين وهذا محتاج من رأس الى وجود شيء ثالث يتعين له به الوجود عن
العدم او العدم عن الوجود عند وجود العلة فيكون ذلك علة اخرى ويتمادى
الكلام الى غير النهاية واذا تمادى الى غير النهاية لم يكن مع ذلك قد تخصص له وجوده
فلا يكون قد حصل له وجود وهذا محال لا لانه ذاهب الى غير النهاية في العلل فقط
فان هذا في هذا الموضع بعد مشكوك في احالته بل لانه لم يوجد بعد ما به
يتخصص وقد فرض موجودا فقد صح ان كل ما هو ممكن الوجود لا يوجد ما لم
يجب بالقياس الى علته فنقول ولا يجوز ان يكون واجب الوجود مكافيا لواجب وجود

## فصل في اثبات ان الممكن بالذات يمتنع الوجود لظهر ضمنا الذاتية

## فصل في الوجوب القياسي الى الغير

اخر حتى يكون هذا موجودا مع ذلك وذلك موجودا مع هذا وليس احدهما علة للاخر

بل هما متكافئان في لزوم الوجود لانه لا يخلو اذا اعتبرت احدهما بذاته دون الاخر

اما ان يكون واجبا بذاته او لا يكون واجبا بذاته فان كان واجبا بذاته فلا يخلو اما ان

يكون له وجوب ايضا باعتباره مع الثاني فيكون الشيء واجب الوجود بذاته وواجب

الوجود لاجل غيره وهذا محال كما قد مضى واما ان لا يكون له وجوب بالاخر فلا

يجب ان يتبع وجوده وجود الاخر ويلزمه بل لا يكون لوجوده علاقة بالاخر حتى

يكون انما يوجد اذا وجد الاخر هذا واما ان لم يكن واجبا بذاته فيجب ان يكون

باعتبار ذاته ممكن الوجود وباعتبار الاخر واجب الوجود فلا يخلو اما ان يكون

الاخر كذلك او لا يكون فان كان الاخر كذلك فلا يخلو اما ان يكون وجوب الوجود

لهذا من ذلك وذلك في حد امكان الوجود او في حد وجوب الوجود فان كان

وجوب الوجود له من ذلك وذلك في حد وجوب الوجود لا من نفسه

او من شيء ثالث كان قبله فيجب سلفه بل من ان يكون قبله يكون وجوب

وجوبه بعلة شرط فيها وجوب وجودها ما يحصل بعد وجوب وجوده بعلية

بالذات فلا يحصل له وجوب وجود البتة وان كان وجوب الوجود لهذا من ذلك

وذلك في حد الامكان فيكون وجوب وجود هذا من ذات ذلك الذي له الامكان

مفيدا لهذا وجوب الوجود وليس له حد الامكان مستفادا من هذا بل

الوجوب فيكون له علة لهذا امكان وجود ذلك وامكان وجود ذلك ليس

علته هذا فيكونان غير متكافئين بل هو ما هو علة بالذات ومعلول بالذات

ثم يعرض شيء اخر وهو انه اذا كان امكان الوجود ذلك هو الذي يجب هذا حتى

يتعلق وجود هذا بوجوبه بامكانه فيجب ان يوجد وجوده مع عدم هذا فليس هما

متكافئين هذا خلف فاذا ليس يمكن ان يكونا متكافئين في الوجوب في حال الا بينهما

بعلة خارجة بل يجب ان يكون احدهما هو الاول بالذات او يكون هناك سبب خارج
يوجبهما جميعا بايجاب العلاقة التي بينهما او يوجب العلاقة بايجابهما فان
ليس احدهما واجبا بالاخر بل مع الاخر والموجب لهما العلة التي جمعتهما وايضا
المادتان او الموضوعان او المادة والموضوع ليس يكفي وجود المادتين او الموضوعين
بهما واحدهما بل بوجود ثالث يجمع بينهما وذلك لانه لا يخلو اما ان يكون وجود كل
واحد من الامرين وحقيقته هو ان يكون مع الاخر فوجوده بذاته يكون غير واجب
فيصير ممكنا فيصير معلولا ويكون كما قلنا انه ليس علته مكافئه في الوجود فيكون
اذن علة امر اخر فلا يكون هو والاخر علة للعلاقة التي بينهما بل لذلك الاخر
واما ان لا يكون فيكون المعية طارئة على وجوده الخاص لاحقة له واضافة
الوجود الذي يخصه لا يكون عن مكافئه من حيث هو مكافئه بل عن علة متقدمة
ان كان معلولا فحينئذ اما ان يكون وجوده ذلك عن صاحبه لا من جهة ما يكافئه
بل من حيث وجود صاحبه الذي يخصه فلا يكونان متكافئين بل علة ومعلولا
ويكون صاحبه ايضا علة للعلاقة الوهمية بينهما كالاب والابن واما ان يكونا
متكافئين من جملة ما يكون الامران ليس احدهما علة للاخر وتكون العلاقة لازمة
لوجودهما فتكون العلة الاولى للعلاقة امرا خارجا موجدا لذاتيهما اعني ما علمت
والعلاقة عرضية فيكون لا تكافؤ هناك الا بالعرض المباين او اللازم وهذا
غير ما نحن فيه ويكون للذي بالعرض علة لا محالة فيكونان من جهة التكافؤ معلولين

## فصل في ان الواجب الوجود واحد

ونقول ايضا ان واجب الوجود
يجب ان يكون ذاتا واحدة والا فليكن كثرة فيكون كل واحد منها واجب الوجود
فلا يخلو اما ان يكون كل واحد منها في المعنى الذي هو حقيقته لا يخالف الاخر
البتة او يخالفه فان كان لا يخالف الاخر في المعنى الذي له بالذات ويخالفه

ليس هو وهذا لخلاف لا محة مخالفه في غير المعنى وذلك لان المعنى الذي هو فيما

غير مختلف وقد قارنه شيء صار هذا او في هذا او نال منفعل به هذا او في هذا او

لم يقارنه هذا المقارن في الاخر بل ما به صار ذاك ذاك او منفعلا به ذاك ذاك او

هذا التخصيص ما قارن ذلك المعنى في بينهما مباينة فاذن كل واحد منهما باين

الاخر وليس مخالفه في نفس اصل المعنى فمخالفه في غير المعنى بل نقول الاشياء

التي هي غير المعنى ويقارن المعنى هي الاعراض واللواحق الغير الذاتية وهذه اللواحق

فاما ان تعرض لحقيقة الشيء بما هو تلك الحقيقة او لوجوده بما هو ذلك الوجود

فيجب ان يتفق الكل فيه وقد فرض انها مختلفة فيه هف واما ان يعرض عن اسباب

اسباب خارجة لا عن نفس مهيته فيكون لولا تلك العلة لكان الذات واحدة

او لم يكن فيكون لولا تلك العلة ليس هذا بانفراده واجب الوجود وذلك بانفراده

واجب الوجود لا من حيث الوجود بل من حيث الاعراض فيكون وجوب وجود كل

واحد منها الخاص به المنفرد له مستفادا من غيره وقد قيل ان كل ما هو واجب

الوجود بغيره فليس واجب الوجود بذاته بل هو في حد ذاته ممكن الوجود فيكون كل

واحد من هذه مع انها واجبة الوجود بذاتها ممكنة الوجود في حد ذاتها وهو

محال ولنفرض الان انه يخالفه في معنى اصلي بعد ما وافقه في المعنى فلا يخلو ذلك

المعنى اما ان يكون شرطا في وجوب الوجود او لا يكون فان كان شرطا في وجوب الوجود

فظاهر انه يجب ان يتفق فيه كل ما هو واجب الوجود وان لم يكن شرطا في وجوب

الوجود فوجوب الوجود متقرر دونه وجوب وجود وهو داخل عليه عارض

مضاف اليه بعد ما تم ذلك وجوب وجود وقد منعنا هذا وبيّنا فساده فاذن

لا يجوز ان يخالفه في المعنى اذ يجب ان نزيد لهذا بيانا من وجه آخر لانا

معنى وجوب الوجود في الكثرة لا يخلو من وجهين اما ان يكون ...

بالفصول او على سبيل انقسامه بالعوارض ثم من المعلوم ان الفصول لا تدخل
في حد ما يقام مقام الجنس فهي لا يفيد الجنس حقيقته وانما يفيد القوام بالفعل
ذاتا موجودة وذلك كالناطق فان الناطق لا يفيد الحيوان معنى الحيوانية
بل يفيده القوام بالفعل ذاتا موجودة خاصة فيجب ايضا ان يكون فصول وجوب
الوجود ان صحت بحيث لا يفيد وجوب الوجود حقيقة وجوب الوجود بل يفيد
الوجود بالفعل وهذا محال من وجهين احدهما انه ليس حقيقة وجوب الوجود
الا نفس تأكد الوجود لا كحقيقة الحيوانية التي هي معنى غير تأكد الوجود والوجود
لازم لها او داخل عليها كما علمت فاذن افادة الوجود لوجوب الوجود هي افادة
شرط من حقيقته ضرورة وقد منع جواز هذا ما بين الجنس والفصل والوجه
الثاني يلزم ان يكون حقيقة وجوب الوجود متعلقة في ان تحصل بالفعل بوجو
د فيكون المعنى الذي به يكون الشيء واجب الوجود يجب وجوده لغيره واما
كلا منافي وجوب الوجود بالذات فيكون الشيء الواجب الوجود بذاته واجب الوجود
بغيره وقد ابطلنا هذا فقد ظهر ان انقسام وجوب الوجود الى تلك الامور لا يكون
انقسام المعنى الجنسي الى الفصول فتبين ان المعنى الذي يقتضي وجوب الوجود
لا يجوز ان يكون معنى جنسيا ينقسم بالفصول والعوارض فبقي ان يكون معنى نوعيا
فنقول لا يجوز ان يكون نوعيه محمولة على كثيرين لان اشخاص النوع الواحد كما
بينا اذا لم يختلف في المعنى الذاتي وجب ان يكون انما يختلف بالعوارض وقد
منعنا امكان هذا في وجوب الوجود وقد يمكن ان نبين هذا النوع من الاختصار
ويكون الغرض راجعا الى ما اوردناه فنقول ان وجوب الوجود اذا كان صفة
لشيء وموجودا له فاما ان يكون واجبا في هذه الصفة ان يكون عين تلك
الصفة الموجودة لذلك الموصوف فيمتنع الواحد منها ان يوجد وجودا لا بان

صفة له فيمتنع الواحد منهما ان يوجد وجوده الا ويكون صفة له فيمتنع ان يوجد لغيره فيمتنع ان
يوجد له وجود ثان واما ان يكون وجودها له ممكنا غير واجب فيجوز ان يكون هذا الشيء غير واجب
الوجود بذاته وهو واجب الوجود بذاته هف فوجوب الوجود لا يكون الا لواحد فقط فان
قال قائل ان وجوده صفة لهذا لا يمنع وجوده صفة للآخر وكونه صفة للآخر لا يبطل
وجوب كونه صفة له فنقول كلامنا في تعين وجوب الوجود صفة له من حيث هو له
من حيث لا يلتفت فيه الى الآخر وذلك ليس صفة للآخر بعينه بل مثلها الواجب
فيهما ما يجب في تلك بعينها وبعبارة اخرى نقول ان كان الواحد منهما واجب الوجود
وكونه هو بعينه اما ان يكون واحدا فيكون كل ما هو واجب الوجود فهو هو بعينه
وليس غيره وان كان كونه واجب الوجود غير كونه هو بعينه فمقارنة واجب الوجود
لانه هو بعينه اما ان يكون من الذات او لعلة وسبب موجب غيره فان كان لذاته و
لانه واجب الوجود فيكون كل ما هو واجب الوجود هذا بعينه وان كان لعلة وسبب
موجب غيره فلكونه هذا بعينه سبب فخصوصية وجوده المنفرد سبب فهو معلول
فاذن واجب الوجود واحد بالكلية ليس كأنواع تحت جنس وواحد بالعدد ليس كأشخاص
تحت نوع بل معنى شرح اسمه له فقط ووجوده غير مشترك فيه وسنزيد هذا المعنى
ايضاحا في موضع آخر فهذه الخواص التي يختص بها واجب الوجود واما الممكن الوجود
فقد تبين من ذلك خاصته وهو انه يحتاج ضرورة الى شيء آخر يجعله بالفعل موجودا
وكل ما هو ممكن الوجود فهو دائما باعتبار ذاته ممكن الوجود لكنه ربما عرض ان يجب
وجوده بغيره وذلك اما ان يعرض له دائما واما ان يكون وجوب وجوده عن غيره
ليس دائما بل في وقت دون وقت فهذا يجب ان يكون له مادة تتقدم وجوده بالزمان
كما سنوضحه والذي يجب وجوده لغيره دائما فهو ايضا غير بسيط الحقيقة لان
الذي له باعتبار ذاته غير الذي له من غيره وهو حاصل الهوية منهما

فبين ان كل ممكن زوج تركيبي

جميعا في الوجود فلذلك لا شئ غير واجب الوجود تعرى عن ملابسة ما بالقوة والامكان باعتبار نفسه وهو الفرد وغيره زوج تركيبي

## فصل في بيان الحق والصدق والذب عن اول الاقاويل في المقدمات

الحق يفهم منه الوجود في الاعيان مطلقا ويفهم منه الوجود الدائم ويفهم منه حال القول او العقد الذي يدل على حال الشئ في الخارج اذا كان مطابقا فنقول هذا قول حق وهذا اعتقاد حق فيكون الواجب الوجود هو الحق بذاته دائما والممكن الوجود حق بغيره باطل في نفسه فكل ما سوى الواجب الوجود الواحد باطل في نفسه واما الحق من قبل المطابقة فهو كالصادق الا انه صادق فيما احسب باعتبار نسبته الى الامر وحق باعتبار نسبة الامر اليه واحق الاقاويل ان يكون حقا ما كان صدقه دائما واحق ذلك ما كان صدقه اوليا ليس لعلة واول كل الاقاويل الصادقة الذي ينتهي اليه كل شئ في التحليل حتى انه يكون مقولا بالقوة او بالفعل في كل شئ يبين او يتبين به كما بينا في كتاب البرهان هو انه لا واسطة بين الايجاب والسلب وهذه الخاصة ليست من عوارض شئ الا من عوارض الوجود بما هو موجود لعمومه في كل موجود والسوفسطائي اذا انكر هذا فليس ينكره الا بلسانه معاندا او يكون قد عرض له شبهة في اشياء فسد عليه عنده فيها طرفا النقيض لغلط جرى عليه مثلا لانه لا يكون حصل له حال التناقض وشرائطه ثم ان تبكيت السوفسطائي وتنبيه المتحير ابدا انما هو في كل حال على الفيلسوف ويكون لا محالة بضرب من المحاورة ولا شك ان تلك المحاورة يكون ضربا من القياس الذي يلزم مقتضاه الا انه لا يكون في نفسه قياسا يلزم مقتضاه ولكن يكون قياسا بالقياس وذلك لان القياس الذي يلزم مقتضاه على وجهين قياس في نفسه وهو الذي يكون مقدمتاه صادقتين في انفسهما او لمن

لا يبعد ان يكون هذا آخر ما علقه المحشي [illegible] قلبه سيد احمد

[illegible]

عند العقلاء من النتيجة ويكون تاليفه تاليفا منتجا وقياس كل ما القياس هو ان يكون حال المقدمات كذلك عند المحاور حتى يسلم الشيء وان لم يكن صدقا وان كان صدقا لم يكن اعرف من النتيجة التي لا يسلمها فيتوقف عليه بيانه فصحيح مطلقا وعنده وبالجملة فقد كان القياس ما اذا سلمت مقدماته لزم منه شيء فيكون ذلك قياسا من حيث هو كذا ولكنه ليس يلزم ان يكون كل قياس قياسا يلزم مقتضاه لان مقتضاه يلزم اذا سلم فاذا لم يسلم كان قياسا لانه قد لزم فيه اذا وضع وسلم ذلك اللازم ولكن لما لم يسلم بعد لم يلزم مقتضاه فيكون القياس قياسا اعم من كونه قياسا يلزم مقتضاه وكونه قياسا يلزم مقتضاه هو ايضا على قسمين على ما علمت فالقياس الذي يلزم مقتضاه وكونه قياسا بحسب الامر في نفسه هو الذي مقدماته مسلمة في نفسها واقدم من النتيجة واما الذي هو بالقياس فالذي قد سلم المخاطب مقدماته فيلزمه النتيجة ومن العجائب ان السوفسطائي الذي غرضه المماراة يلجأ الى احد الامرين اما الى السكوت والاعراض واما الى الاعتراف لا محالة بانها والاعتراف بانها بينة عليه واما المتحير فلا يحل شبهه وذلك لان المتحير لا محالة انما وقع فيما وقع فيه اما لما يراه من مخالفة الافاضل الاكثرين ويشاهده من كون راي كل واحد منهم مقابلا للراي الاخر الذي يجده نظيره لا يقصر عنه فلا يجب عنده ان يكون احد القولين اولى بالصدق من الاخر واما لانه سمع من المذكورين المشهود لهم بالفضيلة اقاويل لا يقبلها عقله بالبديهة كقول من قال ان الشيء لا يمكنك ان تراه مرتين بل ولا مرة واحدة وان لا وجود لشيء في نفسه بل بالاضافة فاذا كان قائل مثل هذا القول مشهورا بالحكمة لم يكن بعيدا ان يتحير السامع لقوله واما لانه قد اجتمع عنده قياسات متقابلة النتائج ليس يقدر على ان يختار واحدا منها ويزيف الاخر فالفيلسوف يتدارك ما عرض لامثال هؤلاء

من وجهين احدهما حل ما وقع فيه من الشك والثاني التنبيه التام على انه

لا يمكن ان يكون بين النقيضين واسطة اما حلها وقع فيه فمن ذلك ان يعرف ان

الناس ليسوا ملائكة ومع ذلك فليس يجب ان يكونوا متكافئين في الاصابة ولا

يجب اذا كان واحد اكثر صوابا في شيء من آخر ان لا يكون الآخر اكثر صوابا منه في شيء

آخر وان يعرف ان اكثر المتفلسفين يتعلم المنطق وليس يستعمله بل يعود اخر الامر

فيه الى القريحة فيركبها ركوب الكمر من غير كف عنان وحد خطام وان من

الفضلاء من يرمز ايضا ويرمز ويقول الفاظا ظاهرها مستشنع او خطأ

وله فيها غرض خفي بل اكثر الحكماء بل الانبياء الذين لا يؤتون من جهة غلطا

او سهوا هذه وتيرتهم ويتهم فهذا ربما شغل قلبه من جهة ما استنكر من العلماء ثم

يعرف فنقول له انا اذا تكلمت فلا يخلو اما ان تقصد بلفظك نحو شيء من الاشياء

بعينه او لا تقصد فان قال اذا تكلمت لم اقصد شيئا فقد خرج هذا من جملة المسترشدين

المسترشدين المتحيرين وناقض الحال في نفسه وليس الكلام معه في هذا الضرب

من الكلام وان قال اذا تكلمت فهمت باللفظ كل شيء فقد خرج عن الاسترشاد

فان قال اذا تكلمت فهمت به شيئا بعينه او اشياء كثيرة معدودة محدودة فعلى

كل حال فقد جعل اللفظ دلالة على اشياء باعيانها لا مدخل في تلك الدلالة لغيرها

فان كانت تلك الكثرة تتفق في معنى واحد فقد دل ايضا على معنى واحد وان لم

يكن كذلك فالاسم مشترك ويمكن لا محالة ان يفرد لكل واحد من تلك الجملة اسما فيلا

يسلط عن مقام المسترشدين المتحيرين واذا كان الاسم دليلا على شيء واحد كالانسان

الانسان مثلا فالانسان اعني ما هو ماهية الانسان لا يدل عليه ذلك الاسم بوجه

من الوجوه فالذي يدل عليه اسم الانسان فان كان الانسان يدل على اللاانسان

فيكون لا محالة الانسان والحجر والزورق والفيل شيئا واحدا بل يدل على الابيض

والاسود والثقيل والخفيف وجميع ما هو خارج عما دل عليه اسم الانسان وكل حال
المفهوم من الالفاظ هذه فيلزم من هذا ان يكون كل شيء كل شيء وان يكون ولا شيء
من الاشياء نفسه وان لا يكون للكلام مفهوم ثم لا يخلو اما ان يكون هذا حكم
كل لفظ وحكم كل مدلول عليه باللفظ او يكون بعض هذه الاشياء هذا في الصفة
وبعضها بخلافها فان كان هذا في كل شيء فقد عرض ان لا خطاب ولا كلام بل
لا شبهة ولا حجة ايضا وان كان في بعض الاشياء فلا يتميز الموجبة من السالبة و
في بعضها لا يتميز فحيث يتميز يكون لا محالة ما يدل عليه بالانسان غير ما يدل عليه
باللاانسان وحيث لا يتميز مثلا كالابيض واللاابيض يكون مدلولهما واحدا فيكون
كل شيء هو لا ابيض فهو ابيض وكل شيء هو ابيض فهو لا ابيض والانسان اذا كان له
مفهوم متميز فان كان ابيض فهو ايضا اللاابيض الذي هو والابيض واحد والانسان
كذلك فيعرض مرة اخرى ان يكون الانسان واللاانسان غير متميزين فهذا وامثاله
قد نبه على التحير المسترشد فان يعرفنا ان الايجاب والسلب لا يجتمعان ولا يصدقان
معا وكذلك ايضا قد تبين له انهما لا يرتفعان ولا يكذبان معا فانه اذا كذبا معا
في شيء كان ذلك الشيء ليس بانسان مثلا وليس ايضا بلاانسان فيكون قد جمع
الشيء الذي هو اللاانسان وسالبه الذي هو لا لا انسان وقد بينا على بطلانه
فهذه الاشياء وما اشبهها مما لا يحتاج ان نطول فيه وكل الشبه المتقابلة
من قياسات المتحير يمكننا ان نهدم بها المتعنت فينبغي ان يكلف شروع النار
اذ النار واللانار واحد وان يولم ضربا اذ الوجع واللاوجع واحد وان يمنع الطعام
والشراب اذ الاكل والشرب وتركهما واحد فهذا المبدأ الذي نبينا عنه من كذبه
هو اول لمبادي البراهين ينفع وعلى الفيلسوف الاول ان يذب عنه ومبادي البراهين
تنفع في البراهين والبراهين تنفع في معرفة الاعراض الذاتية لموضوعاتها لكن معرفة

جوهر الموضوعات التي كان فيما سلف تعرف بالحد فقط فقد يلزم الفيلسوف
ههنا أن يحصل فيكون لهذا العلم الواحد أن يتكلم في الأمرين جميعا لكنه يشكل
على هذا أنه إن تكلم في هذا على سبيل التحديد والتصور فهو ذلك الذي يتكلم
فيه صاحب العلم الجزئي وإن تكلم فيها في التصديق صار الكلام فيها برهانيا فمن
أين هذه التي كانت موضوعات في علوم أخرى تصير عوارض في هذا العلم لأنها
أحوال تعرض للموجود وأقسام له فيكون ما لا يبرهن عليه في علم جزئي يبرهن عليه
ههنا وأيضا إذا لم يلتفت إلى علم آخر يبرهن عليه ههنا وأيضا إذا لم يلتفت إلى علم
آخر وقسم موضوع هذا العلم بنفسه إلى جوهر وعوارض تكون خاصة له فيكون
ذلك الجوهر الذي هو موضوع لعلم ما أو الجوهر مطلقا ليس موضوع هذا العلم
بل قسما من موضوعه فيكون ذلك نحو ما عرضنا الطبيعة موضوعه الذي هو
الموجود إن صار بتلك الجوهر دون شيء آخر طبيعته الموجود أن يقال بنفسه أو يكون
هو فإن الموجود طبيعة يصح حملها على كل شيء كان ذلك جوهرا أو غيره فإنه
ليس لأنه موجود هو جوهر أو جوهر ما أو موضوع ما على ما فهمت قبل هذا فيما
سلف ومع هذا كله فليس البحث عن مبادئ التصور والحد ولا تصوره ولا
البحث عن مبادئ البرهان برهانا حتى يصير البحثان بحثا واحدا

## المقالة الثانية فصل في تعريف الجوهر وأقسامه بقول كلي

فنقول إن الوجود للشيء قد يكون بالذات مثل وجود الإنسان وقد يكون بالعرض
مثل وجود أبيض والأمور التي بالعرض لا تحد فلنترك الآن ذلك ولنشتغل بالوجود
والوجود الذي بالذات فأول أقسام الموجودات بالذات هو الجوهر وذلك
لأن الموجود على قسمين أحدهما الموجود في شيء آخر وذلك الآخر متحصل القوام و
النوع في نفسه وجودا لا كوجود جزء منه من غير أن يصح مفارقته لذلك الشيء

وهو الموجود في موضوع والثاني الموجود من غير ان يكون في شيء من الاشياء بهذه
الصفة فلا يكون في موضوع البتة وهو الجوهر وان كان ما اشير اليه في القسمة
الاولى موجودا في موضوع فذلك الموضوع ايضا لا يخلو من احد هذين الوصفين
فان كان الموضوع جوهرا فقوام العرض في الجوهر وان لم يكن جوهرا كان ايضا
في موضوع ورجع البحث الى الابتداء واستحال الذهاب الى غير نهاية كما ستبين
في مثل هذا المعنى خاصة فيكون لا محالة اخره فيما ليس في موضوع فيكون في
جوهر فيكون الجوهر مقوم العرض موجودا وغير متقوم بالعرض فيكون
الجوهر هو المتقدم في الوجود واما انه هل يكون عرض في عرض
فليس بمستنكر فان السرعة في الحركة والاستقامة في الخط والشكل
للسطح في البسيط وايضا فان الاعراض تنسب الى الوحدة والكثرة وهذه كما
ستبين لك كلها اعراض والعرض وان كان في عرض فهما جميعا معا في موضوع و
الموضوع بالحقيقة هو الذي يقيمهما جميعا وهو قائم بنفسه ثم قد جوز كثير ممن
يدعي المعرفة ان يكون شيء واحد من الاشياء جوهرا وعرضا معا بالقياس الى
شيئين فقالوا ان الحرارة عرض في غير جسم النار لكنها في جملة النار ليست بعرض
لانها موجودة فيه كجزء وايضا ليس يجوز رفعها عن النار والنار باقية فاذن
وجودها في النار ليس وجود العرض فيها فاذا لم يكن وجودها وجود العرض
فيها فوجودها فيها وجود الجوهر وهذا غلط كبير وقد اشبعنا القول فيه
في اوائل المنطق وان لم يكن ذلك موضعه فانهم انما غلطوا من هنالك فنقول قد
علم فيما سلف ان بين المحل والموضوع فرقا وان الموضوع نعني به ما صار بنفسه
ونوعه قائما ثم صار سببا لان يقوم به شيء فيه ليس كجزء منه وان المحل
كل شيء يحله شيء فيصير بذلك الشيء بحال ما فلا يبعد ان يكون شيء موجودا في

في محل ويكون ذلك المحل لم يصر بنفسه نوعا تاما كاملا بالفعل بل انما تحصّل
قوامه من ذلك الذي حل وحده او مع شيء اخر او اشياء اخرى اجتمعت فصيرت
ذلك الشيء موجودا بالفعل وصيرته نوعا بنفسه وهذا الذي يحل هذا المحل
يكون لا محالة موجودا لا في موضوع وذلك لانه ليس يصلح ان يقال انه في شيء الا
الا في الجملة او في المحل وهو في الجملة كجزء وكان الموضوع ما يكون فيه الشيء وليس
كجزء منه وهو في المحل ليس كشيء حصل في شيء ذلك الشيء قائم بالفعل نوعا ثم يقيمه
الحال فيه بل هذا المحل جعلناه انما يتم له نوعيته اذا كانت نوعية تاما
او يصير له نوعية باجتماع اشيا حلته فيكون ذلك النوع فتبين ان بعض ما في
المحل ليس في موضوع واما اثبات هذا الشيء الذي هو في محل دون موضوع فلك
علينا الى حين واذا اثبتناه فهو الشيء الذي نخصه في مثل هذا الموضع باسم الصورة
وان كنا قد نقول لغيره ايضا صورة باشتراك الاسم واذا كان الموجود لا في موضوع
هو المسمى جوهرا فالصورة ايضا جوهر فاما المحل الذي لا يكون في محل اخر
فلا يكون في موضوع لا محالة لان كل موجود في موضوع فهو موجود في محل وليس
ينعكس فالمحل الحقيقي ايضا جوهر وهذا المجتمع ايضا جوهر وقد عرفت من الحدود
التي لواجب الوجود ان واجب الوجود لا يكون الا واحدا وان ذا الاجزاء والمكافئ
الوجود لا يكون واجب الوجود فمن هذا يعرف ان هذا المركب وهذه الاجزاء كلها
في انفسها ممكنة الوجود وان لها لا محالة سببا يوجب وجودها فنقول اولا ان
كل جوهر فاما ان يكون جسما واما ان يكون غير جسم فان كان غير جسم بل يكون
فاما ان يكون جزء جسم واما ان لا يكون جزء جسم بل يكون مفارقا للاجسام
بالجملة فان كان جزء جسم فاما ان يكون صورته واما ان يكون مادته وان كان
مفارقا ليس جزء جسم فاما ان يكون له علاقة تصرف ما في الاجسام بالتحريك

ويسمى نفسا او يكون ممتنعا عن المواد من كل جهة ويسمى عقلا ونحن نتكلم في اثبات كل واحد من هذه الاقسام

فصل في تحقيق الجوهر الجسماني وما يتركب منه

واول ذلك معرفة الجسم وتحقيق ماهيته اما بيان ان الجسم جوهر واحد متصل وليس مؤلفا من اجزاء لا تتجزى فقد فرغنا عنه واما تحقيقه وتعريفه فقد جرت العادة بان يقال ان الجسم جوهر طويل عريض عميق فيجب ان ينظر في كيفية ذلك لكن كل واحد من الفاظ الطول والعرض والعمق يفهم منه اشياء مختلفة فتارة يقال طول للخط كيف كان وتارة يقال طول لاعظم الخطين المحيطين بالسطح مقدارا وتارة يقال طول لاعظم الابعاد الممتدة المتقاطعة كيف كانت خطا او غير خط وتارة يقال طول للبعد المفروض بين الراس ومقابله من القدم او الذنب من الحيوان واما العرض فيقال للسطح نفسه ويقال لانقص البعدين مقدارا ويقال للبعد الواصل بين اليمين واليسار والعمق ايضا قد يقال للحجم مثل البعد الواصل بين السطحين وقد يقال لما اخذ ابتداؤه من فوق حتى انتهى الى اسفل يسمى سمكا وهذه هي الوجوه المشهورة في هذا وليس يجب ان يكون في كل جسم خط بالفعل فان الكرة ليس فيها خط بالفعل البتة ولا يتعين فيها المحور ما لم يتحرك وليس من شرط الكرة في ان تصير جسما ان يكون متحركا حتى يتعين فيه محور او خط آخر فانه يتحقق جسما بما يتحقق الجسمية ثم يعرض لها او يلزمه الحركة وايضا الجسم ليس يجب ان يكون فيه من حيث هو جسم سطح فانه انما يجب فيه من حيث يكون متناهيا وليس يحتاج في تحقيقه جسما وفي معرفتنا اياه جسما الى ان يكون متناهيا بل التناهي عارض لازم له ولذلك لا يحتاج الى تصوره للجسم حين يتصور الجسم ومن تصور جسما غير متناه لم يتصور جسما لا جسما ولا يتصور عدم التناهي للمتصور جسما لكنه لخطاء كمن قال ان الجسم اله فقد اخطأ في التصديق ولم يخطأ في التصور

فصل في معنى الطول والعرض والعمق

بسيطين وهما الموضوع والمحمول ثم ان كان لابد للجسم في تحققه جسما ان يكون له
سطح فقد يكون جسم يحيط به سطح واحد وليس ايضا من شرط الجسم في ان يكون
جسما ان يكون له ابعاد متفاضلة فان المكعب ايضا جسم مع احاطة بحدود ستة
ومع ذلك ليس فيه ابعاد متفاضلة حتى يكون له طول وعرض وعمق باحد المعاني
ولا ايضا يتعلق كونه جسما بان يكون موضوعا تحت السماء حتى يعرض له الجهات
لاجل جهات العالم فيكون له طول وعرض وعمق بمعنى آخر وان كان لابد من ان
يكون اما سماء واما في سماء فتبين من هذا انه ليس يجب ان يكون في الجسم ثلثة
ابعاد بالفعل على الوجوه المفهومة من الابعاد الثلثة حتى يكون جسما بالفعل فاذا
كان الامر على هذا فكيف يمكننا ان نضطر انفسنا الى فرض ابعاد ثلثة بالفعل
موجودة في الجسم حتى يكون جسما بل معنى هذا الرسم للجسم ان الجسم هو الجوهر
الذي يمكنك ان تفرض فيه بعدا كيف شئت ابتداء فيكون ذلك المبتدأ هو
الطول ثم يمكنك ان تفرض ايضا بعدا آخر مقاطعا لذلك البعد على قوائم
فيكون ذلك البعد الثاني هو العرض ويمكنك ان تفرض فيه بعدا ثالثا
مقاطعا لهذين البعدين على قوائم يتلاقى الثلثة على موضع واحد ولا
يمكنك ان تفرض بعدا عموديا بهذه الصفة غير هذه الثلثة وكون الجسم بهذه الصفة
هو الذي يشار لاجله الى الجسم بانه طويل عريض عميق كما يقال ان الجسم هو
المنقسم في جميع الابعاد وليس يعني به انه منقسم بالفعل مفروغ عنه بل على
انه من شانه ان يفرض فيه هذا القسم فهكذا يجب ان يعرف الجسم وهو انه
الجوهر الذي له صورة بها هو ما هو ثم سائر الابعاد المفروضة فيه
بين نهاياته ونهاياته ايضا واشكاله واوضاعه ليست مقومة له بل هي تابعة لجوهره
وربما لزم بعض الاجسام شيء منها او كلها وربما لم يلزم بعض الاجسام شيء

منها او بعضها ولو انك اخذت شمعة فشكلتها بشكل فرض لها ابعاد بالفعل بين
تلك النهايات معدودة مقدرة محدودة ثم اذا غيرت ذلك الشكل لم يبق شيء منها
بالفعل واحدا بالشخص بل بطل وبذلك القدر بل حدثت ابعاد اخرى مخالفة
لتلك بالعدد فهذه الابعاد هي التي من باب الكم فان اتفق ان كان جسما كالفلك
مثلا يلزمه ابعاد واحدة فليس ذلك له بما هو جسم بل لطبيعة اخرى حافظة
لكمالاته الثانية فالجسمية بالحقيقة صورة الاتصال القابل لما قلناه من فرض
الابعاد الثلثة وهذا المعنى غير المقدار وغير الجسمية التعليمية فان هذا الجسم
من حيث له هذه الصورة لا يخالف جسما آخر بانه اكبر او اصغر ولا يناسبه بانه
مساو او معدود به او عاد له او مشارك او مباين فانما ذلك له من حيث هو مقدر
ومن حيث جزء منه يعده وهذا الاعتبار له غير اعتبار الجسمية التي ذكرناه وهذه
اشياء قد شرحناها لك على وجه ابسط في موضع يحتاج ان تستعين به ولهذا ما يكون
الجسم الواحد يتخلخل ويتكاثف بالتسخين والتبريد فيختلف مقداره وجسميته
التي ذكرناها لا تتغير فالجسم الطبيعي جوهر بهذه الصفة واما قولنا الجسم التعليمي
فاما ان يقصد به صورة هذا من حيث هو محدد مقدر ماخوذة في النفس ليس
في الوجود او يقصد به مقدار ما ذو اتصال ايضا بهذه الصفة من حيث له اتصال
محدود مقدر كان في نفس او في مادة فالجسم التعليمي كانه عارض في ذاته لهذا
الذي بيناه والسطح نهايته والخط نهاية نهايته وسنوضح القول فيما بعد وفي
نظر في ان الاتصال كيف يكون لها وكيف يكون للجسم الطبيعي فنقول ولا ان من طباع
الاجسام ان ينقسم ولا يكفي في اثبات ذلك المشاهدة فان لقائل ان يقول
ان الاجسام المشاهدة ليس شيء منها هو جسم واحد بل هو مؤلف من
اجسام وان الاجسام الوحدانية غير محسوسة وانها لا يمكن ان ينقسم بوجه من

الوجوه وقد تكلمنا على ابطال هذا بالبيانات الطبيعية وخصوصا على اسهل الثلاثة
فنقول ليس يلزمنا ابطال المذهب نقضا وهو مذهب يخالف فيها
بالاشكال فان قال قائل ان طبايعها وان اشكالها متشاكلة فحينئذ يجب ان نبطل
مذهبه ورايه بما اقول فنقول ان نجعل اصغر الاجسام التي لا تنقسم لا بالقوة
ولا بالفعل حتى كان كالنقطة جملة فان ذلك الجسم يكون لا محالة بحكم النقطة في
امتناع تاليف الجسم المحسوس عنه وان لم يكن كذلك بل كان في ذاته بحيث يمكن ان
يفرد منه قسم عن قسم لكنه ليس يطيع الفصل المفرق بين القسمين اللذين يمكن
فرضهما فيه توهما فنقول لا يخلو اما ان يكون حال ما بين القسم والقسم كحال
ما بين الجزء والجزء فان الجزئين لا يلتئمان وان القسمين لا يفترقان لامر الطبيعة
الشيء وجوهره او لسبب من خارج عن الطبيعة والجوهر فان كان سببا من خارج
عن الطبيعة والجوهر فاما ان يكون سببا يتقوم به الطبيعة والجوهر بالفعل كالصورة
للمادة والمحل للعرض او سببا لا يتقوم به فان كان سببا لا يتقوم به جاز من حيث
الطبيعة والجوهر ان يكون بينهما التباعد عن افتراق وانفراد وعن التئام فتكون
هذه الطبيعة الجسمية باعتبار نفسها قابلة للانقسام وانما لا ينقسم لسبب من
خارج وهذا القدر يكفينا فيما نحن بسبيله واما ان كان ذلك السبب يتقوم
به كل واحد من الاجزاء اما تقوما داخلا في طبيعته وماهيته او تقوما في وجوده
بالفعل غير داخل في ماهيته فتختلفا مع عرض اول ذلك ان هذه الاجسام مختلفة
الجواهر وهؤلاء لا يقولون به وثانيا ان طبيعة الجسمية التي لها لا يكون يستحيل
عليها ذلك وانما يستحيل ذلك عليها من حيث صورة تنوعها ونحن لا نمنع ذلك
ويجوز ان يقارن الجسمية شيء يجعل ذلك الجسم قائما نوعا لا يقبل القسمة
ولا الاتصال بغيره وهذا قولنا في الفلك والذي يحتاج فيه ههنا هو ان يكون

الجسمية لا يمنع ذلك فيما طبيعته الجسمية فنقول اولا قد تحققنا ان الجسمية من حيث
جسمية ليست غير قابلة للانقسام ففي كل طباع الجسمية ان تقبل الانقسام فظاهر
من هذا ان صورة الجسم والابعاد قائمة في شيء وذلك ان هذه الابعاد هي باعيانها
انفسها او شيء يعرض له الاتصال على ما حققناه وليست شيئا يعرض له الاتصال
فان لفظ الابعاد اسم لنفس الكميات المتصلة لا للاشياء التي عرض لها الاتصال والشيء
الذي هو الاتصال بنفسه او المتصل بذاته يستحيل ان يبقى هو بعينه وقد بطل
الاتصال وكل اتصال بعد فاذا انفصل بطل ذلك البعد وحصل بعدان آخران
وكذلك اذا حدث اتصال اعني الاتصال بالمعنى الذي هو فصل لا عرض وقد
بيناه في موضع آخر فقد حدث بعد آخر وبطل كل واحد مما كان خاصته ففي
الاجسام اذن شيء موضوع للاتصال والانفصال ولما يعرض للاتصال من المقادير
المحدودة وايضا فان الجسم من حيث هو جسم له صورة الجسمية فهو شيء بالفعل
ومن حيث هو مستعد اي استعداد شئت فهو بالقوة ولا يكون الشيء من حيث هو
بالقوة شيئا هو من حيث هو بالفعل شيئا آخر فيكون القوة للجسم لا من حيث
له بالفعل صورة الجسم يقارن شيئا آخر غير الذي هو صورة فيكون الجسم جوهرا
مركبا من شيء عنه له القوة ومن شيء عنه له الفعل فالذي له به الفعل هو صورته
والذي عنه له القوة هي مادته وهو الهيولى ولسائل ان يسأل فيقول فالهيولى
ايضا مركبة وذلك لانها في نفسها هيولى وجوهر بالفعل وهي مستعدة ايضا
فنقول ان جوهر الهيولى وكونها بالفعل هيولى ليس شيئا آخر الا انه جوهر مستعد
لكذا والجوهرية التي لها ليس يجعلها بالفعل شيئا من الاشياء بل يعدها لان يكون
بالفعل شيئا بالصورة وليس معنى جوهريتها الا انها امر ليس في موضوع بل
فالاثبات ههنا هو انه امر واما انه ليس في موضوع فهو سلب وانه امر ليس يلزم

منه شيئاً معيناً بالفعل لان هذا عام ولا يصير الشيء بالفعل شيئاً الا امراً عاماً ما
لم يكن له فصل يخصه وفصله انه مستعد لكل شيء تصوريته التي تظن انها انه
مستعد قابل فاذن ليس ههنا حقيقة للهيولى يكون بها بالفعل وحقيقة
اخرى للقوة الا ان يطرء عليه حقيقة من خارج فيصير بذلك بالفعل ويكون
في نفسها واعتبار وجود ذاتها بالقوة وهذه الحقيقة هي الصورة ونسبة
الهيولى الى هذين المعنيين اشبه بنسبة البسيط الى ما هو جنس و
فصل من نسبة المركب الى ما هو هيولى وصورة فقد بان من هذا ان صورة
الجسمية من حيث هو صورة الجسمية محتاجة الى مادة ولا بسائط الصور
الجسمية في نفسها من حيث هي صورة جسمية لا تختلف فانها طبيعة واحدة
بسيطة ليس يجوز ان يتنوع بفصول يدخل عليها بما هي جسمية فان دخلتها
فصول يكون امور انضاف اليها من خارج ويكون ايضاً احد الصور المقارنة
للمادة ولا يكون حكمها معها حكم الفصول الحقيقية وبيان هذا هو ان الجسمية
اذا خالفت جسمية الاخرى فيكون لاجل ان هذه حارة وتلك باردة او هذه
لها طبيعة فلكية وتلك لها طبيعة ارضية وليس هذا كالمقدار الذي ليس هو
في نفسه شيئاً محصلاً ما لم يتنوع بان يكون خطاً او سطحاً او جسماً وكالعدد
الذي ليس هو شيئاً محصلاً ما لم يتنوع اثنين وثلثة واربعة ثم اذا تحصل لم
يحصل بان يضاف اليه شيء من خارج وتكون الطبيعة الجنسية كالمقدارية او
العددية وجدت طبيعة قائمة ثم يضاف اليها طبيعة اخرى فتتنوع
بها بل تكون طبيعة الاثنينية بنفسها هي العددية التي تحمل على الاثنينية و
تختص بها والطولية بنفسها هي المقدارية التي تحمل عليها وتختص بها واما
ههنا فلا يكون كذلك بل الجسمية اذا اضيف اليها صورة اخرى لا يكون تلك

دالة على ان الفصول النوعية المنوعة للجسم الى الانواع يكون تلك الفصول امور اضيفت اليها من خارج ذاتها وما يختلف الخارجات دون الفصول لا يختلف حقيقته الا بالعرض سبحان

الصورة التي نظن فصل الجسمية باجتماعها جسمية بل يكون للجسمية لاحدها
محصلة في نفسها متحققة فانا نعني ههنا بالجسمية الذي كالصورة لا الذي
كالجنس وقد عرفنا الفرق بينهما في كتاب البرهان وسياتيك ههنا ايضاح
بيان لذلك على انك قد تحققت فيما سلف الفرق بينهما فما كان كالمقدار
يجوز ان يكون انواعه مختلفة بامور لها في ذاتها والمقدار المطلق لا يكون
له في ذاته شيء منها وذلك لان المقدار المطلق لا يتحصل له ذات متقررة الا ان
يكون خطا او سطحا فاذا تحصل خطا او سطحا فان يكون الخط لذاته يخالف السطح
لفصل هو محصل لطبيعة المقدارية خطا او سطحا واما الجسمية التي تكلم فيها
فهي في نفسها طبيعة محصلة ليس تحصل نوعيتها بشيء ينضم اليها حتى لو توهمنا
لم ينضم الى الجسمية معنى بل ثبتت جسمية لم يمكن ان تكون متحصلة في نفسها
الا مادية واتصال فقط وكذا اذا توهمنا مع الاتصال شيئا آخر فليس لان الاتصال
نفسه لا يتحصل لنا الا اذا ضم اليه وقرن به بل يجري مجرى ان الاتصال لا يوجد
بالفعل وحده وليس ان لا يوجد الشيء بالفعل موجودا هو ان لا يتحصل طبيعته فان
البياض والسواد كل شيء منهما محصل الطبيعة متخصصا تخصيصه للذي
هو في ذاته ثم لا يجوز ان يوجد بالفعل الا في مادة واما المقدار مطلقا فليس له
ان يتحصل طبيعته مشارا اليها الا ان يجعل بالفصل خطا او سطحا حتى يصير جائزا ان
يوجد لان المقدار يجوز ان يوجد مقدارا ثم يتبعه ان يكون خطا او سطحا على
سبيل ان الشيء لا يوجد المرء دونه بالفعل وان كان يحصل الذات فان هذا
ليس كذا بل الجسمية تتصور انها وجدت بالاسباب التي لها ان توجد بها وفيها
وهي جسمية فقط بلا زيادة والمقدار لا يتصور انه وجد بالاسباب التي لها ان يوجد
بها وفيها وهو مقدار فقط بلا زيادة فذلك المقدار لذاته محتاج الى فصل حتى

يوجد

يوجد شيئا متحصلا وتلك الفصول ذاتيات لا تخرجه الى ان يصير لحصولها غير المقدار فيجوز ان يكون المقدار يخالف المقدار في مرتبة الذات واما صورة الجسمية من حيث هي جسمية فهي طبيعة واحدة بسيطة متحصلة لا اختلاف فيها ولا يخالف مجرد صورة جسمية لمجرد صورة جسمية بفصل داخل في الجسمية وما يلحقها انما يلحقها على انها شيء خارج عن طبيعتها فلا يجوز اذن ان تكون جسمية محتاجة الى مادة وجسمية غير محتاجة الى مادة واللواحق الخارجية لا تغنيها عن الحاجة الى المادة بوجه من الوجوه لان الحاجة الى المادة انما تكون للجسمية ولكل ذي مادة لاجل ذاته والجسمية من حيث هي جسمية لا من حيث هي جسمية مع لاحق فقد بان ان الاجسام مؤلفة من مادة وصورة

## فصل ٣ في ان المادة الجسمانية لا تتعرى عن الصورة

ونقول الان ان هذه المادة الجسمانية يستحيل ان يوجد بالفعل متعرية عن الصورة ومما يوضح ذلك بسرعة انا بينا ان كل وجود يوجد فيه شيء بالفعل متحصل قائم وايضا استعداد لقبول شيء آخر فذلك الوجود مركب من مادة وصورة والمادة الاخيرة غير مركبة من مادة وصورة وايضا انها ان فارقت الصورة الجسمية فلا يخلو اما ان يكون لها وضع وحيز في الوجود الذي لها حينئذ او لا يكون فان كان لها وضع وحيز وكان يمكن ان ينقسم فهي لا محالة ذات مقدار وقد فرض لا مقدار لها وان لم يمكن ان ينقسم ولها وضع فهي لا محالة نقطة ويمكن ان ينتهي اليها خط ولا يجوز ان يكون منفردة الذات متحيزة على ما علمت في مواضع واما ان كان هذا الجوهر لا وضع له ولا اليه اشارة بل هو كالجواهر المعقولة لم يخل اما ان يحل فيه البعد المتحصل باسره دفعة او يتحرك هو الى كمال مقداره متحركا على الاتصال فان حل فيه المقدار دفعة وحصل لا محالة مع تقدره في حيز مخصوص فيكون قد صادف المقدار مختصا بحيز والا لم يكن حيز

اولى به من حيز فقد صار للمقدار حيث انضاف اليه فيكون لا محالة قد صار في

الحيز الذي هو فيه فيكون ذلك الجوهر متحيزاً الا انه عسى ان لا يكون محسوساً

وقد فرض غير متحيز البتة هذا خلف ولا يجوز ان يكون التحيز قد حصل له بعد تقدم حصول

المقدار لان المقدار وافاه وليس هو في حيز كان المقدار يقترن به لا في حيز و

لم يكن يوافيه في حيز مخصوص من الاحياز المختلفة المحتملة فيكون لا محالة

وهذا محال او يكون في كل حيز يمكن ان يكون له فلا يخصص بعضه وهذا محال و

يظهر ظهوراً اكثر في توهمنا هيولى مدرة بما تجردت ثم حصل فيها صورة تلك

المدرة فلا يجوز ان يحصل فيها وليست في حيز ولا يجوز ان يكون تلك المدرة

يحصل في حيز هو بالقوة حيز طبيعي للمدرة فان المدرية لا يجعلها شاغلة لكل

حيز لو جعلها ولا يجعل اولى بجهة من حيز دون جهة ولا يجوز ان يوجد لا في جهة

مخصوصة من جملة الحيز ولا يجوز ان يحصل في جهة مخصوصة ولا يخصص

بها من الاحوال اذ ليس الا اقتران صورة بمادة وذلك مشترك الاحتمال للحصول

في اي جهة كانت من الجهات الطبيعية لاجزاء الارض وقد علمت ان مثل هذا

الحصول في جهة من الحيز انما يكون بسبب وقوعها القريب منه بعينه

فاستحقت ذلك القرب لخاصة الى ذلك المكان بعينه بالحركة المستقيمة

او حدوث في الابتداء هناك وبذلك القرب او وقوعه فيه بنقل ناقل او

تخصص ما اشبع الكلام في هذا فالهيولى التي للمدرة لا تختص بعد

التجريد ثم ليس صورة المدرية بجهة الا ان يكون لها مع التجريد مناسبة مع

تلك الجهة لتلك المناسبة لا لنفس كونها هيولى ولا لنفس اكتسابها الصورة ثانياً

تخصصت بها وتلك المناسبة وضع ما وكذلك ان كان قبول المقدار

بكالمراد فيعتبر بل على الانبساط وعلى نحو ما من شأنه ان ينبسط فله جهات و

وكلها الجهات موذو وضع فيكون ذلك الجوهر ذا وضع وحيز وقبل لا وضع

له ولا حيز وهف والذي اوجب هذا كله فرضنا انه يفارق الصورة الجسمية

فيمتنع ان يوجد بالفعل الا متقوما بالصورة الجسمية وكيف يكون ذات

لا جزء لها في القوة ولا في الفعل يقبل الكم فتبين ان المادة لا تبقى مفارقة وايضا

فانها لا تخلو اما ان يكون وجودها وجود قابل فيكون دائما قابل الشيء لا يعرى

عن قبوله لها واما ان يكون لها وجود خاص متقوم ثم يلحق به انه يقبل فيكون

بوجودها الخاص المتقوم غير ذي كم وقد قام غير ذي كم وغير ذي حيز فيكون

المقدار الجسماني هو الذي عرض وصير ذاته بحيث لها بالقوة اجزاء بعد ما انه

لذاته متقوم جوهر في نفسه غير ذي حيز ولا كم ولا قبول قسمة فان كان وجود

الخاص الذي يتقوم به لا يبقى عند التكثر اصلا فيكون ما هو متقوم بانه لا جزء

له ولا ينقسم بالوهم والفرض يعرض له ان تبطل عنه ما يتقوم به بالفعل لورود

عارض عليه وان كانت تلك الوحدانية لا ما يتقوم به هو بل لامر آخر ويكون ما

قوله وان كانت آه يعني ان لم يبطل جزؤه الخاص وحقيقته بالتكثر التجزي لكن اطلاقه التي كانت بها عدم الانقسام

فرضنا وجودا خاصا له ليس وجودا خاصا يقوم به فيكون حينئذ للمادة

صورة عارضة بها يكون غير واحدة بالقوة فيكون بين الامرين شيء مشترك

هو القابل للامرين من شانه ان يصير مرة وليس في قوته ان ينقسم ومرة اخرى في

قوته ان ينقسم اعني القوة القريبة التي لا واسطة لها فلنفرض الان هذا الجوهر

قوله فلنفرض الان آه لما لزم من تكثره مفارقة

قد صار بالفعل اثنين وكل واحد منهما بالعدد غير الآخر وحكمنا انه يفارق

الصورة الجسمانية فليفارق في كل واحد منهما الصورة الجسمانية فيبقى

كل واحد منهما جوهرا واحدا بالقوة والفعل ولنفرضه بعينه لم ينقسم لا

قوله [illegible] الصورة بعينه آه لقائل ان يقول [illegible]

انه زايل عنه الصورة الجسمانية فبقي جوهرا واحدا بالقوة والفعل فلا يخلو

اما ان يكون بعينه هذا الذي بقي جوهرا وهو غير جسم هو بعينه مثل الذي

هوجزوه الذي بقي كذلك مجردا او بخالفه فان خالفه فلا يخلوا اما ان يكون لان هذا بقي وذلك عدم او بالعكس او يكون كلاهما قد بقيا ولكن يختص بهذا كيفية او صورة لا يوجد ان الا لذلك او يختلفان بالتفاوت بعد الاتفاق في المقدار او الكيفية او غير ذلك فان بقي احدهما وعدم الاخر والطبيعة واحدة متشابهة وانما اعدم احدهما رفع الصورة الجسمانية فيجب ان يعدم الاخر لذلك وان يخص هذا كيفية والطبيعة واحدة ولم يحدث حالة الا مفارقة الصورة الجسمانية لم يحدث مع هذه الحالة الا ما يلزم هذه الحالة فيجب ان يكون حال الاخر كذلك فان قيل ان الاولين وهما اثنان متحدان فيصيران واحدا فنقول ومحال ان يتحد جوهران لانهما ان اتحدا واحدهما معدوم والاخر موجود فالمعدوم كيف يتحد بالموجود وان عدما جميعا بالاتحاد وحدث شيء ثالث منهما فانهما غير متحدين بل فاسدان وبينهما وبين الثالث مادة مشتركة وكلامنا في نفس المادة لا في شيء ذي مادة واما ان اختلفا بالتفاوت في المقدار او غير ذلك فيجب ان يكونا وليس لهما صورة جسمانية لهما صورة مقدارية وهذا خلف واما ان لا يختلفا بوجه من الوجوه فيكون حكم الشيء لو لم ينفصل عنه ما هو غيره هو حكمه بعينه وقد انفصل منه غيره وحكمه مع غيره وحده من كل جهة حكما واحدا فهذا يعني ان يكون حكم بعض الموضوع وحكم كله واحدا من كل جهة اعني ان يكون لو كان الشيء لم ينقص بان يوخذ منه شيء كما هو اذا اخذ منه شيء وحكمه ولم يضف اليه شيء حكمه وقد اضيف اليه شيء وبالجملة كل شيء يجوز في وقت من الاوقات ان يصير اثنين ففي طباع ذاته استعداد للانفسام لا يجوز ان يفارقه وربما يمنع عنه لعارض غريب جدا الذات وذلك الاستعداد محال الا بمقارنة المقدار الذات فبقي ان المادة لا تتعرى عن الصورة الجسمية ولان هذا الجوهر انما صار كما مقداريا بحلول ليس لهم بذاته

فليس يجب ان يختص ذاته بقبول قطر بعينه دون قطر وقدر دون قدر وان كانت
الصورة الجسمية واحدة ونسبتها الى ما هو غير متحيز ولا متكمم في ذاته بل انما يتحيز ويتكمم
بغيره الى اي مقدار يكون وجوده نسبة واحدة والا فله مقدار في ذاته يطابق
ما يساويه دون ما يفضل عليه فتبين من هذا انه يمكن ان تصغر المادة بالتكاثف
وتكبر بالتخلخل وهذا محسوس بل يجب ان يكون تعين المقدار عليها بسبب
يقتضي في الوجود ذلك المقدار دون غيره وذلك السبب لا يخلو اما ان يكون احدى الصور
والاعراض التي تكون في المادة او سببا من خارج فان كان سببا من خارج فاما
ان يفيد ذلك المقدار المقدر بتوسط امر آخر او بسبب استعداد خاص فيكون حكم
هذا وحكم القسم الاول واحدا يرجع الى ان الاجسام لاختلاف احوالها تختلف
مقاديرها واما ان لا يكون لافادته بسبب ذلك وتوسط فيكون الاجسام
متساوية الاستحقاق للكم ومتساوية الاحجام وهذا كذب فمع ذلك المفارق
فليس يجب ان يصدر عن ذلك السبب حجم بعينه دون حجم الا لامر واعني بذلك
الامر شرطا ينضاف الى المادة به يستحق المقدار المعين لا لنفس كونها مادة
ولا ايضا لكونها مادة لها صورة الجسمية بل يكون للمادة شيء لاجله يستحق ان
يصورها المصور بذلك الحجم والكمية ويجوز ان تختلف بالنوع مطلقا ويجوز ان
تختلف بالاشد والاضعف ليس بالنوع مطلقا وان كان الاشد والاضعف قد
يقاربها الاختلاف في النوع لكن بين الاختلاف مطلقا وبين الاختلاف بالاشد
والاضعف مخالفة معلومة عند المحصلين فقد علم ان الهيولى قد تتهيأ بعينها
لمقادير مختلفة وهذا ايضا مبدأ للطبيعيات وايضا فان كل جسم يختص لا محالة بحيز
من الاحياز وليس له الحيز الخاص به بما هو جسم والا لكان كل كذلك فهو اذن يختص
به لصورة ما في ذاته وهذا بين وايضا فانه اما ان يكون غير قابل للتشكلات

في اثبات التخلخل والتكاثف على سبيل التحقيق

في اثبات الصور النوعية من طريق التحيز

والتفصيلات فيكون بصورة ما، وكذلك لأنها هو جسم قابل له إما أن يكون قابلا لها بسهولة أو بعسر، وكيف ما كان فهو على إحدى الصور المذكورة في الطبيعيات، فإن المادة الجسمية لا توجد مفارقة للصورة، فالمادة إذن إنما تقوم بالفعل بالصورة، فإذن المادة إذا جردت في الوهم فقد فعل بها ما لا يثبت معه في الوجود.

## فصل في تقدم الصورة على المادة في مرتبة الوجود

فقد صح أن المادة الجسمانية إنما تقوم بالفعل عند وجود الصورة، وأيضا فإن الصورة المادية ليست توجد مفارقة للمادة، فلا تخلو إما أن يكون بينهما علاقة المضاف، فلا يعقل ماهية كل واحد منهما إلا معقولة بالقياس إلى الآخر، وليس كذلك، فإنا نعقل كثيرا من الصور الجسمانية ونحتاج إلى تكلف شديد حتى نثبت أن لها مادة، وكذلك هذه المادة نعقلها جوهرا مستعدا، ولا يلزم في البيان أن ما يستعد له يجب أن يكون فيه شيء بالفعل إلا بعد نظر، ولم يتعين لنا بعد ذلك أن ما تستعد له هو ماذا إلا بعد بيان. ثم إن الإضافة إن كانت لكل منهما فيما يقتضيه من ذاتيهما، بل مما يعرض لهما من إضافة ولو ثبت، وقد عرفت كيف هذا، وأيضا فإن العلاقة الحاصلة بين المادة وبين الصورة من حيث هي موجودة، والاستعداد لا يجعل أمرا مع شيء هو موجود لا محالة وإن كان يجوز ذلك، ولا يخلو إما أن تكون العلاقة بينهما علاقة ما بين العلة والمعلول، وإما أن يكون العلاقة بينهما علاقة أمرين متكافئين في الوجود ليس أحدهما علة للآخر ولا معلولا للآخر، ثم بينهما هذه العلاقة اللزومية، فلا يجوز أن يكون رفع أحدهما علة لرفع الآخر من حيث هو ذات، بل يكون أمرا معه حتى يكون رفعا لا يخلو عن أن يكون مع رفع الآخر لا رفعا موجبا، فإن كان قد عرفت الفرق بين الوجهين، فقد عرفت أن الشيء الذي رفعه علة لرفع شيء آخر فهو علته، فقد بان لك هذا قبل في مواضع على التفصيل وستزداد إيضاحا في خلال ما نفهمه، وأما الأمر فلعلك ههنا تعرف بيان يقال في الشيء أنه مع شيئين

لها قبول للصورة واما خاصية كل صورة بما هي بخاصيتها فيكون علة وجود
كل صورة بخاصيتها هي الشيء الخارج ولا يكون المادة في تلك الصورة موجودة
وجودها بتلك الخاصية فيكون لا صنع للمادة في خصوصيته وجود كل صورة الا
انها لا بد منها في ان يوجد الصورة فيها وهذه خاصية العلة القابلية فينبغي
لها القبول فقط فقد بطل ان تكون المادة علة للصورة بوجه من الوجوه فقد
بقي ان تكون الصورة وحدها هي التي بها يجب وجود المادة ولننظر هل يمكن ان
يكون وجود الصورة وحدها هي التي بها يجب وجود المادة فنقول اما الصورة
التي لا تفارق فيها مادتها فذلك بجائز فيها واما الصورة التي تفارق المادة و
تبقى المادة موجودة بصورة اخرى فلا يجوز ذلك فيها وذلك لان هذه الصورة
لو كانت وحدها بذاتها علة لكانت المادة تعدم بعدمها وتكون للصورة
المستأنفة مادة اخرى يوجد عنها ولكان تلك المادة حادثة ولكان يحتاج
لها الى مادة اخرى فيجب اذن ان يكون علة وجود المادة شيئا مع الصورة حتى تكون
المادة انما يفيض وجودها عن ذلك الشيء لكن يستحيل ان يكمل فيضانه عنه
بلا صورة البتة بل انما يتم الامر بهما جميعا فتكون المادة في وجودها بذلك الشيء
وصورة كيف كانت بصيد عنها فلا تعدم بعدم الصورة اذ الصورة لا يبقى الا
الا صورة اخرى تتصل مع العلة التي عنها مبدأ وجود المادة ما كان يتصل به الصورة
الاولى ثم ان هذا الثاني يشارك الاول في انه صورة ويشاركه في انه يعاون
على اقامة هذه المادة وبما يخالفه يجعل المادة بالفعل جوهرا غير الجوهر الذي
كان يفعله الاول وكثير من الامور الموجودة انما يتم بوجود شيئين فان الاضاءة والاظلال
انما تحصل من شيء ومن كيفية لا بعينها يجعل الجسم المستنير قابلا للاستضاءة
من الشعاع ولا ينعكس ثم تكون تلك الكيفية تقيم الشعاع على خاصية غير الخاصية

التي تقيم كيفية اخرى من الالوان ويجب ان لا ينافى فيما افظنا من نفوذ الشعاع و
وانعكاسه بعد انك بالغرض حسبه ولا يبعد اذا تاملت ان تحلها امثلة اشد
موافقة ولا حرج ان لا نجد ايضا مثالا فانه ليس يجب ان يكون لكل شىء مثال
لقائل ان يقول انه ان كان تعلق المادة بذلك الشىء وبصورة فيكون مجموعهما
كالعلة لها واذا بطلت الصورة بطل هذا المجموع الذى هو العلة فوجب ان يبطل
المعلول فنقول انه ليس تعلق المادة بذلك الشىء وبالصورة من حيث الصورة
صورة معينة بالنوع بل من حيث هى صورة وهذا المجموع ليس الشىء فانه يكون
دائما موجودا بذلك الشىء والصورة من حيث هى صورة لم يكن المادة ولو
بطلت الصورة الاولى لكن بسبب الثانى لكان يكون ذلك الشىء المفارق قد
فلا يكون الشىء الذى هو والصورة من حيث هو صورة فكان يستحيل ان يفيض
عن ذلك الشىء وجود المادة اذ هو وحده بلا شريك وشريطة ولكن لقائل
ان يقول ان مجموع تلك العلة والصورة ليس واحدا بالعدد بل هو واحد
بالمعنى العام لا يكون علة للواحد بالعدد ولمثل طبيعة المادة فانها واحدة بالعدد
فنقول انا لا نمنع ان يكون الواحد بالمعنى العام المستحفظ وحدته بواحد
بالعدد وهناك فان الواحد بالنوع مستحفظ بواحد بالعدد هو المفارق
فيكون ذلك الشىء يوجب المادة ولا يتم ايجابها الا باحد الامور يقارنها كانت
واما ماهية الشىء فستعلم بعد فالصور اما صور لا يفارقها المادة واما
صور يفارقها المادة ولا تخلو المادة عن مثلها فالصور التى تفارق المادة
الى عاقب فان معقبها فيها استبقاء تعقب تلك الصورة فيكون الصورة
من وجه واسطة بين المادة المستبقاة وبين معقبها والواسطة فى التقويم
فانه لا يتقوم ذاته ثم يقوم بغيره وليس بالذات وهى العلة القريبة من المستبقى

تلك المادة
هذه الصورة
الزائلة وقوله فان
معقبها اى فان الصورة التى
هى معقبة تلك الصورة الزائلة اى
الاتية فى عقبها فى المادة والاحسن ان يكون
المراد بالمعقب المفارق فى قوله معقب تلك
الصورة اى جاعلها فى عقب تلك الصورة الزائلة
وقوله فيكون الصورة من وجه اى الصورة التى تفارقها
المادة واسطة بين المادة المستبقاة اى الطالبة لقاء نفسها
بالمفارق بوساطة الصورة وبين مستبقيها اى الطالب لبقائها
اى المفارق او الصورة والواسطة بالجر حتى يكون عطفا تفسيريا
للمستبقى ان كان المراد الصورة وبالنصب حتى يكون عطفا تفسيريا
لقوله واسطة بين المادة لكونها خبرا ليكون اى يكون الصورة واسطة
بين الخ وليست واسطة مطلقا بل واسطة فى التقويم اى واسطة فى وجود
الهيولى وقوله فانه اى المستبقى الذى هو الواسطة فى التقويم متقوم
ذاتا اى يحصل وجوده من العلة اولا ثم يستبقى وجوده
غيره الذى هو المادة سليمان سليمان

فى البقاء فان كانت تقوى بالعلة المبقية للمادة بوساطتها فالقوام لها من الاوائل

اولا ثم للمادة وان كانت قائمة لا بتلك العلة بل بنفسها ثم بقاء المادة بذاتها

فذلك اظهر فيها واما الصورة التى لا تفارقها المادة فلا يجوز ان يجعل معلولة

للمادة حتى تكون المادة تقتضيها وتوجبها بنفسها فتكون موجبة لوجود

ما يستكمل به فيكون من حيث يستكمل به قابلا ومن حيث توجبه موجدا

فيكون يوجب بجوهره شيئا فى نفسها يتصور به لكن الشئ من حيث هو قابل من

غيره من حيث هو موجب فتكون المادة ذات امرين باحدهما يستعد و

بالاخر يوجد عنه شئ فيكون المستعد منهما هو جوهر المادة وذلك الاخر

امر زائد على كونه مادة يقال نسبه يوجب فيه اثرا كالطبيعة للحركة فى المادة

فيكون ذلك الشئ هو الصورة الاولى ويعود الكلام جذعا فاذن الصورة

اقدم من الهيولى ولا يجوز ان يقال ان الصورة بنفسها موجودة بالقوة

وانما يصير بالفعل بالمادة لان جوهر الصورة هو الفعل واما طبيعة ما

بالقوة فان محلها المادة فيكون المادة هى التى يصلح فيها ان يقال لها انها

فى نفسها بالقوة تكون موجودة وانها بالفعل بالصورة فيكون من حق

ما سمى مادة ان يسمى صورة وما سمى صورة ان يسمى مادة والصورة وان

كانت لا يفارق الهيولى فليست تتقوم بالهيولى بل بالعلة المفيدة اياها

الهيولى فكيف يتقوم الصورة بالهيولى وقد بينا انها علتها فالعلة لا يتقوم

بالمعلول ولا شيئان اثنان يتقوم احدهما بالاخر بان كل واحد منهما

يفيد الاخر وجوده وقد بان استحالة هذا وتبين لك الفرق بين الذى

يتقوم به الشئ وبين الذى لا يفارقه فالصورة لا توجد الا فى الهيولى لا ان

علة وجودها الهيولى او كونها فى الهيولى كما ان العلة لا يوجد الا مع المعلول

لا ان علة وجود العلة هي المعلول وكونه مع المعلول بل كما ان العلة اذا كانت علة بالفعل لزم
عنها المعلول وان يكون معها كذلك الصورة اذا كانت صورة موجودة يلزم عنها
ان يقوم شيئا ذلك الشئ مقارن لها الا انه كان ما يقوم شيئا بالفعل ويفيده
الوجود منه ما يفيده وهو مباين ومنه ما يفيده وهو ملاق وان لم يكن جزءا منه
مثل الجوهر للاعراض التي يلحقها ويلزمها والمزاج وبين بهذا ان كل صورة
توجد في مادة جسمية فعلتها توجد ما الحادث فلذلك ظاهر واما اللازم
للمادة فلان الهيولى الجسمانية انما خصصت بها العلة وسنبين هذا في مواضع اخرى

## المقالة الثالثة وفيها عشرة فصول الفصل الاول في الاشارة الى ما ينبغي ان يبحث عنه من حال المقولات التسع وفي عرضيتها فنقول

قد بينا ماهية الجوهر وبينا انها مقولة على المفارق وعلى الجسم وعلى المادة والصورة
فاما الجسم فاثباته مستغنى عنه واما المادة والصورة فقد اثبتناهما واما المفارق
فقد اثبتناه بالقوة القريبة من الفعل ونحن مثبتوه من بعد وعليك ان تتذكر
ما قلناه في النفس فيصح لك وجود جوهر مفارق غير جسم فبالحري ان ننتقل الان الى
تحقيق الاعراض واثباتها فنقول اما المقولات العشرة فقد انفهمت ماهياتها
في افتتاح المنطق ثم لا يشك في المضاف من جملتها من حيث هو مضاف امر عارض
لشئ ضرورة وكذلك النسب التي هي في اين ومتى وفي الوضع وفي الفعل والانفعال
فانها احوال عارضة لاشياء هي فيها كالموجود في الموضوع اللهم الا ان يقول قائل
ان الفعل ليس كذلك فان وجود الفعل ليس في الفاعل بل في المفعول فان قال ذلك
وسلم له فليس يضر فيما نرومه من ان الفعل موجود في شئ ووجوده في الموضوع وان
كان ليس في الفاعل فبقي من المقولات ما يقع فيه اشكال وانه هل هو عرض او ليس
بعرض مقولتان مقولة الكم ومقولة الكيف اما مقولة الكم فيكثر من الناس من يجعل

## فى الاختلاف فى جوهرية بعض الاعراض

الخط والسطح والعدد الجسم من الجوهر وانه لا يقتصر على ذلك بل يجعل هذه الاشياء
مبادى الجواهر وبعضهم راى ذلك فى الكميات المنفصلة اى الاعداد وجعلها مبادى الجواهر
واما الكيف فقد راى اخرون من الطبيعيين انها ليست محمولة البتة بل اللون جوهر
بنفسه والطعم جوهر اخر والرائحة جوهر اخر ولان من هذه فرق الجواهر المحسوسة ذهب
اكثر اصحاب الكمون ذاهبون الى هذا فاما شكوك اصحاب القول بجوهرية الكيف فالاحرى
بها ان يورد فى العلم الطبيعى وكانا قد فعلنا ذلك واما اصحاب القول بجوهرية الكم فمن
ذهب الى ان المتصلات هى جواهر مبادى الجواهر فقد قال ان هذه هى الابعاد المقومة
للجوهر الجسمانى وما هو مقوم للشىء فهو اقدم منه وما هو اقدم من الجواهر فهو اولى
بالجوهرية وجعل النقطة اولى التلثة بالجوهرية واما اصحاب العدد فانهم جعلوه كل
مبادى الجواهر الا انهم جعلوها مولفة من الوحدات حتى صارت الوحدات مبادى
للمبادى ثم قالوا ان الوحدة طبيعة غير متعلقة فى ذاتها بشىء من الاشياء وذلك لان
الوحدة تكون فى كل شىء وتكون الوحدة فى ذلك الشىء غير ماهية ذلك الشىء فان الوحدة
فى الماء غير الماء وفى الناس غير الناس ثم هى بما هى وحدة مستغنية عن ان يكون شيئا
من الاشياء وكل شىء فانما يصير هو ما هو بان يكون واحدا متعينا فيكون الوحدة
مبدء الخط والسطح ولكل شىء فان السطح لا يكون سطحا الا بوحدة اتصالها الخاص و
كذلك الخط والنقطة ايضا وحدة صار لها وضع فالوحدة علة كل شىء واول ما يكون
ويحدث عن الوحدة العدد فالعدد علة متوسطة بين الوحدة وبين كل شىء فالنقطة
وحدة وضعية والخط اثنوية وضعية والسطح ثلاثية وضعية والجسم رباعية وضعية
ثم تدرجوا الى ان جعلوا كل شىء حادثا عن العدد فيجب علينا اولا ان نبين ان المقادير
والاعداد اعراض ثم نشتغل بعد ذلك بحل الشكوك التى لهؤلاء وقبل ذلك يجب علينا
ان نعرف حقيقة انواع الكمية والاولى بنا ان نعرف طبيعة الوحدة فانه يجب علينا

ان نعرف

ان نعرف طبيعة الواحد في هذا الموضع لشيئين احدهما ان الواحد شديد المناسبة
للموجود الذي هو موضوع هذا العلم والثاني ان الواحد مبدأ ما بوجه ما للكثرة
اما كونه مبدأ للعدد فامر قريب من التامل واما المتصل فلان الاتصال وحدة ما و
كانها علة صورية للمتصل ولان المقدار لكونه مقدارا هو بحيث يقدر وكونه بحيث
يقدر هو كونه بحيث يعد وكونه بحيث يعد لان له واحدا

## فصل ٢ في اقسام الواحد

فنقول ان الواحد يقال بالتشكيك على معان تتفق في انها لا قسمة
فيها من حيث كل واحد هو هو لكن هذا المعنى يوجد فيها بتقدم وتاخر وذلك بعد
الواحد بالعرض والواحد بالعرض هو ان يقال في شيء يقارن شيئا آخر انه هو الآخر وانهما واحد
وذلك اما موضوع ومحمول عرضي كقولنا ان زيدا وابن عبد الله واحد وان زيدا
والطبيب واحد واما محمولان في موضوع كقولنا الطبيب هو ابن عبد الله واحد
اذ عرض ان كان شيء واحد طبيبا وابن عبد الله او موضوعان في محمول واحد عرضي
كقولنا الثلج والجص واحد اي في البياض اذ قد عرض ان حمل عليهما عرض واحد لكن
الواحد الذي بالذات فمنه واحد بالجنس ومنه واحد بالنوع وهو الواحد بالفصل
ومنه واحد بالمناسبة ومنه واحد بالموضوع ومنه واحد بالعدد والواحد بالعدد
قد يكون بالاتصال وقد يكون بالتماس وقد يكون لاجل نوع وقد يكون لاجل
ذاته فالواحد بالجنس قد يكون بالجنس القريب وقد يكون بالجنس البعيد والواحد
بالنوع كذلك قد يكون نوع قريب لا يتجزى الى انواع وقد يكون نوع بعيد فهو واحد
شبيه بالباب الاول وان كان هناك اختلاف في الاعتبار واذا كان واحد بالنوع
فهو لا محالة واحد بالفصل ومعلوم ان الواحد بالجنس كثير بالنوع وان الواحد بالنوع
قد يجوز ان يكون كثيرا بالعدد وقد يجوز ان لا يكون اذا كانت طبيعة النوع كلها في
شخص واحد فيكون من جهة نوعا ومن جهة لا يكون نوعا اذ هو من جهة كلي ومن

القسم الثالث من الواحد بالاتصال وهو بين الواحد ... القسم الثالث ايضا ينقسم الى طبيعي ... والصناعي

ليس يتأمل هذا الموضع الذي يتكلم فيه على الكلي او تذكره واضع سلفت لك واما الواحد بالاتصال فهو الذي يكون واحدا بالفعل من جهة وفيه كثرة ايضا من جهة اما الحقيقي فهو الذي فيه الكثرة بالقوة فقط وهو اما في الخطوط فالذي لا زاوية له وفي السطوح ايضا البسيط السطح وفي المجسمات الجسم الذي يحيط به سطح ليس فيه انعراج على زاوية ويليه ما يكون فيه كثرة بالفعل الا ان اطرافها تلتقي عند حد مشترك مثل جملة الخطين المحيطين بالزاوية ويليه ان يكون الاطراف متماسة تماسا يشبه المتصل في تلازم حركة بعضها البعض فتكون وحدتها كانها تابعة لوحدة الحركة لان هناك التحاما وذلك كالاعضاء المؤلفة من الاعضاء واولى ذلك ما كان التحامه طبيعيا لا صناعيا والوحدة بالجملة في هذه اضعف وتخرج عن الوحدة الاتصالية الى الوحدة الاجتماعية فالوحدة الاتصالية اولى من الاجتماعية بمعنى الوحدة وذلك ان الوحدة الاتصالية لا كثرة فيها بالفعل والوحدة الاجتماعية فيها الكثرة بالفعل فههنا الكثرة بالفعل عرضتها وحدة لا تزيل عنها الكثرة والواحد بالاتصال اما معتبرة مع المقدار فقط واما مع طبيعة اخرى مثل ان يكون ماء او هواء ويعرض للواحد بالاتصال ان يكون واحدا في الموضوع فان الموضوع المتصل الحقيقي جسم بسيط متفق الطبع وقد علمت هذا في الطبيعيات فيكون موضوع وحدة الاتصال واحدا ايضا في الطبيعة من حيث ان طبيعته لا تنقسم الى صور مختلفة بل نقول ان الواحد بالعدد لا شك انه غير منقسم بالعدد من حيث هو واحد لكنه يجب ان ينظر فيه من حيث الطبيعة التي عرض لها الوحدة فيكون الواحد اما منه ما ليس من طبيعته التي عرض لها الوحدة ان يتكثر مثل الانسان الواحد ومنه ما من طبيعته ذلك كالماء والخط الواحد فانه قد يصير الماء مياها والخط خطوطا والذي ليس من طبيعته ذلك فاما ان يكون قد يتكثر من جهة اخرى واما ان لا يكون فاما الاول

الواحد بالعدد من الناس فانه لا يتكثر من حيث طبيعته اى من حيث هو انسان اذا قسم لكنه

قد يتكثر من جهة اخرى اذا قسم الى نفس وبدن فيكون انسانا نفسا وبدنا وليس واحد منهما

منهما بانسان واما الذي لا يكون فهو على قسمين اما ان يكون موجودا مع انه

شيء ليس ينقسم بطبيعة اخرى واما ان لا يكون فان كان موجودا مع ذلك طبيعة

اخرى فاما ان يكون له مع ذلك طبيعة الوضع وما يناسب الوضع فتكون نقطة و

النقطة لا تنقسم من حيث هي نقطة ولا من جهة اخرى وهنا الطبيعة غير الوحدة

المذكورة واما ان لا يكون الوضع مما يناسبه فيكون مثل العقل والنفس فان

العقل له وجود غير الذي يفهم من انه لا ينقسم وليس له الوجود بوضع وليس

ينقسم في طبيعته لا في جهة اخرى واما الذي لا يكون هنا الطبيعة الاخرى كنفس

الوحدة التي هي مبدأ العدد التي اذا اضيف اليها غيرها صار مجموعهما عددا من

هذه الاصناف من الوحدة ما لا ينقسم فهو [illegible] ثم ما يليه

ثم ما ينقسم [illegible] الذي يتكثر ايضا من جهة الطبيعة الواحدة بالوجود من

حيث الاتصال فان الذي يكون متكثرا بالطبيعة التي هي له [illegible] الكثرة من

الوحدة وبما هو المقدار ومرة للمادة يكون تكثره في طبيعته اما الوحدة

المعدة للتكثر من حيث هي بنفسها مقدار او جسم بسيط مثل الماء فان هذا الماء

واحد بالاتصال وهو بالقوة [illegible] اكثر بالعدد لا لاجل الاشياء المقارنة

السبب الذي هو المقدار [illegible] الكثرة بالعدد وواحدة بالنوع وواحدة

ايضا بالموضوع لان من طبع موضوعها ان يتحد بالفعل واحدا بالعدد ولكن لا

كاشخاص الناس فانها ليس من شأن عدة موضوعاتها ان تجعل موضوعا واحدا

نعم كل واحد منها واحد بموضوعه او واحد ولكن ليس يجتمع منها الكثرة واحد

بالموضوع وليس حال كل طائفة من الماء فانها واحدة في نفسها بموضوعها

والجملة يقال لها انها واحدة في الموضوع اذ من شان موضوعاتها ان تتحد فتصير

واحدا بالاتصال فيكون جملتها حينئذ ماء واحدا واحدا لكن كل واحد من هذين

القسمين اما ان يكون حاصلا في جميع ما يمكن ان يكون له او لا يكون فان كان فهو تام

وواحد بالتمام وان لم يكن فهو كثير ومن عادة الناس ان يجعلوا الكثير غير الواحد وهذه

الوحدة التمامية اما ان تكون بالفرض والوهم والوضع كدرهم تام ودينار تام واما

ان يكون بالحقيقة وذلك اما بالصناعة كالبيت التام فان البيت الناقص لا يقال له

بيت واحد واما بالطبيعة كشخص انسان واحد تام الاعضاء و[illegible] الخط المستقيم

قد يقبل زيادة في استقامته ليست موجودة له فليس بواحد من جهة التمام واما

المستدير فانه ليس يقبلها بل حصل له بالطبع الاحاطة بالمركز من كل جهة فهو

تام فهو واحد بالتمام ولا شيء ان يكون [illegible] لكل شخص من الناس واحدا من هذه

الجهة فيكون بعض الاشياء بالوحدة التامة [illegible] المستدير و

بعضها لا يلزمه التمام كالماء والخط المستقيم واما الواحد بالمساواة [illegible]

مناسبة مثل ان حال السفن عند الربان وحال المدينة عند الملك واحد

فان هاتين حالتان متشابهتان وليس وحدتهما بالعرض بل وحدتهما [illegible]

بالعرض اعني وحدة السفينة والمدينة [illegible]

فليس الوحدة التي [illegible] بالعرض [illegible]

اما ان يقال على اشياء هي كثيرة بالعدد او يقال على شيء واحد بالعدد [illegible]

فانا حصرنا اقسام الواحد بالعدد والمتاولة الحقيقية الاخرى فنقول والاول

الكثيرة بالعدد [illegible]

[illegible]

[illegible]

ان تعرف انا قد حققنا اقسام الواحد والّتي تعرف مما قد عرفت بها اولى بالوحدة

ولسبق سبقنا اليها فنعرف ان الواحد بالجنس اولى بالوحدة من الواحد بالمناسبة

وان الواحد بالنوع اولى من الواحد بالجنس والواحد بالعدد اولى من الواحد بالنوع

والبسيط الذي لا ينقسم بوجه اولى من المركب والتام من الذي ينقسم اولى من الناقص

والواحد مما يطابق الوجود في ان الواحد يقال على كل واحد من المقولات كالموجود

لكن مفهومهما على ما علمت مختلف ويتفقان في انه لا يدل واحد منهما على جوهر

شيء من الاشياء وقد علمت ذلك

## فصل في تحقيق الوحدة والكثرة

وابانة ان العدد عرض والذي يصعب علينا تحقيق ماهية الواحد وذلك

انا اذا قلنا ان الواحد لا ينقسم فقد قلنا ان الواحد هو الذي لا يتكثر ضرورة

فاخذنا في بيان الواحد الكثرة واما الكثرة فمن الضرورة ان تحد بالواحد لان الواحد

مبدأ الكثرة ومنه وجودها وماهيتها ثم اي حد حددنا به الكثرة استعملنا

فيه الواحد بالضرورة فمن ذلك ما نقول ان الكثرة هو المجتمع من وحدات فقد اخذنا

الوحدة في حد الكثرة ثم عملنا شيئا آخر وهو انا اخذنا المجتمع في حدها والمجتمع

يشبه ان يكون هو الكثرة نفسها واذا قلنا من الوحدات او الواحدات او الآحاد

فقد اوردنا بدل لفظ الجمع لفظ المجتمع ولا يعرف معناه ولا الجمع الا بالكثرة

واذا قلنا ان الكثرة هي التي تعد بالواحد فقد اخذنا في حد الكثرة الوحدة وكذلك

اخذنا في حدها العد والتقدير وذلك انما نفهمه بالكثرة ايضا فما اعسر

علينا ان نقول في هذا الباب شيئا يعتد به لكنه يشبه ان تكون الكثرة ايضا

اعرف عند تخيلنا والوحدة اعرف عند عقولنا ويشبه ان تكون الوحدة والكثرة

من الامور التي نتصورها بديا لكن الكثرة نتخيلها اولا والوحدة نعقلها اولا

نعقلها من غير مبدأ لتصورها عقلي بل ان كان فخيالي ثم يكون تعريفنا الكثرة

بالوحدة تعريفا عقليا بل هناك ناخذ الوحدة متصورة بذاتها ومن اوايل التصور ويكون تعريفنا الوحدة بالكثرة تنبيها يستعمل فيه المذهب الخيالي لنومي الى معقول عندنا لا نتصوره حاضرا في الذهن فاذا قالوا ان الوحدة هي الشئ الذي ليس فيه كثرة دلوا على ان المراد بهذه اللفظة الشئ المعقول عندنا بديا الذي يقابل هذا الاخر او ليس هو فنبهتم عليه بسلب هذا عنه والعجب ممن يحد العدد فيقول ان العدد كثرة مؤلفة من وحدات او من احاد والكثرة نفس العدد ليس كالجنس للعدد وحقيقة الكثرة انها مؤلفة من وحدات فقولهم ان الكثرة مؤلفة من وحدات كقولهم ان الكثرة كثرة فان الكثرة ليست الا اسما للمؤلف من الوحدات فان قال قائل ان الكثرة قد تؤلف من اشياء غير الوحدات مثل الناس والدواب فنقول انه كما ان هذه الاشياء ليست وحدات بل اشياء موضوعة للوحدات كذلك ايضا ليست هي كثرة بل اشياء موضوعة للكثرة وكما ان تلك الاشياء هي احاد لا وحدات كذلك هي كثيرة لا كثرة والذين يحسبون انهم اذا قالوا ان العدد كمية منفصلة ذات ترتيب فقد تخلصوا من هذا فما تخلصوا فان الكمية يحوج تصورها الى ان يعرف بالجزء والقسمة او المساواة اما الجزء والقسمة فانما يمكن تصورهما بالكمية واما المساواة فان الكمية اعرف منها عند العقل الصريح لان المساواة من الاعراض الخاصة بالكمية التي يجب ان يوجد في حدها الكمية فيقال ان المساواة هي اتحاد في الكمية والترتيب الذي ياخذ في حد العدد فهو ايضا مما لا يفهم الا بعد فهم العدد فهؤلاء يجب ان يعلموا ان هذا كله تنبيهات مثل التنبيه بالامثلة والاسماء المترادفة وان هذه المعاني بعضها متصورة لذواتها وانما يدل عليها بهذه الاشياء لينبه عليها ويميز فنقول الان ان الوحدة

اما ان يقال على الاعراض واما ان يقال على الجوهر فاذا قيلت على الاعراض فلا يكون

جوهرا ولا شك فى ذلك واذا قيلت على الجواهر فليست يقال عليها كالفصل ولا كالجنس

البتة اذ لا دخول لها فى تحقق ماهية جوهر من الجواهر بل هو امر لازم للجوهر كما قد

علمت فلا يكون اذن قوله عليها قول الجنس والفصل بل قول عرضى فيكون الواحد

جوهرا والوحدة هى المعنى الذى هو العرض فان العرض الذى هو احد الخمسة قد

ان كان كونه عرضا بذلك المعنى قد يجوز عليه ان يكون جوهرا فانما يجوز ذلك اذا

اخذ مركبا كالابيض واما طبيعة المعنى البسيط منه فهى لا محالة عرض بالمعنى الآخر اذ هو

موجود فى الجوهر وليس كجزء منه لا يصح قوامه مفارقا فلنطلب الآن فى ان الوحدة

الموجودة فى كل جوهر التى ليست بجزء منه مقوم له هل يصح قوامها مفارقا للجوهر

فنقول ان هذا مستحيل وذلك لانها ان قامت وحدة مجردة لم تخل اما ان تكون بحيث

ان لا ينقسم وليس هناك طبيعة هى المحمول عليها انه لا ينقسم او تكون هناك

طبيعة اخرى والقسم الاول محال فانه لا اقل من ان يكون هناك موجود ذلك الموجود

لا ينقسم فان كان ذلك الموجود لا محالة معنى غير الوحدة فانه لا ينقسم فاما ان يكون ذلك

الموجود جوهرا او يكون عرضا فان كان عرضا فالوحدة فى العرض لا محالة ثم فى جوهر

ان كان جوهرا فالوحدة لا يفارقه فهى موجودة فيه وجودها فى الموضوع وان كا

تفارقه فيكون الوحدة اذا فارقت ذلك الجوهر يكون لها جوهر آخر يصير اليه ويقارنه

اذا فرض وجودها مقارنة لجوهريته ويكون ذلك الجوهر لو لم يصر اليه ذلك الوحدة

لم تكن له وحدة وهذا محال او يكون له وحدة ثابتة ووحدة لحقت فيكون له وحدتان

لا وحدة الا بحيث تكون ثمرا ان لا جوهر واحد لان ذلك الجوهر واحد الآن وهذا محال لا محالة

فان كانت كل وحدة فى جوهر آخر فاحتاج الجوهر الى طبيعة الا الى الوحدة ..... على

فيما انتقل اليه الوحدة وصار ايضا جوهرين فان كل وحدة فى الجوهرين جميعا

فيكون الوحدة انثوية فهذا خلف فتبيّن ان الوحدة ليس من شأنها ان تفارق الجوهر الذى

هى فيه وتبقى بنفسها ولا ان كانت الوحدة ليست مجرد انها لا تنقسم داخلة فى الوحدة

لا فى موضوع الا انا اذا فرضنا انه فارقت هذه الوحدة الجوهر وان كان يمكن ان يوجد

بذاتها كانت وجودا لا ينقسم مجردا ولم يكن ايضا وجودا لا ينقسم فقط بل تكون الوحدة

وجودا جوهريا لا ينقسم اذ قام ذلك الوجود لا فى موضوع فلا يكون للاعراض وحدة

بوجه من الوجوه واذا كان للاعراض وحدة تكون وحدتها غير وحدة الجوهر وتكون

الوحدة مقولة عليهما باشتراك الاسم فيكون ايضا من الاعداد ما تأليفه من وحدة

الاعراض ومن الاعداد ما تأليفه من وحدة الجواهر فلننظر هل يشتركان فى معنى الوجود

الذى لا ينقسم او لا يشتركان فان لم يشتركا فيكون الوحدة فى احدهما وجودا منقسما

وفى الآخر ليس كذلك وليس بأن نخص وحدة الاعراض او الجواهر بذلك المعنى فى احدهما

بالوحدة شيئا غير انه وجود غير منقسم وان اشتركا فى ذلك المعنى فذلك المعنى هو

الوجود الغير المنقسم الذى اياه نعنى بالوحدة وذلك المعنى اعم من المعنى الذى ذكرنا

قبيل الآن فان ذلك كان يلزمه مع كونه وجودا لا ينقسم ان يكون وجودا جوهريا

اذ قد كان يمكن فرضه ... وذلك المعنى لا يمكن ان يكون جوهريا لم يعرض العرض وليس

يلزم ان هذا المعنى ان كان نوعه المعنى الجوهرى فان الجوهر يعرض للعرض ويقوم

العرض والعرض ليس يلزم الجوهر حتى يكون قائما فيه فاذن الوحدة الجامعة

اعم من ذلك المعنى وكلامنا فيه وانما هو معنى انه وجود لا ينقسم فقط بلا زيادة اخرى

وذلك لا يفارق موضوعا اصلا وذلك المعنى الاخص فانه من المحال

ان تكون الوحدة وجودا غير منقسم فى الاعراض والجواهر ويجوز مع ذلك ان

يفارق فيكون جوهرا وعرضا وان تكون الوحدة متفقة فى الجواهر والاعراض

فتبين ان الوحدة عرض ومن جملة اللوازم للاشياء وليس لقائل

ان يقول ان هذه الوحدة انما لا تفارق على سبيل ما لا تفارق المعاني العامة قائمة دون فصولها كما لا تفارق الانسانية الحيوانية وامتناع هذه المفارقة لا يوجب العرضية بل انما يوجب امتناع مفارقة تكون للمعنى المحصل الوجود المتشخص فنقول ليس الامر كذلك فان نسبة ما فرضناه اعم الى ما فرضناه اخص ليس نسبة المنقسم اليه بفصل مقوم فقد بينا ان الوحدة غير داخلة في حد جوهر او عرض بل نسبته لازم عام واذا اشرنا الى بسيط واحد منه كان تميز الذات عن التخصيص الذي يقارنه كالوحدة التي في البياض فاذا اعني بغير مفارق صح ان المحمول الذي هو معنى لازم عام مشتق الاسم من اسم معنى بسيط هو معنى الوحدة وذلك البسيط عرض واذا كان الجوهر عرضا فالعدد المؤلف من الوحدة عرض

## فصل في ان المقادير اعراض

واما الكميات فهي مقادير المتصلات اما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة على ما قد عرفته في مواضع واما الجسم بالمعنى الآخر الذي في مقولة الجوهر فقد فرغنا عنه فهذا المقدار قد بان انه في مادة وانه يزيد وينقص والجوهر باق فهو عرض ولكنه من الاعراض التي تتعلق بالمادة وتبقى في المادة لان هذا المقدار لا يفارق المادة الا بالتوهم ولا يفارق ايضا الصورة التي للمادة لانه مقدار الشيء الذي يقبل ابعادا كذا وهذا لا يمكن ان يكون بلا هذا الشيء كما ان الزمان لا يكون الا بالمتصل الذي هو المسافة وهذا المقدار هو كون المتصل بحيث يمسح بكذا وكذا مرة ولا ينتهي المسح ان توهم غير متناه توهما وهذا مخالف لكون الشيء بحيث يقبل فرض الابعاد المذكورة فان ذلك لا يختلف في جسم وجسم واما انه يمسح بكذا وكذا مرة فانه لا يتفق مسحه بكذا البتة فقد يختلف في جسم وجسم فهذا المعنى هو كمية الجسم وذلك صورته ولذلك فان الكمية لا تفارق المادة الصورة في الوهم البتة لكن في الصورة تفارقان المادة في الوهم واما السطح والخط فان الجسم ان يكون له

اعتبار انه نهاية واعتبار انه مقدار وايضا للبسيط اعتبار انه يقبل فرض بعدين

فيه على صفة الابعاد المذكورة اعني بعدين متقاطعين على زاوية قائمة وايضا

انه يقبل ويصح ان يكون اعظم واصغر وانه يفرض فيه ايضا انحاء بحسب اختلاف

الاشكال فلنتامل هذه الاحوال فيه فنقول اما قبوله لفرض بعدين فانما ذلك

له لا لانه نهاية الجسم الذي هو قابل لفرض الثلثة فان كون الشيء نهاية لقابل الا انه

من حيث هو نهاية لشيء ذلك الا انه نهاية مطلقة اقتضاه ان يكون قابلا لفرض

بعدين وليس هو بهذه الجهة مقدارا بل هو بهذه الجهة مضاف وانما

مضافا لا يكون الا مقدارا وقد عرفت الفرق بين المضاف مطلقا وبين المضاف

الذي هو من مقولة الكم ولا يجوز على ما بينا ان يكون مقدارا كما وانما ...

فهو بالجهة الاخرى التي لها يمكن ان يحاذي بعضه بعض السطوح في التقدير والمساحة

ولا يمكن ان نتوهمها بالمعنى الاول وجها آخر من الجهتين جميعا اعني انه من حيث

نهاية عارض للمتناهي لانه موجود فيه لا كجزء منه ولا يتقوم به منه وقد قلنا ان

ليس من شرط التجويف ... ذاته واما ان قلنا ... العامية اولنا

ان العرض ... نهاية الجسم ... واحد هو من حيث ... على

كان كون السطح ... مقدار ... لمقدارية

فالسطح الذي ... بالنسبة الى الصورة الجسمية ... الملحق

الى ... السطح ... والنسبة ... الى

... اعني ... ان السطح ... بل

في الجسم الاتصال والانفصال واختلاف الاشكال والقاطع وقد يكون

سطح الجسم ... مستديرة وقد علمت فيما

سلف من الامر ان السطح الواحد بالحقيقة لا يكون موضوعا للكرية والسطح

في الوجود ولذلك ليس كما ان الجسم الواحد يكون موضوعا لاختلاف ابعاد بالفعل

قوله ولذلك ليس الخ وبطلان السطح بالامور المذكورة كان حاله بخلاف حال الجسم اذ الجسم يكون موضوعا لاختلاف ابعاد

متواردة عليه فكذلك السطح لان السطح اذا زال عن شكله حتى بطل ابعاده فلا يمكن

قوله لان السطح اذا ازيل الخ لعل المراد انه اذا ازيل السطح بنفوذ عن شكله

ذلك الا بقطعه وفي القطع ابطال صورة السطح الواحدة التي بالفعل وقد علمت هذا

من قبل اخرى وقد علمت ان هذا لا يلزم في الهيولى حتى يكون الهيولى للاتصال غيرها

للانفصال وقد علمت انه اذا كان سطوح ووصل بعضها ببعض بطل الفاصل المحدود

المشترك كان الكائن سطحا آخر بالعدد فلو اعيد الى السطح الاول لم يكن ذلك السطح

الاول بالعدد بل آخر مثله بالجملة وذلك لان المعدوم لا يعاد واذ قد عرفت صورة

الحال في السطح فقد عرفت في الخط بحمله قياسا عليه فقد تبين لك ان هذه

قوله فقد عرفت في الخط اي من كونه نهاية وكونه بعدا او حدا وكونه عرضا وغيرها من الاحوال

اعراض لا تفارق المادة وجودا وقد عرفت ايضا انها لا تفارق الصورة التي في

طباعها مادة ثم توهمها ايضا مجردة بمعنى ان ... قولنا ان السطح

نهاية الجسم توهما فنقول ان هذه النهاية قد ... الوضع عليه في

الحد معنى ان يعرض في الوهم سطح لا ... لا سطح الا ... السطح

ولا يلتفت الى الجسم ... لا بمعنى ان ... بالاعراض

ظاهر فانه فرق بين سطح الشيء وحده وان كان معه في الوجود غيره وبين

ان يؤخذ السطح وحده مع شرط ... فيما هو معه ... بانه كما

النقطة وحدها هي ... قائم وحدها ... مع ذلك ...

وبين الشيء الاخر معه وبما ان ذلك الشيء ... ان السطح والخط والنقطة

قوله السطح جسما لا ... بحيث لا ... يكون ... نهاية له ... الجسم ...

لا يمكن ان يتوهم سطحا او خطا او نقطة مع قرينة ان لا جسم مع السطح ولا مع الخط

ولا مع النقطة فقد ظن باطلا وذلك لانه لا يمكن ان يعرض السطح في الوهم مفردا

قوله لانه لا يمكن ان يعرض ... ان ...

ليس نهاية لشيء الا ان يتوهم مع وضع خاص ... توهم ان ...

اليه ايضا في غير سطح فان السطح هو نفس ... وان توهم السطح ...

وكذا في السطح توهما

في ابطال ما قيل ان النقطة ترسم بحركتها الخط وكذا نظائرها

النهاية التي تلي جهة واحدة من حيث هو كذلك او نفس الجهة والحد على ان لا انفصال له من جهة اخرى كان ما هو بهاية متوهما معه بوجه ما وكذلك الحال في الخط والنقطة والذي يقال ان النقطة ترسم بحركتها الخط فامر ق للتخيل لا امكان وجود له لان النقطة لا يمكن ان يفرض لها مماسة مستقلة فانا قد بينا ان ذلك ممكن فيها بوجه لكن المماسة لما كانت لا تبقى وكان لا يبقى الشيء بعد المماسة الا كما كان قبل المماسة فلا يكون هناك نقطة تفعل مبدأ خط بعد المماسة ولا يبقى امتداد بينها وبين اجزاء المماسة لان تلك النقطة انما صارت نقطة وحدها كما علمت في الطبيعيات بالمماسة لا غير فاذا بطلت المماسة بالحركة فكيف تبقى هي نقطة وكذلك كيف تبقى ما هي مبدأ له رسما ثابتا بل انما ذلك في التخيل فقط وايضا فان حركتها تكون لا محالة وهنا شيء موجود تكون الحركة عليه او فيه وذلك الشيء قابل لان يتحرك فيه فهو جسم او سطح او بعد في جسم او بعد في سطح او بعد هو خط فتكون هذه الاشياء موجودة قبل حركة النقطة فلا يكون حركة النقطة علة لان توجد هي فاما وجود المقدار الجسماني فظاهر واما وجود السطح فلوجوب تناهي المقدار الجسماني واما وجود الخط فبسبب انقطاع السطوح وافتراض الحدود لها واما الزاوية فقد ظن بها انها كم متصل غير السطح والجسم فينبغي ان ننظر في امرها فنقول ان المقدار جسما كان او سطحا فقد يعرض له ان يحاط بين نهايات تلتقي عند نقطة واحدة فيكون من حيث هو بين هذه النهايات شيئا ذا زاوية من غير ان ينظر الى حال نهاياته من جهة اخرى فكانه مقدار اكثر من بعد ينتهي عند نقطة فان شئت سميت نفس هذا المقدار من حيث هو كذلك زاوية

في تحقيق مهية الزاوية وبيان انها من اي مقولة من الاعراض

وان شئت سميت الكيفية التي له من حيث هو كم بان تكون الاول كالمربع والثاني

كالتربيع فان وقعت الاسم على المعنى الاول قلت زاوية مساوية وزاوية فصلحت ذاتية

لنفسها لان جوهرها مقدار وان وقعت على المعنى الثاني قلت في المربع انه السبب

المقدار الذي هو فيه كالتربيع ولان هذا الذي هو الزاوية بالمعنى الاول يمكن

ان يفرض فيه اما ابعاد ثلثة او بعدان فهو مقدار جسم او سطح والذي يظنه

من يقول انه انما يكون سطحا اذا تحرك الخط الفاعل في الوهم بكليته بخطيه حتى

احدث حتى كان قد تحرك الطول عرضا بالحقيقة فحدث عرض بعد الطول فكان طول

وعرض بل لم يتحرك الحدث للزاوية لا في الطول وحده كما هو ولا في العرض حتى يحدث

سطح وانما يتحرك باحد راسيه فحدث الزاوية فجعل الزاوية جنسا رابعا من المقادير

والسبب في هذا جهله بمعنى قولنا ان للشيء ثلثة ابعاد او بعدان حتى يكون جسما

او سطحا فاذ قد عرفت ذلك عرفت ان هذا الذي قاله لا يلزم ولا ينبغي

ان يكون للعاقل اليه اصغاء وانما هو شيء وقع من تلك الاشياء بما لا يعنيه

وهذا القائل يحسب انه قد يذهب الى ان السطح بالحقيقة هو المربع والمستطيل

لا غير وليس كلامه فيما يهم فضل اشتغال به فقد عرفت وجود المقادير وانها اعراض

وانها ليست مبادي للاجسام وان الغلط في ذلك انما عرض لما عرفت واما الزمان

فقد كان تحقق لك عرضيته وتعلقه بالحركة فيما سلف فبقي انه لا مقدار منفصلا

عن هذه المقادير فنقول ان الكم المتصل لا يخلو اما ان يكون قارا حاصل الوجود

بجميع اجزائه او لا يكون فان لم يكن بل كان متجدد الوجود شيئا بعد شيء فهو الزمان وان كان

قارا فهو المقدار فاما ان يكون تام المقادير وهو الذي يمكن فرض ابعاد ثلثة فيه

او ليس يمكن ان يفرض فيه فوق اثنين وهذا هو السطح او انما يفرض فيه بعد واحد

فقط واما ان يكون ذا بعد فقط الذي متصل فلم بعد ما بالفعل او بالقوة

كانه لا اكثر من ثلثة ولا اقل من واحد فالمقادير ثلثة والكميات المتصلة لذاتها اربعة
وقد يقال لاشياء اخر انها كميات متصلة وليست كذا اما المكان فهو السطح واما الثقل
والخفة فانهما يوصفان بكمية مقادير في الازمنة والامكنة وليس في نفسهما ان يتجزا
بجزء يعدهما او ان تقابل بالمساواة واللامساواة بان يفرض لهما ما ينطبق على حد
ما يحاذيه حتى ينطبق ما ليس منه على ما ليس مما يحاذيه فينطبق عليه الحد الآخر فيساوي
او يختلف فلا يساوي بل تفاوتهما ليس بالمساواة واللامساواة المعروفين في المقدار
بهذا المعنى واما الحرارة التي تعرض للخفة والثقل بان يكون ثقل ضعف ثقل فانه
لانه يحرك في الزمان بعينه المسافة او في المسافة ضعف الزمان او يحرك الاعظم
الى السفل في الحركة بانه ضعف ما يحرك الاصغر الى العلو او دام ما يجري هذا المجرى
فهو كالحرارة التي تكون ضعف الحرارة لاجل انها تفعل في الضعف او لانها في ضعف
الجسم لكان القياس في الحرارة وكذلك حال الصغير والكبير والقليل والكثير فان
هذه اعراض ايضا ليست كميات بل اضافات وقد فصلنا الكلام في جميع
هذه في موضع آخر والكثير بالجملة هو الذي يمكن ان يوجد فيه شيء غيره
ان يكون واحدا عادا او يكون ذلك الشيء هو كالعدد وحده يعده فيه

## فصل في تحقيق ماهية العدد وتحديد انواعه وبيان اوائلها

والذي يجب ان نحقق فيه من طبيعة الاعداد وخواصها انها
يجب ان نتصور حالها في وجودها ثم نتكلم عن الاشتباهات المشتطة فيها
لان بعضهم كان يوجب لها وجودا مفارقا لان السابق لم يوجد في الاشياء وجودها في الانفس
ولقد قول من قال ان العدد لا وجود له الا في النفس ثم شبه بما ان قالوا ان العدد
لا وجود له في الاعيان وذات الشيء في الاعيان الا في النفس وهو حق فانا قد بينا ان
الواحد لا يتجرد عن الاعيان فاما بحسب الاذهان فهناك ما لم يتجرد عن الواحد

وأما أن يكون في الموجودات أعداد فذلك أمر لا شك فيه إذا كان في الموجودات وحدات فوق وحدة وكل واحد من الأعداد فإنه نوع بنفسه هو واحد في نفسه من حيث هو ذلك النوع وله من حيث هو ذلك النوع خواص والشيء الذي لا حقيقة له محال أن يكون له خاصية أولية أو التركيبية أو التمامية أو الزائدية أو الناقصية أو المربعية أو المكعبية أو الصمم وسائر الأشكال التي لها فإذن لكل من الأعداد حقيقة تخصه وصورة يتصور منها في النفس تلك الحقيقة وحدته التي بها هو ما هو وليس العدد كثرة لا تجتمع في وحدة حتى يقال إنه مجموع آحاد فإنه من حيث هو مجموع هو واحد يحتمل خواص ليست لغيره وليس بعجيب أن يكون الشيء واحداً من حيث له صورة ما كالعشرية مثلاً وإن له كثرة ولكن من حيث العشرية ما هو بالخواص التي للعشرة وأما كثرته فليس فيها إلا الخواص التي للكثرة المقابلة للوحدة ولذلك فإن العشرة لا تحد بأنها [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] واحد وواحد وواحد وواحد حتى ينتهي إلى [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] العشرة [illegible] [illegible] [illegible] العشرة [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] على الأخرى فيكون كأنك قلت [illegible] العشرة [illegible] [illegible] واحد فإن لم يرد [illegible] [illegible] [illegible] كما يقال إن الإنسان حيوان ناطق أي حيوان ذلك الحيوان الذي هو الناطق يكون كأنك قلت إن العشرة [illegible] [illegible] التسعة التي [illegible] واحد [illegible] أيضاً [illegible] [illegible] أن العشرة [illegible] واحد [illegible] العشرة هي التسعة التي [illegible] واحد حتى إن كان التسعة [illegible] [illegible] عشرة إذا [illegible] [illegible] التسعة [illegible] أيضاً إذ أن التسعة [illegible] [illegible] منها [illegible] [illegible]

تكون عشرة البتة فان لم يجعل مع صفة العشرية بل الموصوف بها فيكون كانك

تقول ان العشرة تسعة ومع كونها تسعة ايضا هي واحدة فتلك ايضا هي خطأ بل هذا

كله مجاز من اللفظ مغالط بل العشرة مجموع التسعة والواحد اذا اخذا جميعا فصار

منهما شيء غيرهما وحد كل واحد من الاعداد اذا اريد التحقيق هو ان يقال انه عدد

اجتماع واحد وواحد وواحد وتذكر الاحاد كلها وذلك لانه لا يخلو اما ان يحد العدد

من غير ان يشار الى تركيبه مما ركب منه بل بخاصية من خواصه فذلك يكون رسم

ذلك العدد لا حده من جوهره واما ان يشار الى تركيبه مما ركب منه فان اشير

الى التركيب من عددين دون الاخر مثلا ان يجعل العشرة من تركيب خمسة وخمسة

لم يكن ذلك اولى من تركيب ستة مع اربعة وليس يتعلق هويتها باحدهما دون

الاخر فهو بما هو عشرة مهية واحدة وما يدل على مهيته من حيث هي واحدة

حد واحد مختلفة فاذا كان كل حد ليس بهذا ولا بذلك بل بما قلنا ويكون اذا

كان ذلك فقد كان له التركيب من خمسة وخمسة ومن ستة واربعة ومن ثلثة

وسبعة لانه لازم له تابعا فيكون هذه رسوما على ان تحديد الخمسة

محوج الى تحديد الخمسة وينحل ذلك كله الى الاحاد فيكون مفهوم قولنا العشرة

من خمسة وخمسة هو مفهوم من قولنا من ثلثة وسبعة ثانيا واثنينا اعني

اذا كنت تلحظ تلك الاحاد فاما اذا لحظت صورة الخمسة والخمسة والثلثة والسبعة كان

لكل اعتبار مفهوم آخر وليس للذات الواحدة حقائق مختلفة الوجود وانما

انما تكثر لوازمها وعوارضها ولهذا ما قال الفيلسوف الاول لا تحسبن ان

ستة ثلثة وثلثة بل هو ستة مرة واحدة لكن لعبارة العد من يتشاحون بما لا

يصح على التحليل في التناسب الى السوفسطائية في الواجب بحث ...

العدد وحال الاخوة هي فقال بعضهم ان الاخوة ليست من العدد وذلك لان

الاثنوة هي الزوج الاول والوحدة هي الفرد الاول وكما ان الوحدة التي هي الفرد الاول ليس
بعدد فكذلك الاثنوة التي هي الزوج الاول ليس بعدد وقالوا لان العدد كثرة مركبة
من الاحاد والاحاد اقلها ثلثة ولان الاثنوة لا تخلو ان كان عددا اما ان يكون مركبا
او تكون اولا فان كانت مركبة فيعدها غير الواحد وان كانت عددا اولا فلا يكون لها
نصف واما اصحاب الحقيقة فلا يشتغلون بامثال هذه الاشياء بوجه من الوجوه
فانه لم يكن الوحدة غير عدد لاجل انها فرد او زوج بل لانها لا انفصال فيها الى

قوله فانه لم تكن الوحدة غير عدد آه يعني ان العدد هو المؤلف من آحاد ولذلك لم يكن الواحد عددا وكان الاثنان عددا لا لاجل الفردية

وحدات ولا اذا قالوا مركبة من وحدات يعنون بها ما يعنيه النحويون من لفظ
الجمع وان اقله ثلثة بعد الاختلاف فيه بل يعنون بذلك اكثر واز يد من وحدة
وقد جرت عادتهم بذلك لا بالوبان لا يوجد زوج ليس بعدد وان وجد فرد
ليس بعدد فما فرض عليهم ان يذهبوا في طلب زوج ليس بعدد اذ وجد فرد ليس
ليسوا يشترطون في العدد الاول ان يكون لا نصف له مطلقا بل لا نصف له عددا
من حيث هو اول وانما يعنون بالاول انه غير مركب من عدد وانما يعني بالعدد ما
فيه انفصال يوجد فيه واحد فالاثنوة اول العدد وهو الغاية في قلة العدد
واما الكثرة في العدد فلا نهاية لها وقلة الاثنوة ليست مما يقال بل انها ل
بالقياس الى العدد وليس اذا لم الاثنوة اكثر من شيء يجب لذلك ان لا يكون قليلا

قوله وليس اذا لم تكن الاثنوة آه لما ذكر ان الاثنوة غاية القلة في العدد وقلتها بالقياس ...

بالقياس الى غيرها فليس يجب ان يكون ما يعرض له اضافة الى شيء يلزم ان يكون
له اضافة اخرى الى شيء آخر يقابل تلك الاضافة فانه ليس يجب اذا كان شيء من الاشيا
يعرض له اضافتان اضافة قلة واضافة كثرة معا حتى يكون كانه قليل بالقياس
الى شيء فهو كثير بالقياس الى شيء آخر فيلزم من ذلك ان يكون كل قلة يعرض لشيء
يعرض معها الكثرة كما انه ليس اذا كان شيء هو مالك ومملوك يجب ان لا يكون
شيء مالكا وحده او شيء هو جنس ونوع يلزم ان لا يكون شيء هو جنس وحده فان

ليس إنما صار القليل قليلا لاجل ان له شيئا هو ايضا عنده كثير بل لاجل الشيء
الذي له ذلك الشيء بالقياس الى الكثير والاشد هو القلة الاضافية اما قلته فبالقياس الى
كل عدد لانها تنقص عن كل عدد واما الاضافية لانها ليست بكثير عند عدد واذا
قيس الاشد الى شيء آخر لا يكون قلة والكثرة يفهم منها معنيان احدهما
ان يكون الشيء فيه من الآحاد فرق ولا يحتاج هذا المعنى بالقياس الى شيء البتة
والآخر ان يكون الشيء فيه ما في شيء آخر وزيادة وهذا هو الذي بالقياس
وكذلك العظم والطول والعرض فالكثرة مطلقة تقابل الوحدة مقابلة الشيء
مع مثله الذي يكيله والكثرة الاخرى تقابل القلة مقابلة المضاف ولا تضاد
بين الوحدة والكثرة بوجه من الوجوه وكيف والوحدة تقوم الكثرة ويجب
ان نحقق القول في هذا

## فصل في تقابل الوحدة والكثرة

ويجب ان نتأمل كيف تجري المقابلة بين الكثير والواحد فقد كان التقابل عندنا
على اصناف اربعة وقد تحققت ذلك وستحقق بعد ايضا ان صورة التقابل يجب
ان يكون اصنافه على هذه الجملة وكان من ذلك تقابل التضاد وليس يمكن ان
يكون التقابل بين الوحدة والكثرة على هذه الجهة لان الوحدة مقومة
للكثرة ولا شيء من الاضداد يتقوم بضده بل يبطله ويفسده لكن لقائل ان
يقول ان الوحدة والكثرة هما شيئان فامر الصحيح بيان تقابلهما اذا بطل
الضد كيف كان بان يقال ان الاصل يبطل
للكثرة على ما جوزت ان يكون الموضوع يعرض له الوحدة والكثرة
فيجب من هذا الانسان ان الكثرة كانها انما تحصل بالوحدة وتبطل الكثرة انما
تبطل ببطلان وحداتها ولا تبطل الكثرة التي اليها ببطلانها اولا الا بعد
الوحدة اولا ان تبطل ثم يعرض لها ان تبطل ببطلانها

ابطال تقابل التضاد بين الوحدة والكثرة

الوحدة فاذا ابطلت الكثرة فليس القصد الاول ان يبطلها بل انما يبطل الوحدة
التي للكثرة عن حالها بالفعل الى ان تصير بالقوة فيلزم ان لا يكون الكثرة فاذن الوحدة
انما تبطل ولا الوحدة على انها ليست تبطل الوحدة كما تبطل الحرارة البرودة فان
فان الوحدة لا تضاد الوحدة بل على ان تلك الوحدة يعرض لها سبب يبطل
بان يحدث بعينه هذه الوحدة وذلك البطلان بسطوح فان كان لاجل هذه
هذه المعاقبة التي على موضوع يجب ان يكون الوحدة ضد الكثرة فالاولى ان
يكون الوحدة ضد الوحدة وعلى ان الوحدة ليست تبطل الوحدة ابطال
الحرارة البرودة لان الوحدة الطارية اذا ابطلت الوحدة الاولى بطلت بها عما
ليس هو بعينه موضوع الوحدة الاخرى بل الاخرى انما تبطل بجزء موضوع
واما الكثرة فليست تبطل عن هذه الوحدة بطلانا اوليا بل ليس يكفي في
شرط المتضادين ان يكون الموضوع واحدا يتعاقبان فيه بل
يجب ان يكون مع هذا التعاقب التطابق منافية مباعدة ليس من شان
احدهما ان يقوم بالاخر الى الاخر الذي فيهما وان يكون تنافيهما اوليا ثم
للقائل ان يقول انه ليس موضوع الواحد والكثير واحدا فان شرط المتضاد
ان يكون للاثنين منهما بالعدد موضوع واحد وليس لوحدة بعينها و
كثرة بعينها موضوع واحد بالعدد بل موضوع واحد بالنوع وكيف يكون
يكون موضوع الوحدة والكثرة واحدا بالعدد ثم لا يخفى عليك ان تعلم مما
سلف لك تحقيقه هل الوحدة وما فيهما عليه لم يوقف لهم وبان ان التقابل
الذي بين الواحد والكثير ليس تقابل التضاد فلننظر هل التقابل الصورة
والعدم فنقول انه يلزم اول ذلك ان يكون العدم منهما عدم شيء من شانه
ان يكون للموضوع او لنوعه او لجنسه على ما مضى لك من الحد

فليس موضوع الكثرة الشخصية واحدا بالشخص

في بيان عدم تقابل العدم والملكة بين الوحدة والكثرة

ان نتحمل وجها يجعل به الوحدة عدم الكثرة فيما من شانه ان يتكثر وان نتحمل وجها اخر يجعل به الكثرة عدم الوحدة فى شيء فى طبيعتها ان تتوحد لكن الحق لا يجوز ان يكون شيئان كل واحد منهما عدم وملكة بالقياس الى الاخر بل الملكة منهما هو المعقول بنفسه الثابت بذاته واما العدم فهو وان لم يكن ذلك الشيء الذى هو المعقول بنفسه الثابت بذاته فيما من شانه ان يكون فيكون انما يعقل بالملكة واما القدماء فقوم جعلوا هذا التقابل من العدم والملكة وجعلوه هى المضادة الاولى ورتبوا تحت الكثرة الصورة الخير الفرد الواحد النهاية واليمين والنور والساكن والمستقيم والمربع والعلم والذكر وفى حيز العدم مقابلات هذه كالشر والزوج والكثرة واللانهاية واليسار والظلمة والمتحرك والمنحنى والمستطيل والظن والانثى واما نحن فقد يصعب علينا ان نجعل الكثرة هى الوحدة ونجعل الكثرة هى العدم اما اولا فانا هو ذا نعرف الوحدة بما لا نجد فيه الانقسام او عدم الجزء بالفعل ونأخذ الانقسام فى حد الكثرة وقد ذكرنا فى هذا ما ثانيا فان الوحدة موجودة فى الكثرة مقومة لها وكيف يكون عين الملكة موجودة فى العدم حتى يكون العدم بها متقوما وكذلك ان كانت الكثرة هى الكثرة فكيف يكون تركيب الكثير عن الاعدام فليس يجوز ان نجعل المقابلة بينهما مقابلة العدم والملكة ولا يجوز ان نجعل المقابلة بينهما مقابلة التناقض لان ما كان فى ذلك من الالفاظ فهو خارج عن مقولة هذا الاعتبار وما كان منه فى الامور العامة فهو من جنس تقابل العدم والملكة بل هو اخص هذا التقابل فان ازاء الموجبة الثبوت وبازاء السالبة العدم وقد بين فى ذلك من الحال ما يجرى فيما قلنا فلنستقرئ ان هذا التقابل بينهما تقابل المضاف فيشبه ان يكون يقال ان بين الوحدة والكثرة فى ذاتيهما تقابل المضاف فى المسألة الاخرى ليس لانه يعقل

معروضها بالقياس الى الوحدة حتى يكون بما هى كثرة لاجل ان هناك وحدة وان كان انما
انما هى كثرة بنسبة الوحدة ويعلم من هذا سقوط الفرق بين ما لا يكون الا لشىء
وبين ما لا يقال بهيئته الا بالقياس الى شىء بل بما يحتاج الكثرة الى ان يقوم بها انها
من الوحدة لانها معلولة للوحدة فى ذاتها وبعض انها معلولة لبعض معانيها كثرة ف
الاضافة لها انما هى من حيث هى معلولة والمعلولية لازمة للكثرة لا نفس الكثرة
ثم لو كانت من المضاف لما يقام بها بالقياس الى الوحدة لكان يقال بهيئة الوحدة بالقياس
الى الكثرة على شرط ان تحتاج بالمضافين فلما اشكل فيما فى الوجود من جهة هذه
وحدة فى الكثرة وليس لا مركب واذ قد بان ان لم يجمع بعد فبالحرى ان نحكم
ان لا تقابل بينهما فى ذاتيهما ولكن يلحقهما تقابل وهو ان الوحدة من حيث هى
مكيال للكثرة ومن حيث هى مكيل وليس كون الشىء مكيالا وكونه مكيلا
شيئا واحدا بل بينهما فرق والوحدة يعرض لها ان يكون مكيالا بها من حيث انها
علة للاشياء يعرض لها نسبة وحدة الى ما يعد لها ان يكون مكيالا للكثرة
كلها ومكيال عوضها من جنسها واحد فى الاطوال طول وفى العروض عرض وفى الحجم
مجسم وفى الاعظم زمان وفى الحركات حركة وفى الاثقال ثقل وفى الالفاظ لفظة
وفى الحروف حرف ويجب ان يجعل الواحد فيما هو اصغر ما يمكن ليكون [illegible]
فما لم يكن فيه [illegible] الاشياء يكون واحدة مقيسا بالطبع [illegible]
[illegible] الوضع [illegible] الواحد [illegible]
منه [illegible] الواحد [illegible]
الاشياء فى الجنس الواحد [illegible] شبر شبر
وفى الحجم شبر فى شبر وفى الحركات حركة [illegible]
عامة [illegible] الحركات المقدرة بالطبع [illegible]

## فصل فى اثبات التقابل بين الوحدة والكثرة

فيبقى واحدة في كل تقدير وخصوصا التي هي أقل مقدار حركة فالأقل مقدار حركة
هو الأول زمانا وهذا هو الحركة الفلكية السريعة المضبوط قدرها إلا أنه
لا يلزم عليه فلا ينقص المعلوم منه وضعه إذ ليس يجب العود ليس مما ينتظر تجدده إلى
الحين بل في كل يوم وليلة تتم دورة فيجعل الوحدة والتجزية بالتجزية أيضا بحركات
الساعات فيكون حركة ساعة واحدة مثلا هي مكيال الحركات وكذلك زمانها
مكيال الأزمنة ثم قد يفرض في الحركات حركة واحدة بحسب المسافة إلا أن ذلك يعسر ويستعمل
وغير واقع موقع الفرض الأول وأما في الأثقال فليفرض أيضا ثقالة درهم ودينار
واحد أيضا وفي أبعاد الموسيقى أبعاد النغمة التي هي ربع [illegible] وما يجري مجراهما من
الأبعاد الصغار ومن الأصوات الحرف المصوت المقصور والحرف الساكن أو مقطع مقدر
ويجب أن تكون كل واحدة من هذه الأوضاع واقعة أول ما يقع بالفرض
ويمكن أن يفرض الواحد من كل واحد من [illegible]
إذا كان في هذه الأشياء واحد [illegible] وإن يكال [illegible]
فإنه يجوز أن يكون الأخرى [illegible]
لسطح [illegible] مما يجسم [illegible] فإذا كان [illegible] السطح والجسم [illegible]
كذلك الحركة [illegible] الحركة [illegible] أيضا [illegible]
والثقل أيضا [illegible]
في هذا [illegible] فيكون الواحد الذي يعرض لكل جنس من [illegible]
[illegible] لا يتناهى وإذا كان هذا الواحد يصلح لكل شيء فيكون شيئا [illegible]
لأن يكال [illegible] المكيال [illegible] الكيل [illegible] الأشياء
[illegible] الإنسان [illegible]
وفي الحركة [illegible]

مقدار يقع

قد يقع أن يكال المكيال أيضا بالمكيل فهكذا يجب أن يتصور الحال في مقابلة الوحدة

قوله لكنه قد يقع وذلك اذا كان المكيال مجهولا

والكثرة وقد يشكل من حال الأعظم والأصغر أنهما كيف يتقابلان المساوي فإن المساوي

يقابل كل واحد منهما فإنه لا يجوز أن يكون المساوي هو الأعظم ولا أيضا الأصغر وكذلك

المساوي والأصغر أما الأعظم والأصغر فإنهما إن تقابلا فهو للمضاف فكان هذا

أعظم بالقياس إلى ما هو أصغر فليس المساوي مضايفا لأحدهما بل إنما هو مساو لمساويه

ويظن أنه ليس بحيث كان أعظم وأصغر أن يكون بينهما مساو فإن هذا قد

أي في مقام رفع الشبهة

علمته في موضع آخر فإذا كان الأمر على هذا فالحري أن يكون المساوي ليس مقابلته

قوله فاذا كان الامر اشارة الى الجواب الحق ... أي اذا كان المساوي ليس مقابلا

الأولى للأعظم والأصغر بل لغير المساوي وهو على ما علمته أنه يكون فيه المساواة

وليس عدم في النقطة والوحدة واللون والعقل وأشياء لا تقدير لها بل في

أشياء لو انتسبت فيكم والمساوي إنما يقابل عدمه فهو اللامساواة لكن اللامساواة

تلزم هذا المعنى الأعظم والأصغر كالجنس لهما حتى يكون أقسامه فيلزم كل واحد

منهما أن يعده ما هو عظيم والعظيم حتى يعني أنه يقع العالم الأول

صغير والصغير من تلك الحيثية كذلك فصل في إثبات الكيفيات أعراض فلنتكلم

الآن في الكيفيات أما الكيفيات المحسوسة الجسمانية فلا يقع شك في وجودها

وقد تكلمنا أيضا في وجودها في مواضع أخر ونقضنا مذاهب من قال

أي في الطبيعيات في تحقيق أصناف الادراكات الحسية

لكن إنما يقع الشك في أمرها أنها هل هي أعراض أو ليست بأعراض فإن من الناس من

يرى أن اللون جواهر تخالط الأجسام وتسري فيها فإن اللون بذاته جوهر والحرارة كذلك

وكل واحد من هذه الأمور عنده بهذه المنزلة وليس يقنعه أن هذه الأشياء

توجد تارة وتعدم تارة والشيء الثابت فيها موجود فإنهم يقولون إنه ليس يعدم

ذلك بل يأخذ تفارق قليلا قليلا مثل الماء الذي يبل به ثوب فإنه يبقى عنه لا محالة

هناك ما ويكون الثوب موجودا بحاله كما أن الماء بذاته يعدم بل إنما هو له

فصل في تقابل الأعظم والأصغر والمساواة

ان يفارق تجوهر اخر لاما فارقته مفارقته لاعبث فيها بالاجزاء المفارقة منه
لانها فارقت في اصغر ما يدركه الحس مفارقة مفترقة ويقول بعضهم انها قد تكون
فالحري ان يبين ان ما يقولونه باطل فنقول لا يخلو ان كانت هذه جواهر اما ا
تكون جواهر هي اجسام او تكون جواهر ليست باجسام فان كانت هذه جواهر غير
جسمانية فاما ان تكون بحيث يمكن ان تؤلف منها اجساما وهذا محال الذي تبين
في الطبيعيات فليس بالممكن ان يؤلف منها جسم واما ان لا يمكن لكن انما يكون وجوده
بالمقارنة للاجسام او السريان فيها فاول ذلك انه يكون لهذه الجواهر وضع و
كل جوهر ذي وضع فانه منقسم قد تبين ذلك فيكون وثانيا انه لا يخلو اما ان
يكون كل واحد من هذه الجواهر من شانه ان يوجد مفارقا للبدن الذي يكون
فيه او لا يكون فان لم يوجد مفارقا وكان وجوده في الاجسام على انها موضوعات
لها فليست هي كالاجزاء ولا هي مفارقة في الجسم الموصوف بها مستحيل الجوهرية
بنفسه فليست الا اعراضا فانما لها اسم الجوهرية فقط وان كانت تفارق الجسم
فاما ان يكون مفارقته ينتقل بها من جسم الى جسم من غير ان يبقى لها قوام
مجرد او يكون لها مفارقة وقوام مجرد فان كانت انما لم يوجد بعد جسم وكانت فيه
فانما يكون ذلك بان ينتقل الى الاخر فيجب من ذلك ان يكون كل جسم فسد
بما اصفه فقد انتقل بما فيه الجسم مما يسبقه او يبقى مجردا الى ان يحصل في جسم
وهو عبر معابر جسما في مدة قطع المسافة وليس الامر كذلك واما الكون فقد
فرغنا منه وبينا استحالته ويجب من ذلك ان يكون كل جسم يتحرك بها فانه
ينتقل اليه جزاءه بنفسه وبعد الذي يتحرك ثم يعد الوضع من الانتقال الى حال
عرضية لكثير من الناس حركة الاعراض نفسها اعني الانتقال التي لا انتقال له

في حيز الموضوع والانتقال من موضوع إلى موضوع وإنما كان لا يكون عرضا لو صح

قوامه لا في موضوع وأما القائم في الموضوع إذا نظر فيه أنه هل يصح له أن ينتقل إلى

موضوع آخر من غير أن يخرج بينهما عن الاستغناء فليس يصح الاستقلال بالقوام في الموضوع

ثم هذا الاصح لسببه لأنه لا يخلو إما أن يكون الذي حل في موضوع ما تعلق ذاته

الشخصية بذلك الموضوع الشخصي أو لا يتعلق فإن كان يتعلق ذاته الشخصية

بذلك الموضوع الشخصي فمعلوم أنه لا يجوز أن يبقى شخصه إلا في ذلك الموضوع

الشخصي وإن كان إنما أوجبه في ذلك الموضوع سبب من الأسباب ليس ذلك السبب

مقوما له من حيث تشخصه فيمكن أن يزول عنه ذلك السبب ويبقى الآن

حتى لا يحتاج في قوامه إلى ذلك الموضوع وزوال ذلك السبب ليس يكون سببا لحاجته

إلى موضوع آخر لأن السبب إن كان لا يحتاج في الموضوع آخر وعلم أنه سبب في

أن كان يحتاج بعد في ذاته ليس يحتاج في زوال ذلك السبب الذي هو نفس حدوث

السبب الآخر إلا أن يكون حدوثه ... إلى ذلك السبب الآخر وجود بعد السبب الأول

لا غير فإذا عرض هذا السبب ... ذلك السبب فيبقى في الأثنين ... إلى

الموضوع الأول واحتاج إلى الموضوع الآخر لأمرين أما الأول فعدم السبب

وأما الثاني فحدوث السبب الثاني فيصير هذه الأشياء تكون أمورا خارجة

... إنما يحتاج إلى

... أن ينتقل

فليس ... إلى الموضوع ... موضوع

لما ... الموضوع الأول ... إن كان لا ... موضوع

فيكون ذلك الموضوع ... فإن الشيء لا

يقتضي شيئا ... بالقوة ... في حكم أن

فيه الانقلاب بعضه ممكن وبعضه محال

قيل فكيف يقتضي الواحد المعين فيقال يقتضي الذي يتعلق بصحة وجوده اولاً
فيعين له بذلك فهذا اللون من حيث هو هذا اللون انما يعين الموضوع واما
مقيم على موضوع واحد واما انقلاب العين فقد تلزمنا عن ذكره عدة بحث ان
نخرج منها فان انقلاب العين يعني به ان يعدم هذا ويوجد ذلك من غير ان يدخل
من الاول شيء في الثاني فان كان هكذا فيكون الاول قد عدم والآخر قد
حصل ولا يكون الاول هو الذي انتقل الى الثاني بل انما يعني بالانقلاب ان
الموصوف بالاول صار موصوفا بالثاني ويبقى من الاول شيء في الثاني
فيكون مركبا من مادة وشيء فيها فان كان هذا صفة اللونية مثلا وفي مسئلتنا
فيكون في اللونية شيء يبطل وشيء يبقى فيكون هذا الذي يبطل هو الذي صار به
الشيء لونا بل هو اللونية وهو الصورة المادية او العرض وكلامنا فيها ونرجع
فنقول واما ان كان يجوز له ان يفارق هذه الجواهر فيتقوم مثلا بياضا او شيئا
آخر بذاته فلا يخلو اما ان يكون من البياض اشارة ويكون البياض الذي من شأنه
ان يدرك الا ان يتجرد عن بسط لك الفلة الفاحشة ويكون على الجملة التي تعرض البياض
عليها فان كان كذلك فيلزم ان يكون خلاء موجود حتى يكون فيه انتشار البياض
ويبسطه في الاجسام ويلزم ان يكون له وضع ما وتقدير ما فيكون له اذن مقداره
يكون الا القليل منه محسوسا فانا لا نجد بياضا لا وضع له ولا مقدار فضلا
عن ان نراه اذا لم يعقل الوضع وزيادة هو هيئة البياضية التي بها يتجرد البياض
فانا نعني بالبياض هذه الهيئة الزائدة على المقدار والجسم وان كان يسمى الجملة التي
كان يعرض البياض عليها لما قد انتقل من هيئة الصورة وصار شيئا آخر بياضا فيكون
البياض مثلا الموضوع بعض الذي يكون فيه البياض على النحو المعروف ويعرض له
ان يصير شيئا آخر بعينه آخر هو غايته فيكون لا انما يعرض بياضا ولفسد

ذات الصورة وأما المفارق العقلي فقد أشرنا فيما سلف إلى أنه لا يجوز أن ينتقل مثل
هذا الشيء مرة إلى شيء ذي وضع ومخالطاً للأجسام وأما أن يجعل جاعل البياض شيئاً
في نفسه ذا مقدار فيكون له حينئذ وجودان وجود أنه بياض ووجود أنه مقدار فإن كان
مقداره غير الأبعاد التي لمقدار الجسم الذي هو فيه فإذا كان في الأجسام وسارياً
فيها فيكون قد تداخل بعد في بعد وإن كان هو نفس الجسم مجازاً فيكون الأمر قد
عاد إلى أن الشيء الذي هو البياض جسم وليس بياضية فيكون البياضية موجودة في
ذلك الجسم إلا أنها لا تفارق ولا يكون البياض مجموع ذلك الجسم والكيفية بل شيء
في ذلك الجسم اتحد بالبياض وهيئته ليست هيئة الطويل العريض العميق بل يكون
هيئة الطويل العريض العميق للحرارة أيضاً على هذا الرأي فيكون البياض مقارناً
لهذا الشيء باعتبار وهذا معنى قولنا الصفة في الموصوف ويكون مع ذلك لا يفارق
والبياض حرّ فإن الشيء الذي هو الطويل العريض فيكون البياض والحرارة
عرضاً إلا أنه لا ينفع الكلام في أن من طبيعته أن يفارق بعدما فقد تبين أن الكيفيات
التي هي المحسوسة أعراض وهذا مبلغ الطبيعيات وأما إلا [illegible] الذي يأتي الحال
وأما التي تتعلق بالنفس وذوات الأنفس فقد تبين في الطبيعيات أنها أعراض تقوم
في الجسم أو تلك التي تكلمنا في أحوال النفس وصح في العلم أنه عرض
وأما العلم فإن فيه شبهة وذلك لأن لقائل أن يقول إن العلم هو المكتسب من صور
الموجودات مجردة عن موادها وهي صور جواهر وأعراض فإن كانت صور الأعراض
أعراضاً فصور الجواهر كيف تكون أعراضاً فإن الجوهر لذاته جوهر فماهيته جوهر
لا تكون في موضوع البتة وماهيته محفوظة سواء نسبت إلى إدراك العقل لها أو
نسبت إلى الوجود الخارجي فنقول إن ماهية الجوهر جوهر بمعنى أنه الموجود في الأعيان
لا في موضوع وهذه الصفة موجودة لماهية الجوهر المعقولة فإنها ماهية شأنها أن

ان يكون موجودة في الاعيان لا في موضوع اي ان هذه الماهية معقولة عن امر
وجوده في الاعيان ان يكون لا في موضوع واما وجوده في العقل بهذه الصفة
فليس من حده من حيث هو جوهر اي ليس حد الجوهر انه في العقل لا في موضوع
بل ماهيته انه سواء كان في العقل او لم يكن فان وجوده في الاعيان ليس في موضوع
فان قيل فالعقل ايضا من الاعيان فليرد بالعين التي لا تحصل فيها الجوهر
صورة عقلية وفاعله وحكاية فلتكن تلك الاعيان كانها بالقوة ليست
في العقل فان هذه الصفة تكون في العقل كانها بالقوة من جهة كذا
حتى تصير ... الاعيان ... على هذه الصورة هو انها
حيث تكون في الاعيان ... في الاعيان او تكون في
العقل فانه ... في الاعيان كالانها بالقوة فلو كنا ...
تكون كالا القوة في الاين ... 
كذلك لكانت ... التي حقيقة
انه ... الانسان ...
معان ... ان يقال ... في الكتاب
الحديد هو في كل واحد منهما ... 
الحديد انه اذا كان في الاعيان كان بهذه الصورة واذا كان عند العقل ايضا
كان بتلك الصفة ... الاشياء في العقل ... والعقل ايضا
بهذه الصفة ... اذا كانت في العقل في موضوع فقد بطل ان يكون في العقل
ليست ... في الاعيان ليست في موضوع فان قيل ... ان الجوهر ...
في موضوع اصلا ... 
موضوع في الاعيان اصلا فان قيل ... بانها مادة تكون فيها

وتارة تكون جوهراً وقد صنعتم هذا فنقول انا منعنا ايضاً ان يكون مهية شيء توجد
في الاعيان مرة عرضاً ومرة جوهراً حتى يكون في الاعيان يحتاج الى موضوع ما و
وفيها لا يحتاج الى الموضوع البتة ولم نمنع ان يكون معقول تلك المهية تصير عرضاً
اي يكون موجوداً في النفس لا كجزء ولقائل ان يقول فمهية العقل الفعال والجواهر
المفارقة ايضاً كذا يكون حالها حتى يكون للمعقول منها عرضاً لكن المعقول منها
لا يخالفها لانها لذاتها معقولة فنقول ليس الامر كذلك فان معنى قولنا انها لذاتها
معقولة هو انها تعقل ذاتها فان لم يعقلها غيرها وايضاً انها مجردة عن المادة و
علائقها لذاتها لا بتجريد يحتاج اليه من العقل واما ان قلنا ان هذا المعقول منها
يكون من كل جهة هو هو ومثله او قلنا انه ليس يحتاج الى وجود المعقول منها الا ان
يوجد ذاتها في النفس فقد احلنا فان ذاتها مفارقة ولا تصير بعينها صورة لنفس
انسان ولو صارت لكانت تلك النفس قد حصلت فيها صورة الكل وقد علمت كل
شيء بالفعل ولكانت تصير كل نفس واحدة وبقي النفوس الاخرى ليس لها
الشيء الذي تعقله اذ قد استبد بها نفس ما او الذي يقال ان شيئاً واحداً
يكون صورة لمواد كثيرة لا بان تؤثر فيها بل بان تكون هي بعينها منطبعة في تلك
المادة وفي اخرى فهو محال يعلم بادنى تامل فقد تبين من الجملة ان تلك
عندك انما في النفس شيء من نعت الجوهرية بانه تلك فاذن تكون الاشياء
انما تحصل في العقول للبشر معانيها لا ذواتها ويكون حكمها حكم سائر المعقو
من الجواهر لا في شيء واحد هو ان تلك تحتاج الى القسمة حتى تجرد منها معنى
معقول وهذا لا يحتاج الى شيء غير ان يجد المعنى كما هو فينطبع بها النفس و
هذا الذي قلناه انما هو نقض حجة الخصم وليس فيه اثبات ما ذهب اليه فنقول
ان هذه المعقولات ستبين من امرها بعد ان ما كان من الصور الطبيعية والتعليمية

فليس يجوز ان يقوم مفارقا بذاته بل يجب ان يكون في عقل او نفس وما كان من اشيا مفارقة فنفس وجود تلك المفارقات مباينة لنا ليس هو علمنا لها بل يجب ان تتأتى عنها هو علمنا بها وكذلك ان كانت صورا مفارقة وتعليميات مفارقة فانما كان علمنا بها ما يحصل لنا منها ولم يكن انفسها توجد لنا منتقلة الينا فقد بينا بطلان هذا في مواضع بل الموجود منها لنا هي الآثار المحاكية لها الامثال لها وهي علمنا وتلك اما ان تحصل لنا في ابداننا او في نفوسنا وقد بينا استحالة حصول ذلك في ابداننا فبقي انها تحصل في نفوسنا ولانها آثار في النفس لا ذوات تلك الاشيا ولا امثال تلك الاشياء قائمة لا في مواد بدنية او نفسانية فيكون ما لا موضوع له يتكثر نوعه بلا سبب يتعلق به بوجه فهي اعراض في النفس

## فصل في الكيفيات التي في الكميات واثباتها هذا الفصل يأتي بالطبيعيات

وقد بقي جنس واحد من الكيفيات يحتاج الى اثبات وجوده والى التنبيه على كونه كيفية وهذه هي الكيفيات التي في الكميات واما التي في العدد كالزوجية والفردية وغير ذلك فقد علم وجود بعضها وثبت وجود الباقي في صناعة الحساب واما انها اعراض فلانها متعلقة بالعدد وخواص له والعدد من الكم واما التي تعرض في المقادير فليس وجودها ببين فان الدائرة والخط المنحني والكرة والاسطوانة والمخروط ليس شيء منها بين الوجود ولا يمكن للمهندس ان يبرهن على وجودها لان سائر الاشيا انما تبين له بوضع وجود الدائرة ثم ذلك المثلث يصح وجوده ان صح وجود الدائرة وكذلك المربع وكذلك سائر الاشكال واما الكرة فانما يصح وجودها اذا ادير دائرة في دائرة على نحو ما علمت والاسطوانة اذا حرك متوازي الاضلاع فوق مركز وهو خط مستقيم على مركز هو احد اضلاع القائمة ان دوما على الاستقامة والمخروط اذا حرك مثلث قائم الزاوية ثبت احد ضلعيه المحيطين بالقا

حافظا بطرفي ذلك الضلع مركز الدائرة وبالضلع الثاني على محيط الدائرة ثم

الدائرة مما ينكر وجودها من يركب الاجسام من اجزاء لا تتجزى فيجب ان يبين وجود

الدائرة ولما عرضيتها فظهر لنا لتعلقها بالمقادير التي هي اعراض فنقول اما على

مذهب من يركب المقادير من اجزاء لا تتجزى فيمكن ان يثبت عليه ايضا وجود الدائرة

من اصوله ثم ينقض بوجود الدائرة الجزء الذي لا يتجزى وذلك لانا اذا فرضنا دائرة

على النحو المحسوس وكانت على ما يقولون غير دائرة في الحقيقة بل كان المحيط

مضرسا فاذا فرضنا فيها خطا من المركز فان لم يكن ذلك الخط مركزا للحقيقة فقد

يكون عندهم مركزا للحس فيجعل الفرجة مركزا للحس ونجعله مؤلفا من

اجزاء لا تتجزى مستقيم ثابت على السطح المحيط [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

فيمكن ان [illegible]

[illegible]

جزء تحت الدائرة [illegible]

في فرج [illegible] تلك الاجزاء الفرج [illegible]

[illegible] الفرج [illegible]

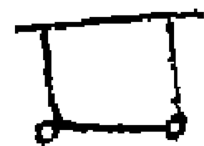
[illegible]

[illegible]

بين الجزء المركزي وبين المحيط [illegible]

والذي يلي الجزء المحيط [illegible]

بقي الذي في المركز الذي في المحيط هل يكان بينهما استقامة يمكن ان ينطبق عليه هذا
الخط فان لم يجوزوا ذلك فقد خرجوا عن البين بنفسه واوقعوا انفسهم في شغل
آخر وهو انه يمكن ان يفرض مواضع مخصوصة فيها يتم هذه الاستقامة في الخلاء
الذي لهم حتى يكون بين جزئين في الخلاء استقامة وبين جزئين آخرين لا يكون وهذا
شطط من يتكلفه ويجوز القول به فلا ضير فانما يبيع عقله بثمن بخس فان البديهة
لتشهد ان بين كل جزئين يتفق محاذاة لا محالة يملاها من الملاء قدر من الملاء
او اقصر بعد في الملاء وان قالوا انه لا يكون ولكن ما دامت هذه الاجزاء
موجودة فلا يكون بينهما هذه المحاذاة ولا يجوز ان يوازي طرفيها طرف مستقيم
فهذا ايضا من ذلك فيكون كان تلك الاجزاء ان وجدت تغير حكم المحاذاة عن حكمه
لو كانت معدومة وجميع هذا انما الاشكال على البديهة بطلانه ولا الوهم
الذي هو الفارق في الامور المحسوسة استطاع ان يطابقه فيكون وجود الاجزاء
لا يتحرك منها الحقيقة لا دائرة ولا غير دائرة وانما اعلم ان جميع ما المستديرة
اذا صحت دائرة صحت الاشكال الهندسية فينبطل الجزء وصح ان كل خط
مستقيم ينقسم بقسمين متساويين فان قطر الاشكال ... اذا ثبت ذلك
فالخط الفرد الاجزاء لا ينقسم بقسمين متساويين فكل خط من اجزاء لا يتجزى
يشار الى كل جزء منه ... وتصح الدائرة وكذلك الاشياء
الاخرى فيصح وجود الانبات الدائرة على طريق المهندسين في الاشكال فبان ان
الاستقامة تصح بجميع المحاذاة ... فحفظ ذلك ... اذا ...
كان ما يلزمهم لا في الملاء بل ... فهو ... في الطبيعي ما سنذكره من
الدائرة وذلك لانه تبين لنا انه من البسيط تبين ان كل جسم بسيط فله شكل
طبيعي فتبين ان شكله الطبيعي هو الذي لا يختلف البتة في اجزائه ولا تتكون فيه



من الاشكال الغير المستديرة كذلك فقد صح وجود الكرة وقطعها بالمستقيم هو الدائرة فقد صح وجود الدائرة وايضا يمكننا ان نصحح ذلك فنقول من البين انه اذا كان خط او سطح على وضع ما فليس من المستحيل ان يفرض بسطح اخر او خط اخر ان يكون وضعه بحيث يلاقيه من احد طرفيه على زاوية ومن البين انا يمكننا ان ننقل هذا الجسم او هذا الخط نقلا كيف شئنا الى ان يصير ملاقيا لذلك الاخر او موضوعا وضعه كانه يحاذيه بجميع امتداده ملاقيا له او موضوعا على في موضعه او موازيا ويمكن بجسم واحد بعينه ان يوضع على وضع ثم يوضع على وضع اخر يقاطعه والكلام في الجسمين والجسم الواحد واحد فان كانت استقامة ولم تكن استدارة لم يكن هذا البتة لانه اذا كانت الحركة الى الانطباق على الاستقامة ذاهبة في الطول ثم اجتمع الى رجوعات كانت ذاهبة في السمك ثم اجتمع كيف كانت ذاهبة عرضا من الجهتين او كيف فرضت فانه اذا كان يحفظ النقطة التي تفرض على واسطة الخط او السطح في تحريكه لخطا مستقيما فانه لا يلقى البتة للجسم بل يقاطعه كيف كان وانت يمكنك ان تفرض كل واحد من الاعضاء بالفعل يعين بل يحيا اخر الامر ان يتفق حركته على صفة اذكرها اما ان يكون احد الطرفين ثابتا من الخط او السطح او الجسم لازما موضعه والاخر ينتقل في ذلك على الدوران او ينتقلان ولكن على صفة ان يكون احدهما ابطأ والاخر اسرع فيكون الطرفان او المتحرك وحده على كل حال يفعل قوس دائرة واذا صح وجود قوس دائرة صح ان يضعفه الى التمام وهذا على الاصول الصحيحة واما ان قال احد بالتفكك في الطريقة الاولى فانه ايضا نفرض جسما ثقيلا او نجعل احد طرفيه اثقل من الاخر ونجعله قائما على سطح مستو مما يلي الطرف الاخف حتى يقوم قائما عليه ثم انت تميله فيا منا لا يعدل ميله الى الجهات بما يستمر فانه اذا امتيل جهة فوق الا

المرصد الثالث

حتى يسقط فيحدث دائرة لا محالة او منحنٍ اما كيف تكون فلنفرض نقطة في الراس المماس
للسطح وهي ايضا تلقى نقطة من السطح فحينئذ لا يخلو اما ان يثبت النقطة في موضعها
فيكون كل نقطة نفرضها في راس ذلك الجسم فقد فعلت دائرة واما ان يكون
مع حركة هذا الطرف الى اسفل يتحرك الطرف الاخر الى فوق فيكون قد فعل كل
واحد من الطرفين دائرة ومركزهما النقطة المتحدة بين الجزء الصاعد والجزء الهابط
واما ان يتحرك النقطة منجرة على طول السطح فيفعل الطرف الاخر قطعا او خطا
منحنيا ولان الميل الى المركز انما هو على سبيل المحاذاة فمحال ان يتحرك النقطة على
السطح لان تلك الحركة اما ان تكون بالقسر او بالطبع وليست بالطبع لانها ليست
بالقسر لان ذلك القسر لا يتصور الا عن الاجزاء التي هي اثقل وتلك ليست تميل فيها
الى تلك الجهة بل انه فحيها الى حفظ الاتصال فعيتها على هذا فحركة او
ثقلها ليمكن ان يرد هي كان العالية منها اذ هي اثقل في الجرم كما اسرع و
المتوسطة ابطأ وهذا الاتصال يمنع مثلا ان ينعطف منه طرف العالي الى
ان يميل السافل حتى يحاذيه فيكون حينئذ الجسم ينقسم الى قسمين جزء يميل
العالي وجزء يميل الى السفل طبعا وبينهما هو ملازم للمركزين وقد يخرج منه
خط مستقيم ما فيفعل الدائرة فبين انه ان لزم عن انحدار الجسم والنهوض الى فوق
وان لم يلزم عنه فوجود الدائرة صحيح فاذا ثبتت الدائرة ثبت المنحني لانه اذا ثبتت الدائرة
ثبت المثلثات والقائم الزاوية ايضا وثبت جواز ورود ضلع القائمة على
الزاوية فصح المخروط فان فصل مخروط بسطح خارج فصح قطع مخروط فصل ١٠
في المضاف واما القول في المضاف فيتأكد كيف يجب ان يتحقق ماهية المضاف
وجودها فالذي قد بيناه في المنطق كاف لان يفهم منه ما المضاف
وجود كان عرضا فذلك امر لا يشك فيه اذ كان امرا يعقل بذاته انما يعقل

كما للشيء إلى شيء فإنه لا إضافة إلا وهو عارض ولكنه عرض لها الجوهر مثل
الأب والابن وللكم فمنه ما هو مختلف الطرفين ومنه ما هو متفق فالمختلف
مثل الضعف والنصف والمتفق مثل المساوي والمساوي والموازي والموازي و
المطابق والمطابق والمماس والمماس ومن المختلف ما اختلافه محدود محقق
كالنصف والضعف ومنه ما هو غير محقق إلا أنه مبني على محقق كالكثير الأضعاف
والكل والجزء ومنه ما ليس بمحقق بوجه مثل الزائد والناقص والبعض والجملة
وكذلك إذا وقع مضاف في مضاف كالأزيد والأنقص فإن الأزيد إنما هو
أزيد بالقياس إلى زائد أيضا مقيس إلى ناقص ومن المضاف ما هو في الكيف
فمنه متفق كالمشابهة ومنه مختلف كالسريع والبطيء والثقيل والخفيف
في الأوزان والحاد والثقيل في الأصوات وكذلك يدخل فيها كلها المضاف
إضافة وفي الأين كالأعلى والأسفل وفي متى كالمتقدم والمتأخر وعلى هذه الصفة
ويشبه أن يكون المضاف منقسما أقسام العادة في التي بالزيادة والتي بالفعل والانفعال
ومصدرهما من القوة والتي بالمحاكاة فأما التي بالزيادة فأما من الكم كما علمت وأما
في القوة مثل الغالب والقاهر والمانع وغير ذلك والتي بالفعل والانفعال
كالأب والابن والقاطع والمنقطع وما أشبه ذلك والتي بالمحاكاة فكالعلم و
المعلوم والحس والمحسوس فإن بينهما محاكاة فإن العلم يحاكي هيئة المعلوم والحس
يحاكي هيئة المحسوس على أن هذا ليس بضابط بتقدير وتحديد لكن المضافات قد
تحصر من جهة فقط ويكون المضافان شيئين لا يحتاجان إلى شيء آخر من الأشياء
التي لها استقرار في المضاف يعرض لأجلها إضافة مثل المتيامن والمتياسر
فليس في المتيامن كيفية أو أمر من الأمور مستقر صار به مضافا بالمتيامن للنفس من
وربما كان في كل واحد يحتاج إلى أن يكون في كل واحد من الأمرين شيء يصير به مضافا

الى الآخر مثل العاشق فان العاشق له فى ذاته هيئة مدركة هى التى جعلته

معشوقا له استقر فيه لما كان ذلك الشئ حاصلا هيئته من وجه الآخر مثل العالم

والمعلوم فان العالم حصلت فى ذاته كيفية هى العلم بها صار الى الآخر والمعلوم

لم يحصل فى ذاته شئ آخر انما صار مضافا لان غيره حصل فى ذلك الآخر شئ هو العلم

والذى يبقى لنا هيهنا من المضاف ان نعرف حال الاضافة بمعنى واحد الحلول

بالموضوع موجود بين شيئين او على ما يعتادون ان كل واحد بمعنى الذى فى الآخر هل وحال

من المضافين بخاصيته من اضافته فنقول ان كل واحد من المضافين فان له وجودا

فى نفسه بالقياس الى الآخر ليس هو المعنى الذى للآخر فى نفسه بالقياس اليه

هذا بين فى الاشياء المختلفة الاضافة مثل الاب فانما اضافته الابوة وهى وصف

وجود له تكون بعده ولكن انما هو له بالقياس الى الآخر فليس الابوة ليس

كونه بالقياس الى الآخر وهو كونه الاخر فان الابوة فى الابن ولا كانت صفة له

تشمل بصفة الاسم الابوة فى الاب كما ليس حال الابن بالقياس

الى الاب فليس هو معنى واحد الا ثم موجود فيهما فليس هو الابوة او بنوة

واما فى المتفقة الاخوة مثل الاخوة فليس هو فيهما واحد انما كان ذلك

كون كل واحد منهما بحال بالقياس الى الآخر فهو الكون لكل واحد من الشخصين

والشئ الواحد فانه لا يجوز ان يكون شيئا واحدا فليس كون هذا القياس الى الآخر

بعينه واحدا لان ما لكل واحد بالقياس الى الآخر هو الذى للواحد الآخر

بالقياس الى الآخر فاذا فهمت هذا فيما ذكرناه من المقاصد فى المتجانسات فانما

التى لا اختلاف فيها وانما يتبع اكثر الاشكال فى هذا الموضع فانه اذا كان لاحد

الاخوين حال بالقياس الى الآخر وكان للآخر ايضا حال بالقياس الى الاول وكانت

الحالتان من نوع واحد بحسب ما تخصيص او اتحاد فليس كما للاخوة الثانى

ابطال ان يكون الاخوة صفة واحدة قائمة بالاخوين

اى له وصف اخر للثانى فى ذلك الوصف ولكن بالقياس الى الثانى وليس فى ذلك وصف
الثانى بالعدد بل بالنوع كما لو كان الثانى ابيض والاول ابيض بل للثانى ايضا انه اخو هذا
الاول لان له حالة فى ذاته معقولة بالقياس الى الاول وكذا المماسة فى المماسين فان
كل واحد منهما مماس لصاحبه لان المماسة التى لا تكون الا بالقياس الى الآخر لكل
للآخر مثله فلا يظنن ان شيئا عرضا واحدا يكون فى محلين حتى يحتاج ان يعتذر
من ذلك فيجعل العرض اسما مشككا كما فعله ضعيف التمييز لكن الاشد اهتماما
هذا لمعرفتنا هل الاضافة فى نفسها موجودة فى الاعيان او امر متصور فى العقل
ويكون ككثير من الاحوال التى تلزم الاشياء اذا عقلت بعد ان يحصل فى العقل امور
لم يكن لها من خارج فتصير كلية وذاتية وعرضية ويكون جنس وفصل ويكون محمول
وموضوع واشياء من هذا القبيل فقوم ذهبوا الى ان حقيقة الاضافات انما تحدث
ايضا فى النفس اذا عقلت الاشياء وقوم قالوا بل الاضافة شئ موجود فى الاعيان
واحتجوا وقالوا نحن نعلم ان هذا فى الوجود اب لذلك وان ذلك فى الوجود ابن لهذا
عقل او لم يعقل ونحن نعلم ان النبات يطلب الغذاء وان للطلب مع اضافة ما وليس
للنبات عقل بوجه من الوجوه ولا ادراك ونحن نعلم ان السماء فى نفسها فوق الارض
والارض تحتها ادركت او لم تدرك وليست الاضافة الا امثال هذه الاشياء التى انما
هى تكون للاشياء وان لم تدرك وقالت الفرقة الثانية انه لو كانت الاضافة
موجودة فى الاشياء لوجب من ذلك ان لا تنتهى الاضافات فانه كان يكون بين الاب
والابن اضافة وكانت تلك الاضافة موجودة لهما او لاحدهما او لكل واحد منهما
فمن حيث الابوة للاب وهى عارضة له والاب معروض لها فهى مضافة وكذا البنوة
فههنا اذن علاقة للابوة مع الاب والبنوة مع الابن خارجة عن العلاقة التى بين
الاب والابن فيجب ان يكون للاضافة اضافة اخرى وان يذهب الى غير النهاية وان يكون

ايضا من الاضافات ما هي علاقة بين موجود ومعدوم كالتقدم فانا متقدمون بالقياس

الى القرون التي تخلفنا وعالمون بالقيمة والذي يحل هذا الشك من الطريقين جميعا

ان نرجع الى حد المضاف المطلق فنقول ان المضاف هو الذي ماهيته تكون معقولة

بالقياس الى غيره فكل شيء يكون في الاعيان بحيث ماهيته انما تعقل بالقياس

الى غيره فذلك الشيء من المضاف لكن في الاعيان اشياء كثيرة بهذه الصفة فالمضاف

في الاعيان موجود فان كان للمضاف ماهية اخرى فينبغي ان تجرد ما له من المعنى المعقول

بالقياس الى غيره فذلك المعنى هو بالحقيقة المعقول بالقياس الى غيره وغيره

انما هو معقول بالقياس الى غيره بسبب هذا المعنى وهذا المعنى ليس معقولا بالقياس

الى غيره بسبب شيء غير نفسه بل هو مضاف لذاته على ما علمت فليس هناك ذات و

شيء هو الاضافة بل هناك مضاف لذاته بلا اضافة اخرى فتفنى من هذا الطريق الاضافات

واما كون هذا المعنى المضاف لذاته في هذا الموضوع فهو من حيث انه في هذا الموضوع

وله وجود اخر مثلا وهو وجود الابوة وذلك الوجود ايضا مضاف لكن ليس لذلك هذا

فليكن هذا عارضا من المضاف لزم المضاف فكل واحد منهما مضاف لذاته الى ما هو مضاف

اليه بلا اضافة اخرى فالكون في المحل مضاف لذاته الى المحل فهو انما صارت مضافا لذاته الى المحل

نفس هذا الكون مضاف لذاته ليس يحتاج الى اضافة اخرى يصير بها مضافا بل هو

لذاته ماهية معقولة بالقياس الى الموضوع اي هو بحيث اذا عقلت ماهيته احتاج

ان يحضر في الذهن شيء اخر يعقل هذا بالقياس اليه لا اذا اخذ هذا مضافا

في الاعيان فهو موجود مع شيء اخر لذاته لا لمعنى اخرى يتصور بنفسه غير المعنى

المخصص بنوع تلك الاضافة والعقل احتاج الى ان يعقل له مضافا اخر

لما كانت ماهية الابوة من حيث هي ابوة بنوع تلك الاضافة مقترنة بها مضافة بذاتها

لا باضافة اخرى رابطة وللعقل ان يخترع اضافة بينهما كانه معنى خارج منهما لا

لا يضطر اليه نفس التصور بل لعتبار اخر من الاعتبارات اللاحقة التى يفعلها العقل

فان العقل قد يقرن اشياء باشياء لا لانواع من الاعتبار الا للضرورة فاما فى نفسها

فهى اضافة لا باضافة لانها هى لذاتها تعقل بالقياس الى الغير وههنا اضافات

كثيرة تلحق بعض الذوات لذاتها لا لاضافة اخرى عارضة بل مثل ما يجرى عليه الامر

من لحوق هذه الاضافة لاضافة الابوة وذلك مثل لحوق الاضافة لهيئة العلم

فانها لا تكون لاحقة باضافة اخرى فى نفس الامر بل لحقتها لذاتها وان كان

العقل ربما اخترع هناك اضافة اخرى واذ قد عرفت هذا فقد عرفت ان المضاف

فى الوجود موجود بمعنى ان له هذا الحد وهذا الحد لا يوجب ان يكون المضاف

فى الوجود الا عرضا اذا عقل كان بالصفة المذكورة ولا يوجب ان يكون امرا قائم

الذات واحدا له اصل بين الشيئين واما القول بالقياس فانما يحصل فى العقل ويكون

ذلك هو الاضافة العقلية فى الاضافة الوجودية مما بيناه وهو كونه بحيث اذا

عقل كان معقول الماهية بالقياس واما كونه فى العقل فان يكون عقل بالقياس

الى غيره فله فى الوجود حكم وله فى العقل حكم من حيث هو فى العقل لا من حيث الاضافة

ويجوز فى العقل اضافات تخترعها انما يفعلها العقل بسبب الخاصية التى للعقل

منها فالمضاف اذن موجود فى الاعيان فبان ان وجوده لا يوجب ان يكون هناك

اضافة الى مضافين بلا نهاية وليس يلزم من هذا ان يكون كل ما يعقل مضافا يكون

له فى الوجود اضافة واما المتقدم والمتاخر فى الزمان واحدهما معدوم وما اشبه

ذلك فان التقدم والتاخر متضايفان بين الوجود اذا عقل وبين المعقول الذهنى

ماخوذا عن الوجود الخاص فعلمنا ان الشىء فى نفسه ليس يتقدم الان شيئا موجودا معه

وهذا النوع من التقدم والتاخر موجود للطرفين معا فى الذهن فانه اذا احضر

فى الذهن صورة المتقدم وصورة المتاخر عقلت النفس هذه المقايسة واعتبرت

الموجودين في العقل واما قبل ذلك ولا يكون الشئ في نفسه متقدما فكيف يتقدم
على شئ موجود فما كان من المضافات على هذه السبيل فانما تضايفها في العقل
وحده وليس في الوجود لها معنى فانه من حيث هذا التقدم والتاخر بل هذا التقدم
والتاخر الحقيقية من المعاني المعقولة والمناسبات التي يفرضها العقل واشباهها

## المقالة الرابعة وفيها ثلثة فصول

## فصل في المتقدم والمتاخر وفي الحدوث

لما تكلمنا على الامور التي تقع من الوجود والوحدة موقع الانواع فبالحري
ان نتكلم في الاشياء التي تقع منهما موقع الخواص والعوارض اللازمة ونبدأ
اولا بالتي تكون للوجود ومنها المتقدم والمتاخر فنقول ان المتقدم والمتاخر
وان كان مقولا على وجوه كثيرة فانها تكاد ان تجتمع على سبيل التشكيك في
شئ وهو ان يكون للمتقدم من حيث هو متقدم شئ ليس للمتاخر ويكون لا شئ للمتاخر الا
وهو موجود للمتقدم والمشهور عند الجمهور هو المتقدم في المكان والزمان وكان المتقدم
والقبل في اشياء لها ترتيب كما هو في المكان فهو الذي هو اقرب من ابتداء محدود
فيكون له ان يلي ذلك المبدأ حيث ليس يلي ما هو بعده والذي بعده يلي ذلك
المبدأ وقد يليه هو وفي الزمان كذلك ايضا بالقياس الى الآن الحاضر او آن
يفرض مبدأ وان كان يختلف في الماضي والمستقبل كما تعلم ثم نقل اسم
القبل والبعد منه الى كل ما هو اقرب من مبدأ محدود وقد يكون هذا
التقدم الرتبي في امور بالطبع كما ان الجسم قبل الحيوان بالقياس الى الجوهر
ووضع الجوهر مبدأ ثم ان جعل المبدأ الشخص اختلف وكان الاقرب من الشخص
الاول كالصبي يكون قبل الرجل وقد يكون في امور لا من الطبع بل اما بصناعة
كتعليم الموسيقى فانك ان اخذت من الحاد كان المتقدم الذي يكون اذا اخذ
من الثقيل واما بالبخت والاتفاق كيف كان ثم نقل الى اشياء اخرى فجعل الفائق والفاضل

التقدم بالشرف

السابق ايضا ولو في غير الفضل متقدما فجعل نفس المعنى كالمبدأ المحدود فما كان له
منه ما ليس للآخر واما الآخر فليس له الا ما للاول فانه جعل متقدما فان
السابق من باب ما له ما ليس للتالي وما للتالي منه فهو للسابق وزيادة ومن
هذا القبيل ما جعلوا المخدوم والرئيس قبل فان الاختيار يقع للرئيس وليس
للمرؤس وانما يقع للمرؤس حين وقع للرئيس فيتحرك باختيار الرئيس ثم نقلوا ذلك

التقدم بالطبع

الى ما يكون هذا الاعتبار له بالقياس الى الوجود فجعلوا الشيء الذي يكون له الوجود
اولا وان لم يكن للثاني والثاني لا يكون له الا وقد كان للاول وجود متقدما على
الآخر مثل الواحد فانه ليس من شرط الوجود للواحد ان يكون الكثرة موجودة
ومن شرط الوجود للكثرة ان يكون الواحد موجودا وليس في هذا ان الواحد يفيد
الوجود للكثرة او لا يفيد بل انه يحتاج اليه حتى يفاد للكثرة وجود بالتركيب منه

التقدم بالعلية

ثم نقل بعد ذلك الى حصول الوجود من جهة اخرى فانه اذا كان شيئان وليس وجود
احدهما من الآخر بل وجوده له من نفسه او من شيء ثالث لكن وجود هذا الثاني من
هذا الاول فله من الاول وجوب الوجود الذي ليس له لذاته من ذاته بل له من ذاته
الامكان على تجويز من ان يكون ذلك الاول مهما وجد لزم وجود ان يكون علة لوجود
وجود هذا الثاني فان الاول يكون متقدما بالوجود لهذا الثاني ولذلك
لا يستنكر العقل البتة ان يقول لما حرك زيد يده تحرك المفتاح او يقول حرك
زيد يده ثم تحرك المفتاح ويستنكر ان يقول لما تحرك المفتاح حرك زيد يده
وان كان يقول لما تحرك المفتاح علمنا انه قد حرك زيد يده فالعقل مع وجود
الحركتين معا في الزمان يفرض لاحدهما تقدما وللآخر تأخرا اذ لو كانت الحركة الاولى
ليس سبب وجودها الحركة الثانية والحركة الثانية سبب وجودها الحركة الاولى فيبعد
ان يكون الشيء مهما وجد وجب ضرورة ان يكون علة للشيء وبالحقيقة فان الشيء

لكن يكون لكل منهما حركة المفتاح الى حركة اليد من جهة لهما معية في الزمان

لا يجوز ان يكون بحيث يصح ان يكون علة للشئ الا ويكون مع الشئ فان كان من شرط كونه
علة نفس ذاته فما دام ذاته موجودة يكون علة وسببا لوجود الثانى وان لم يكن شرط
كونه علة نفس ذاته فذاته بذاته ممكن ان يكون عنه الشئ وممكن ان لا يكون وليس احد
الطرفين اولى من الآخر فكذلك التكون فهو كذلك ممكن ان لا يكون فلا من حيث هو
ممكن ان يكون هو موجود ولا من حيث ذلك ان يكون منه فذلك يعطل الوجود وذلك
لان كون الشئ عن الممكن ان يكون عنه ليس لذاته انه ممكن ان يكون عنه فنفس كونه ممكنا
ليس كافيا فى ان الشئ عنه فان كان نفس كونه ممكنا ان يكون فان لم يكن كافيا فقد يكون
مع الشئ وجوده مرة ومرة لا يكون ونسبته الى الذى يكون والذى لا يكون فى
الحالين نسبة واحدة وليس فى الحالة التى يتميز فيها ان يكون منه ان يكون تميز
بسبب حصل للمعلول مع امكان كونه عن العلة تميز ايجاب فيه حال لا وجود المعلول
عن العلة مع امكان كونه وسببه عن العلة فيكون نسبة امكان كونه عن العلة الى وجود
الشئ عنه ولا وجوده عنه واحدة وما نسبته الى وجود الشئ عنه ونسبته الى لا وجوده
عنه واحدة فليس كونه علة اولى من لا كونه علة بل العقل الصحيح يوجب ان يكون هناك
حال تميز بها وجوده عنه عن لا وجوده فان كانت تلك الحال ايضا توجب هذا التميز فهى
الحال التى حصلت للعلة وبسببه تكون جملة الذات وما اقترن اليها هو العلة وقبل
ذلك فان الذات كانت موضوع العلة وكان الشئ الذى يصح ان يصير علة ولم يكن ذلك
الوجود وجود العلة بل وجود ذات انضاف اليه وجه آخر كان مجموعهما العلة وكان حينئذ
يجب عنه المعلول سواء كان ذلك الشئ ارادة او شهوة او غضبا او طبعا حادثا او غير ذلك
او امرا خارجا منتظرا لوجود العلة فانه اذا صار بحيث يصح ان يصدر عنه المعلول من
نقصان شرط باق وجب وجود المعلول فاذن يجب كل معلول واجب مع وجود علته
وعلته واجب عنه وجود المعلول وهما معا فى الزمان او الدهر او غير ذلك ولكن ليسا

فصل في العلة والمعلول

معاً في القياس الى حصول الوجود وذلك لان وجود ذلك لم يحصل من هذا فذلك له

حصول وجود ليس من حصول وجود هذا ولهذا حصول وجود هو من حصول وجود

ذلك فذلك اقدم بالقياس الى حصول الوجود ولقائل ان يقول انه اذا كان كل واحد

منهما اذا وجد وجد الاخر واذا ارتفع ارتفع الاخر فليس احدهما علة والاخر معلولا اذ ليس

احدهما اولى ان يكون علة في الوجود دون الاخر ونحن نجيب عن ذلك بعد ان ننظر

فيما تضمنه مفهوم هذه القضية وذلك لانه اذا وجد كل واحد منهما فقد وجد

الاخر بلا تفصيل واختلاف وذلك لان معنى هذا اللفظ اما ان يعنى به ان وجود كل واحد

منهما اذا حصل يجب عنه في الوجود نفسه ان يحصل الاخر او ان وجود كل واحد منهما

اذا حصل يجب عنه في الوجود ان يكون قد حصل وجود الاخر او ان وجود كل واحد منهما

اذا حصل في العقل يجب عنه ان يحصل الاخر في العقل او ان وجود كل واحد منهما اذا

حصل يجب عنه في العقل ان يكون قد حصل الاخر في الوجود او حصل في العقل فان

لفظ اذا في هذه المواضع مشتركة مغلطة فنقول ان الاول كاذب غير مسلم فان الذي

هو الذي اذا حصل يجب عنه حصول الاخر بعد المكانة هو العلة واما المعلول فليس

يجب عنه وجود العلة بل العلة تكون قد حصلت حتى حصل المعلول واما القسم الثاني

فلا يصدق في جانب العلة فانه ليس اذا وجدت العلة وجب في الوجود ان كان المعلول قد

حصل مع او قبل نفسه بل بعد العلة وكذلك ان كان قد حصل فليس يجب في الوجود

من حصول العلة اذا وجدت العلة وكانت تلك قد حصلت مستفيدة الوجود الا ان

لا يعنى بحصلت ما مضى ولكن المقارنة فيصح فلا يصدق في جانب العلة من وجهين

ذلك لان العلة وان كانت حاصلة الذات فليس ذلك واجبا عن حصول المعلول

الثاني ان الشيء الذي قد حصل يستحيل ان يجب وجوده بحصول شيء يفرض حاصلا الا

ان لا يعنى بلفظ حصل مفهوم ما مضى القسمة الاخرى فالاول منهما صحيح فانه يجوز ان نعلم

اذا وجدت العلة في العقل وجب عند العقل ان يحصل المعلول الذي تلك علته بالذات
في العقل وايضا اذا وجد المع في العقل يجب ان يحصل ايضا وجود العلة في العقل
واما الثاني منهما وهو القسم الرابع فيصدق منه قولك انه اذا وجد المع شهد العقل
بان العلة قد حصل لها وجود لا محالة ثم مع عنه حتى يحصل المعلول وربما كانت
في العقل بعد المع لا في الزمان فقط ولا يلزم ان يصدق القسم الاخر من هذين القسمين
الداخلين في الرابع لما قد عرفت وكذلك في جانب الرفع فانا اذا رفعنا المع بالحقيقة
واذا رفعنا المع لم نرفع العلة بل عرفنا ان العلة تكون قد ارتفعت في ذاتها اولا حتى
امكن رفع المع فلذلك لما فرضنا المع مرفوعا وقد فرضنا ما لا بد من فرضه معه بالقوة
وهو انه كان ممكن الرفع وان كان ممكنا رفعه فانما امكن دفع العلة اولا فرفع العلة
واثباته سبب رفع المع واثباته ورفع المعلول دليل رفع ذلك ثم اثباته دليل اثباته فرجع
الى حيث ما فارقناه فنقول في حل الشبهة انه ليست المعية التي هي واجبة لاحدهما
العلية حتى يكون ليس احدهما اولى بالعلية من الاخر لانهما في المعية سواء بل انما
اختلفا لان احدهما فرضناه انه يجب وجوده بالاخر بل مع الاخر والثاني فرضناه
انه كان وجوده مع وجود الاخر ولكن هو بالاخر فهكذا يجب ان يتحقق هذه المسئلة
ومما يشكل ههنا امر القوة والفعل وانه ايهما اقدم وايهما اشد تأخرا فان معرفة
ذلك من المهمات في امر معرفة المتقدم والمتأخر وعلى ان القوة والفعل نفسه من عوارض
الموجود ولواحقه لا سيما الحي فيجب ان يعلم جميع احوال الموجود الا ان نفصل معاني القوة

## في الفعل والقدرة والعجز واثبات المادة لكل متكون

واعلم ان لفظة
القوة وما يرادفها قد وضعت اول شيء للمعنى الموجود في الحيوان الذي يمكنه
بها ان يصدر عنه افعال شاقة من باب الحركات ليست باكثرية الوجود عن الناس
في كميتها وكيفيتها ويسمى ضدها الضعف وكانها زيادة وشدة من المعنى الذي هو

فيه ما يدل على ان امكان قبول الوجود معتبر في جانب المعلول ولا يمكن بتأثير الفاعل بل

معاني القوة

القدرة وهو ان يكون الحيوان بحيث يصدر عنه الفعل اذا شاء ولا يصدر اذا لم يشاء
التي ضدها العجز ثم نقلت عنه فجعلت للمعنى الذي لا ينفعل له وبسببه الشيء بسهولة
وذلك لانه كان يعرض لمن يزاول الافعال والحركات الشاقة ان ينفعل ايضا منها
وكان انفعاله والالم الذي يعرض له منه يصده عن اتمام فعله فكان ان ينفعل انفعالا
محسوسا قيل له ضعف وليست له قوة وان لم ينفعل قيل ان له قوة فكان ان لا ينفعل
دليلا على المعنى الذي سميناه اولا قوة ثم جعلوه اسم هذا المعنى حتى صار كونه
بحيث لا ينفعل الا يسيرا يسمى قوة ثم جعلوه وان لم يفعل شيئا واحدا ثم جعلوا
الشيء الذي لا ينفعل البتة اولى بهذا الاسم فسموا حالته من حيث هو كذلك قوة
ثم صيروا القدرة نفسها وهي الحالة التي للحيوان بها يكون له ان يفعل وان لا
يفعل بحسب المشية وعدم المشية وزوال العوائق قوة اذ هو مبدأ الفعل ثم
ان الفلاسفة نقلوا اسم القوة فاطلقوا لفظ القوة على كل حال يكون في شيء
هو مبدأ تغير يكون منه في اخر من حيث هو اخر وان لم يكن هناك ارادة حتى سموا
الحرارة قوة لانها مبدأ التغير من اخر في اخر بانه اخر حتى ان الطبيب اذا حرك نفسه او عالج نفسه
فكان مبدأ التغير منه فيه فليس ذلك فيه من حيث هو قابل للعلاج والحركة بل من
حيث هو اخر بل كانه شيئان شيء له قوة ان يفعل وشيء له قوة ان ينفعل ويشبه
ان يكون الامران منه مفترقين في جزئين مثل المحرك في نفسه والمتحرك في بدنه
وهو المحرك بصورته والمتحرك بمادته فهو من حيث يقبل العلاج غيره لذاته من حيث
يعالج ثم بعد ذلك لما وجدوا الشيء الذي له قوة بالمعنى المشهور او قدرة كانت قدرة
قوة ليس من شرط تلك القوة هو ان يكون بها فاعلا بالفعل بل امكانه ان
يفعل وامكانه ان لا يفعل نقلوا اسم القوة الى الامكان فسموا الشيء الذي
وجوده في حد الامكان موجودا بالقوة وسموا امكان قبول الشيء وانفعاله قوة انفعالية

توهموا أن تمام هذه القوة فعلا وإذ لم يكن فعلا بل انفعالا مثل تحركا أو تشكلا أو غير
ذلك فإنه لما كان المبدأ الذي يسمى قوة وكان الأصل في المسمى بهذا الاسم إنما هو
على ما هو بالحقيقة فعل سموا هذا الذي قياسه إليه ما سموه الآن قوة كما
الفعل المسمى قبل ما قوة باسم الفعل يعنون بالفعل حصول الوجود وإن كان
ذلك الأمر انفعالا أو شيئا ليس هو فعلا ولا انفعالا فهذا هو القوة الانفعالية
وربما قالوا قوة لجودة هذه وشدتها والمهندسون لما وجدوا بعض الخطوط
من شأنه أن يكون ضلع مربع وبعضها ليس يمكن له أن يكون ضلع ذلك المربع
جعلوا ذلك المربع قوة ذلك الخط كأنه أمر ممكن فيه وخصوصا إذ تخيل بعضهم
أن حدوث هذا المربع هو بحركة ذلك الخط على ضلع بنفسه وإذ قد عرفت القوة
فقد عرفت القوي وعرفت أن غير القوي إما الضعيف وإما العاجز وإما السهل
الانفعال وإما الضروري وإما أن لا يكون المقدار الخطي ضلعا لمقدار سطحي مفروض
وقد يشكل من هذه الجملة أمر القوة التي بمعنى القدرة فإنها يظن بها أنها لا تكون موجودة
إلا لما من شأنه أن يفعل ومن شأنه أن لا يفعل فإن كان لما من شأنه أن يفعل فقط
فلا يرون أن له قدرة وهذا ليس بصادق فإنه إن كان هذا الشيء الذي يفعل فقط
يفعل من غير أن يشاء ويريد فذلك ليس له قدرة ولا قوة بهذا المعنى وإن كان يفعل
بإرادة واختيار إلا أنه دائم الإرادة ولا يتغير إرادته وجودا اتفاقيا أو يستحيل تغيرها استحالة
ذاتية فإنه يفعل بقدرة وذلك لأن حد القدرة التي يؤثرون هؤلاء أن يحدوها بها
موجود ههنا وذلك لأن هذا يصح عنه أن يفعل إذا شاء وأن لا يفعل إذا لم يشأ
وكلا هذين شرطيان أي أنه إذا شاء فعل وإذا لم يشأ لم يفعل وإنما داخلان في حد
القدرة على ما هما شرطيان وليس من صدق الشرطي أن يكون هناك استثناء
بوجه من الوجوه أو صدق حملي فإنه ليس إذا صدق قولنا إذا لم يشأ لم يفعل يلزم أن يصدق

لكنه لم يشأ وقتاً ما، واذا كذب انه لم يشاء البتة يوجب كذب قولنا واذا لم يشأ لم يفعل

فان هذا نقيضه لو كان لا يشاء لما كان يفعل كما انه اذا يشاء فيفعل فاذا صح انه اذا

شاء فعل صح انه اذا فعل فقد شاء اي اذا فعل فعل من حيث هو قادر فيصح انه اذا

لم يشأ لم يفعل واذا لم يفعل لم يشأ وليس في هذا انه يلزم ان لا يشاء وقتاً ما وهذا

بين لما عرفت في المنطق وهذه القوى التي هي مبادي الحركات والافعال بعضها

قوى تقارن النطق والتخيل وبعضها قوى لا تقارن ذلك والتي تقارن النطق

والتخيل تجانس النطق والتخيل فان يكاد ان يكون بقوة واحدة الانسان والانسان

ويكون لقوة واحدة ان يتوهم اذا ارادة والالم وان يتوهم بالشيء وضده وكذلك

هذه القوى نفسها او احادها تكون قوة على الشيء وعلى ضده لكنها بالحقيقة

لا تكون قوة تامة اي مبدئاً تغير من امر في امر انما الاخر بالتمام وبالفعل الا اذا

اقترن بها ارادة منبعثة عن اعتقاد وهي تابع لتخيل شهواني او غضبي عن

راي عقلي تابع لفكرة عقلية او تصور صورة عقلية فتكون اذا اقترن بها تلك

الارادة ولم يكن ارادة ميلية بعد بل ارادة جازمة وهي التي هي الاجماع الموجب

لاعضاء صارت لا محالة مبدأ بالفعل بالوجوب اذ قد بينا ان العلة ما لم تصر

علة بالوجوب حتى يجب عنها الشيء لم يوجد عنها المعلول وقبل هذه الحال فانما تكون

الارادة ضعيفة لم يقع اجماع فهذه القوى المقارنة للنطق بانفرادها يجب من

حضور منفعلها وقوتها بالنسبة التي اذا فعلت فيه فعلا فعلت بها

ان يكون يفعل بها وهي بعد قوة وبالجملة لا يلزم من هذا فانها القوة فعلها

ان يفعل ذلك وذلك لانه لو كان يجب عنها وحدها ان يفعل لكان يجب من ذلك

ان يصدر عنها الفعلان المتضادان والمتوسطات بينهما وهذا محال بل

اذا صادفت كما قلنا فانها تفعل بالضرورة واما القوى التي هي غير قوة النطق والتخيل

فانها اذا لاقت القوة المنفعلة وجب هنالك الفعل اذ ليس هنالك ارادة واختيار

منتظر فان انتظر هنالك فيكون طبع منتظر فاذا كان يحتاج الى طبع فذلك الطبع

اما المبدأ للآخر واما جزء من المبدأ والمبدأ مجموع ما كان قبل وما حصل يكون

حينئذ نظير الارادة المنتظرة لكن الارادة تفارق هذا من حيث نعلم والقوة الانفعالية

ايضا التي يجب اذا لاقت الفاعل ان يحدث الانفعال في هذه الاشياء هي القوة الانفعالية

التامة فان القوة الانفعالية قد تكون تامة وقد تكون ناقصة لانها قد تكون قريبة

وقد تكون بعيدة فان في المني قوة ان يصير رجلا وفي الصبي ايضا قوة ان يصير رجلا

لكن القوة التي في المني يحتاج الى ان يلقاها ايضا قوة محركة قبل المحرك الى الرجلية

لانها يحتاج ان يخرج الى الفعل شيئا ما غير الرجل ثم بعد ذلك تتهيأ ان يخرج

الى الفعل رجلا وبالحقيقة فان القوة الانفعالية الحقيقية هي هذه واما المني

فبالحقيقة ليست فيه بعد قوة الانفعالية فانه يستحيل ان يكون المني وهو مني

ينفعل رجلا لكنه لما كان في قوته ان يصير شيئا من قبل غير المني ثم ينفعل بعد ذلك

الى شيء آخر كان هو بالقوة ايضا ذلك الشيء بل المادة الاولى هي بالقوة كل شيء وبعض

ما يحصل فيها يعوقها عن بعض فيحتاج المعوق عنه الى زواله وبعضها فيه لا يعوق

عن بعض آخر ولكن يحتاج الى قرينة اخرى حتى يتم الاستعداد وهذه هي قوة بعيدة

واما القوة القريبة فهي التي لا تحتاج الى ان تقارنها قوة فاعلية قبل القوة الفاعلية

التي ينفعل عنها فان الشجرة ليست بالقوة مفتاحا لانها تحتاج الى ان يلقاها اولا

قوة فاعلية قبل القوة المفتاحية وهي القوة القالعة والناشرة والناحتة ثم تعد

ذلك تهيؤا لان ينفعل من ملاقاة القوة الفاعلية للمفتاحية مفتاحا والقوى

بعضها تحصل بالطباع وبعضها تحصل بالعادة وبعضها تحصل بالصناعة

وبعضها تحصل بالاتفاق والفرق بين الذي يحصل بالصناعة والذي يحصل

في القوى الحاصلة بالعادة والصناعة والاتفاق والفرق بينها

بالعادة فان الذي يحصل بالصناعة هو الذي نقصد فيه استعمال مواد وآلات بحركات
فتكتسب النفس بذلك ملكة كانها صورة لتلك الصناعة واما التي بالعادة فهي التي تحصل
من افاعيل ليست مقصودة فيها ذلك بل انما يقصد بها عن شهوة او غضب او راي ثم
يوجد فيها القصد الى غرض آخر ثم قد يتبعها غاية هي العادة ولم يقصد وقد يكون
العادة نفس ثبوت تلك الافاعيل في النفس وربما لم يكن للعادة الا ثبوت مواد فيه
فانه لا يستوي ان يعتاد الانسان الشيء وان يعتاد الجماد من الجهة التي قلنا وبينهما تفاوت
شديد ومع ذلك فانك اذا دققت النظر عاد حصول العادة والصناعة الى جهة واحدة
والقوى التي تكون بالطبع منها ما يكون في الاجسام الغير الحيوانية ومنها ما يكون في
الاجسام الحيوانية وقد قال بعض الاوائل وغاريقون منهم ان القوة تكون مع الفعل
ولا تتقدمه وقال بهذا قوم من الواردين بعدها بحين كثير فالقائل بهذا القول كانه يقول
ان القاعد ليس يقوى على القيام اي لا يمكن في جبلته ان يقوم ما لم يقم وان الخشب ليس في جبلته
ان ينحت منه باب فكيف ينحت وهذا القائل لا محالة غير قوي على ان يبصر في اليوم
الواحد مرارا فيكون بالحقيقة اعمى بل كل ما ليس موجودا فلا قوة على ان يوجد فهو ممتنع
الوجود فالشيء الذي هو ممكن ان يكون فهو ممكن ان لا يكون والا كان واجبا ان يكون
والممكن ان يكون لا يخلو اما ان يكون ممكنا ان يكون شيئا آخر او لا يكون وهذا هو
الموضوع للشيء الذي من شانه ان يحل هو فيه اما ان يكون كذلك باعتبار نفسه
كالبياض اذا كان ممكن ان يكون عرضا اي لا يكون في نفسه بهذا الا اما ان يكون
شيئا اذا وجد كان قائما بنفسه حتى يكون امكان وجوده هو انه يمكن ان يكون قائما
بحياله او يكون اذا كان موجودا في محل غيره فان كان الممكن بمعنى انه يمكن ان يكون شيئا
في غيره فان امكان وجوده ايضا في ذلك الغير يحتاج ان يكون ذلك الغير موجودا مع
امكان وجوده وهو موضوع وان كان اذا كان قائما بنفسه في غيره ولا من غيره

فصل في ان كل حادث مسبوق بمادة

بوجه من الوجوه ولا علاقة له مع مادة من المواد علاقة ما يقوم فيها او يحتاج في امر ما اليها فيكون امكان وجوده ان كان سابقا عليه غير متعلق بمادة دون مادة ولا بجوهر بعينه جوهر اذ ذلك الشيء لا علاقة له مع شيء فيكون امكان وجوده لا بجوهر الا بشيء موجود بذاته وبالجملة ان لم يكن امكان وجوده حاصلا كان غير ممكن الوجود ممتنعا وان هو حاصل موجود قائم بذاته كما فرض فهو موجود جوهر اذ هو جوهر فلماهية ليس من المضاف اذ كان الجوهر ليس مضافا الذات بل يعرض له المضاف فيكون لهذا القائم بذاته وجود اكثر من امكان وجوده الذي هو مضاف وكلامنا في نفس امكان وجوده وعليه حكمنا انه ليس في موضوع والان فقد صار ايضا في موضوع هذا خلف فانه لا يجوز ان يكون لما يبقى قائما بنفسه لا في موضوع ولا من موضوع بوجه من الوجوه وجود بعد ما لم يكن بل يجب ان يكون له علاقة ما مع الموضوع حتى يكون واما اذا كان الشيء الذي يوجد قائما بنفسه لكنه يوجد من شيء غيره او مع وجود شيء غيره اما الاول فكالجسم من هيولى وصورة واما الثاني فكالانفس الناطقة وهي تكون لا بذاتها فان امكان وجوده يكون متعلقا بذلك الشيء لا على ان ذلك الشيء بالقوة هو كما ان الجسم ابيض بالقوة ولا انه فيه قوة ان يوجد هو ونظيرها ان يكون امكان البياض في الموضوع الذي ينطبع فيه البياض بل على انه يوجد معه او عنه حال له فالجسم الذي يحدث كان بحادثه انما امكان وجوده هو ان يحدث من المادة والصورة فيكون لامكان وجوده محل بوجه ما وهو المادة فيكون الشيء الذي يحدث عنه اولا وهو الصورة يحدث في المادة ويحدث الجسم لاجتماعهما من المادة بوجه ومن الصورة بوجه واما النفس فانها لا تحدث ايضا الا لوجود موضوع بدني وحينئذ يكون امكان وجوده في ذلك قائما بها لاختصاص بتلك المادة به فان النفس انما يمكن ان توجد بعد ما لم يكن وهو امكان حدوثها عند اجسام على نحو من الامتزاج يصلح

في ان ما ليس في موضوع فليس له ... لحقها البطلان

ان يكون التالها وتميزها استحقاق وجد وثها من الاوايل من لا استحقاق عنها فاذا كان
فيها امكان هذا الامتزاج فهو امكان لوجود النفس في كل جسم فانه اذا صدر عنه فعل
ليس بالعرض ولا بالقسر من جسم اخر فانه يفعل بقوة ما فيه اما الذي بالارادة والاختيار
فان ذلك ظاهر واما الذي ليس بالارادة والاختيار فان ذلك الفعل اما ان يصدر
عن ذاته او يصدر عن شيء مباين لجسميته او عن شيء مباين لغير جسميته فان صدر عن
ذاته وذاته تشارك الاجسام الاخرى في الجسمية وتخالفها في صدور ذلك الفعل عنها
فاذن في ذاته معنى زايد على الجسمية هو مبدأ صدور هذا الفعل عنه وهذا هو الذي
يسمى قوة وان كان ذلك عن جسم اخر فيكون هذا الفعل عن هذا الجسم بقسر او عرض
وقد فرض لا بقسر عن جسم اخر ولا بعرض وان كان عن شيء مفارق فلا يخلو اما ان يكون
اختصاص هذا الجسم بهذا التوسط لقبول هذا التاثير عن ذلك المفارق هو بما هو
جسم او لقوة فيه او لقوة في ذلك المفارق فان كان بما هو جسم فكل جسم يشاركه
فيه لكن ليس يشاركه فيه وان كان لقوة فيه فتلك القوة مبدأ صدور ذلك الفعل
عنه ايضا وان كان قد يفيض من المفارق وبمعاونته او لكونه المبدأ الاول فيه واما
ان كان لقوة في ذلك المفارق فاما ان يكون نفس تلك القوة توجب ذلك او اختصاص
ارادة فان كان نفس القوة توجب ذلك فلا يخلو ان يكون ايجاب ذلك من هذا الجسم بعينه
لاحد الامور المذكورة ويرجع الكلام من راس واما ان يكون على سبيل الارادة فلا
يخلو اما ان يكون تلك الارادة ميزت هذا الجسم بخاصية يختص بها من سائر الاجسام
او جزافا وكيف اتفق فان كان جزافا كيف اتفق لم يستمر على النظام الابدي والاكثري
فان الامور الاتفاقية هي التي ليست دائمة ولا اكثرية لكن الامور الطبيعية دائمة
واكثرية فليست باتفاقية فبقي ان يكون لخاصية يختص بها من سائر الاجسام ويكون
تلك الخاصية مرادا منها صدور ذلك الفعل ثم لا يخلو اما ان يوجد تلك الالات

الخاصية توجب ذلك الفعل او يكون مسبباً للاكثر ولا توجب فلا يكون منه الاكثر فان كان
يوجب فهو مبدأ لذلك وان كان في الاكثر والذي في الاكثر كما علمت في الطبيعيات هو بعينه
الذي يوجب لكن لعائق لان اختصاصه بان يكون الامر الاكثري يكون بميل من طبيعته الى
ما يكون منه فان لم يكن فيكون لعائق فيكون الاكثري ايضاً في نفسه موجباً ان لم يكن
عائق فيكون الموجب هو الذي يسلم له الامر بلا عائق وان كانت تلك الخاصية لا توجب
ولا يكون منه في الاكثر فكونه عنه وعن غيره واحد فاختصاصه به جزاف وقيل انه ليس
بجزاف وكان ان قيل ان كونه صاحب تلك الخاصية منه اولى ومعناه ان يصدر وجوده
عنها اوفق فهو اذن موجب او ميسر للوجوب والميسر علة اما بالذات واما بالعرض
فاذا لم يكن علة لاخرى بالذات غيره فليس هو بالعرض لان الذي هو بالعرض هو على احد
النحوين المذكورين فبقي ان تلك الخاصية بنفسها موجبة فالخاصية الموجبة تسمى
قوة وهذه القوة يصدر الافاعيل الجسمانية وان كان بمعونة من مبدأ بعد
ونؤكد بيانا ان لكل حادث مبدأ مادياً فنقول بالجملة ان كل حادث بعد ما لم يكن فله لا محالة مادة
كل كائن يحتاج الى ان يكون قبل كونه ممكن الوجود في نفسه فانه ان كان ممتنع الوجود
في نفسه لم يكن البتة وليس امكان وجوده هو ان الفاعل قادر عليه بل الفاعل لا يقدر
عليه اذا لم يكن هو في نفسه ممكناً الا ترى انا نقول ان المحال لا قدرة عليه ولكن القدرة
هي على ما يمكن ان يكون فلو كان امكان الشيء هو نفس القدرة عليه كان هذا القول
كانا نقول ان القدرة انما يكون على ما عليه القدرة وكانا نقول ان المحال ليس عليه
قدرة لانه ليس عليه قدرة وما كنا نعرف ان هذا الشيء مقدور عليه او غير مقدور عليه
بنظرنا في نفس الشيء بل بنظرنا في حال القدرة القادر هل عليه قدرة ام لا فان اشكل
علينا انه مقدور عليه او غير مقدور عليه لم يمكنا ان نعرف ذلك البتة لانا ان عرفنا
ذلك من جهة ان الشيء محال او ممكن وكان معنى المحال هو انه غير مقدور عليه ومعنى

الممكن

الممكن انه مقدور عليه كما عرفنا الجمهور بالمجهول فبيّن واضح ان معنى كون الشيء ممكنا في نفسه
هو غير معنى كونه مقدورا عليه وان كانا بالموضوع واحدا وكونه مقدورا عليه لازم
لكونه ممكنا في نفسه وكونه ممكنا في نفسه باعتبار ذاته وكونه مقدورا عليه هو باعتبار
اضافته الى موجده فاذا تقرر هذا فانا نقول ان كل حادث فانه قبل حدوثه اما
ان يكون قبل حدوثه اما ان يكون في نفسه ممكنا ان يوجد او محالا ان يوجد والمحال ان
لا يوجد والممكن ان يوجد قد سبقه امكان وجوده وانه ممكن الوجود فلا يخلو امكان
وجوده من ان يكون معنى معدوما او معنى موجودا ومحال ان يكون معنى معدوما
والا لم يسبقه امكان وجوده فهو اذن معنى موجود وكل معنى موجود
فاما قائم في موضوع او قائم لا في موضوع وكل ما هو قائم لا في موضوع فله وجود
خاص لا يجب ان يكون به مضافا وامكان الوجود انما هو ما هو بالاضافة الى ما هو امكان
وجود له فليس امكان الوجود جوهرا لا في موضوع فهو اذن معنى في موضوع وعارض
لموضوع ونحن نسمي امكان الوجود قوة الوجود ونسمي حامل قوة الوجود الذي فيه قوة
وجود الشيء موضوعا وهيولى ومادة وغير ذلك بحسب اعتبارات مختلفة فاذن كل
حادث فقد تقدمته المادة فنقول ان هذه الفصول التي اوردناها توهم ان
ان القوة على الاطلاق قبل الفعل ومتقدمة عليه لا في الزمان وحده وهذا شيء
قد مال اليه عامة من القدماء فبعضهم جعل الهيولى وجودا قبل الصورة وان
الفاعل البسها الصورة بعد ذلك اما ابتداء من نفسه واما لداع دعاه اليه كما ظن بعض
الشارعين فيما لا يعنيه ولا له درجة الخوض في مثله فقال ان شيئا كالنفس ثم فلتة ان
اشتغل بتدبير الهيولى وتصويرها فلم يحسن التدبير ولا كان يحسن التصوير فتداركها
الباري تعالى واحسن تقويمها ومنهم من قال ان هذه الاشياء كانت في الازل تتحرك
لطباعها حركات غير منتظمة فاعان الباري تعالى طبيعتها ونظمها ومنهم من قال ان القديم

هو النطفة او الهواء او شيء لا يتناهى لم يزل ساكنا ثم تحرك او الخليط الذي يقول به

انكساغورس فذلك لانهم قالوا ان القوة تكون قبل الفعل كما في البذر والمني

وفي جميع ما يصنع فيما يجري ان نتأمل هذا ونستكشف فيه فنقول ان الامر في الاشياء

الجزئية الكائنة الفاسدة هو على ما قالوا ان القوة فيها قبل الفعل قبلية بالزمان

واما الامور الكلية او الابدية التي لا تفسد وان كانت جزئية فانها لا تتقدمها البتة

القوة البتة ثم القوة متأخرة بعد هذه الشرائط من كل وجه وذلك لان القوة ليست

تقوم بذاتها فلا بد لها من ان تقوم بجوهر يحتاج ان يكون بالفعل فانه ان لم يكن صار

بالفعل فلا يكون مستعدا لقبول شيء فان ما هو ليس مطلقا فليس ممكنا ان يقبل شيئا

ثم قد يكون الشيء بالفعل ولا يحتاج الى ان يكون بالقوة شيئا كالابديات فانها دائما

بالفعل فمن هذه الجهة حقيقة ما بالفعل قبل حقيقة القوة بالذات ومن وجه آخر

ايضا ان القوة يحتاج ان يخرج الى الفعل بشيء يكون موجودا بالفعل وقت كون الشيء

بالقوة ليس انما يحدث ذلك الشيء جديدا مع الفعل فانه ذلك ايضا يحتاج الى مخرج

آخر وينتهي الى شيء موجود بالفعل لم يحدث وفي اكثر الامر فانما يخرج القوة الى

الفعل شيء مجانس لذلك الفعل موجود قبل الفعل بالفعل كالحار يسخن والبارد

يبرد وايضا فكثيرا ما يوجد ما هو يكون بالقوة من حيث هو حامل القوة عن الشيء الذي

هو بالفعل حتى يكون الفعل بالزمان قبل القوة لا مع القوة فان المني كان عن الانسان

والبذر عن الشجرة حتى كان من ذلك الانسان وعن هذه الشجرة وليس ان نفرض

الفعل في هذه الاشياء قبل القوة اولى من ان نفرض القوة قبل الفعل وايضا فان

الفعل في التصور والتحديد قبل القوة بل لا يمكنك ان تحد القوة الا انها للفعل واما

الفعل فانك لا تحتاج في تحديده وتصوره ان تتعرض للقوة فانك تحد المربع وتعقله من غير

ان يخطر ببالك قوة قبوله ولا يمكنك ان تحد القوة على التربيع الا ان تذكر المربع لفظا او عقلا

ويحصل خيرٌ حدّه وايضاً فان الفعل قبل القوة بالكمال والغاية فان القوة نقصان والفعل كمال والخير في كل شيء انما هو مع الكون بالفعل وحيث الشر فهناك ما بالقوة بوجه ما فان الشيء اذا كان شراً فاما ان يكون لذاته شراً من كل وجه وهذا محال فانه ان كان موجوداً فهو من حيث هو موجود ليس بشر وانما يكون شراً من حيث فيه عدم كمال مثل الجهل او لانه يوجب في غيره ذلك مثل الظلم فالظلم انما هو شر لانه ينقص من الذي في طبيعته الخير ومن الذي عليه الظلم السلامة او الغنى وغير ذلك فيكون من حيث هو شر مشوباً بعدم وبشيء بالقوة ولولا انه لم يكن مقتضياً لامر ما بالقوة لكانت الكمالات التي تجب للاشياء حاضرة فما كان شراً بوجه من الوجوه فبين ان الذي بالفعل هو الخير من حيث هو كذلك والذي بالقوة هو الشر او منه الشر واعلم ان القوة على الشر خير من الفعل والكون بالفعل خيراً خير من القوة على الخير ولا يكون الشر يشوبه القوة الشر لكن الشر ولنرجع الى ما كنا فيه فنقول قد علمت حال تقدم القوة مطلقاً واما القوة الجزئية فيتقدم الفعل الذي هي قوة عليه وقد يتقدمها فعل مثل فعلها حتى يكون القوة منه ولا يجب لكن يكون معها شيء آخر يخرج القوة الى الفعل والا لم يكن فعل البتة موجوداً اذ القوة وحدها لا يكفي في ان يكون فعل بل يحتاج الى مخرج للقوة الى الفعل فقد علمت ان الفعل بالحقيقة اقدم من القوة وانه هو المتقدم بالشرف والتمام

## فصل في التام والناقص وما فوق التمام وفي الكل وفي الجميع

التام اول ما عرف في الاشياء ذوات العدد اذا كان جميع ما ينبغي ان يكون حاصلاً للشيء قد حصل بالعدد فلم يبق شيء منه لم يوجد ثم نقل ذلك الى الاشياء ذوات الكم المتصل فقيل تام في القامة اذ كانت تلك ايضاً عند الجمهور معدودة لانها انما تعرف عند الجمهور من حيث تعدد والاشياء ذوات القدر لم يكن بد من ان تعد ثم نقلوا ذلك الى الكيفيات والقوى فقالوا كذا تام القوة وتام البياض وتام الحسن وتام الخير كأن جميع ما ينبغي ان يكون له من الخير قد حصل

ولم يبق شيء من خارج ثم ما كان من جنس الشيء شيء وكان لا يحتاج اليه في ضرورة او منفعة

او يكون له ولكنه زايد او زاد اولى الشيء اياه دونه ثم ان كان ذلك الذي قد وجد له ما يحتاج

اليه الشيء في نفسه قد حصل وحصل معه شيء آخر من جنسه ليس يحتاج اليه فحاصل

الامر وان كان ليس يحتاج اليه في ذلك الشيء فهو نافع زايد يجعل جملته ذلك الامر فوق

التمام ووراء الغاية فهذا هو التام والتمام ههنا كأنه اسم للنهاية وهو اولا للعدد ثم

لغيره على الترتيب كأن الجمهور لا يقولون لذي العدد انه تام ايضا اذا كان اقل

من ثلثة فكأنه كأنه لا دون له كل وجميع وكأن الثلثة انما صارت تامة لان لها مبدأ

ووسطا ونهاية وانما كان كون الشيء له مبدأ ووسط ونهاية يجعله تاما لان

اصل التمام كان في العدد ثم لم يكن هذا في طبيعة عدد من الاعداد من حيث هو عدد

ان يكون تاما على الاطلاق فان كل عدد فمن جنسه وحدات ما ليس موجودا

فيه بل انما ان يكون تاما في العشرية والتسعية واما من حيث هو عدد فليس يكون

تاما من حيث هو عدد واما من حيث له مبدأ ومنتهى ووسط فهو تام لانه من حيث

يكون له مبدأ ومنتهى يكون ناقصا من جهة ما ليس فيه بينهما شيء من شأنه ان

يكون بينهما وهو الواسطة وقس عليه ساير الاقسام اي ان يكون واسطة

وليس بينهما واسطة ومنتهى فحول فعل ما يجب ان يكون مبدأ ثم من المحال ان يكون

مبدأ في الاعداد ليس احدهما واسطة بوجه الا العددين ومنتهيا ليس احدهما

بواسطة بوجه الا العددين واما الوسايط فقد يجوز ان تكثر الا انها تكون

جملتها في انها تكون واسطة كشيء واحد ثم لا يكون التكثر حد يوقف عليه فاذن حصول

المبدئية والنهاية والتوسط هو اتم ما يمكن ان يقع في ترتيب مثله ولا يكون ذلك

الا للعدد ولا يكون مخصصا الا في الثلثة واذا انتهى الى هذا المبلغ فلنعرض عنه فليس

من عادتنا ان نتكلم في مثل هذه الاشياء التي تبتنى على تخمينات اقناعية وليست من طرق

فصل في التمام

المناسب العلم بان نقول ان الحكماء ايضا انتقلوا بلفظ التام الى حقيقة الوجود وقالوا
ان التام هو الذي ليس شيء من شانه ان يكون له في وجوده ما ليس له بل ما هو كله فهو
له وقالوا وجعلوا ان التام هو الذي بهذه الصفة مع شرط ان وجوده بنفسه
على كل ما يكون له هو وجود حاصل له وليس منه الا ما له وليس شيء من جنس
الوجود شيء فضل على ذلك الشيء بنسبته او ليس له الا شيء بعينه وفوق التمام ما
له الوجود الذي ينبغي له ويفضل عنه الوجود لسائر الاشياء كان له وجوده الذي ينبغي
له وله الوجود الزائد الذي ليس ينبغي له ولكن يفضل عنه للاشياء وذلك الذي له
ثم جعلوا هذه مرتبة المبدأ الاول الذي هو فوق التمام من وجوده في ذاته الا
عن غيره بفيض الوجود فاضلا عن وجوده على الاشياء كلها وجعلوا مرتبة التمام للعقل
في العقول الفعالة التي هو فوق ولد وجوده بالفعل لانه ليس فيها ما بالقوة ولا ينتظر وجودا
دون
اخر فان كان شيء اخر يوجد عنه فذلك ايضا من الوجود الفائض من الاول وجعلوا
التمام شيئين المكتفي والناقص فالمكتفي هو الذي اعطي ما يحصل كمال نفسه في
ذاته والناقص المطلق هو الذي يحتاج الى اخر يتمم له الكمال بعد الكمال مثال المكتفي النفس
الفلكية التي للكل اعني السموات فانها بذاتها تفعل الافعال التي لها وتنال كمالا
التي يجب ان يكون لها شيئا بعد شيء لا يجتمع كلها دفعة واحدة ولا يبقى ايضا دائما
الا ما كان من كمالاتها التي في جوهرها وصورتها فلا ينافي ما بالقوة وان كان
فيه مبدأ يخرج قوته الى الفعل كما نعلم هذا بعد واما الناقص فهو مثل هذه الاشياء
التي في الكون والفساد ولفظ التمام ولفظ الكل ولفظ الجميع يكاد ان تكون متفقة
الدلالة لكن التمام ليس من شرطه ان يحيط بكثرة بالقوة او بالفعل واما الكل فيجب ان
يكون لكثرة بالقوة او بالفعل بل الوحدة في كثير من الاشياء هو الوجود الذي ينبغي
له واما التمام في الاشياء ذوات المقادير والاعداد فيشبه ان يكون هو بعينه الكل في

الموضوع فالشيء تام من حيث انه لم يبق شيء خارجا عنه فهو كل لاما يحتاج اليه مما
فيه فهو بالقياس الى الكثرة الموجودة المحصورة فيه كل وبالقياس الى ما لم يبق خارجا
عنه تام ثم قد اختلف في استعمال لفظ الكل والجميع على اعتبارهما فتارة يقولون
ان الكل يقال للمتصل والمنفصل والجميع لا يقال الا للمنفصل وتارة يقولون
ان الجميع يقال خاصة لما ليس لوضعه اختلاف والكل لما لوضعه اختلاف ويقال
كل وجميع معا لما يكون له الحالان جميعا وانت تعلم ان هذه الالفاظ يجب ان تستعمل
على ما يقع عليه الاصطلاح والاحرى من وجه ان يقال الكل لما كان فيه انفصال
حتى يكون له جزء فان الكل يقال بالقياس الى الجزء والجميع ايضا يجب ان يكون كذلك فان
الجميع من الجمع والجمع انما يكون لآحاد بالفعل او وحدات بالفعل لكن الاستعمال
قد اطلق على ما كان ايضا اجزاؤه واحدة بالقوة فكان الاولى ان يعتبر فيه ان يكون في
الاصل بازاء الجزء والجميع بازاء الواحد فكان الكل يعتبر فيه ان يكون له ما يعد و
ان لم يلتفت الى وحدته وكان الجميع يعتبر فيه ان يكون فيه آحاد وان لم يلتفت الى الكل
وكان هذا القول كالفضل فان الاصطلاح الذي يجري عليها بعد التجريد ولعله حتى
ايضا يقال الكل والجميع في غير ذوات الكثرة كما انهما ان يتكثر بالعرض كالبياض
كانه في الشيء الكلي وكان لهما ان يشتد فيه شدة كالحرارة كلها ذات القوة كلها ويقال
للمركب من اشياء مختلفة كالحيوان كل اذ هو من نفس وبدن واما الجزء فانه يقال
لما يعد وتارة فيما لا يكون شيئا من الشيء ولا يعد بعضه وكان لا بد وربما خص هذا
باسم البعض ومن الجزء ما ينقسم اليه الشيء لا في الكم ايضا في الوجود مثل النفس والبدن في
الحيوان والهيولى والصورة للمركب الجسماني ما يتركب منه المركب المختلفة المبادي في الكم

**المقالة الخامسة الفصل الاول في الامور العامة وكيفية وجودها فبالحري ان نتكلم**

الآن في الكلي والجزئي فانه شديد المناسبة لما فرغنا منه ومن الاعراض الخاصة بالموجود

فنقول ان الكلي قد يقال على وجوه ثلثة فيقال كلي للمعنى من جهة انه مقول بالفعل على كثيرين
مثل الانسان ويقال كلي للمعنى اذا كان جائزا ان يحمل على كثيرين وان لم يشترط انهم موجودون
بالفعل مثل معنى البيت المسبع فانه كلي من حيث ان من طبيعته ان يقال على كثيرين ولكن ليس يجب
ان يكون اولئك الكثيرون لا محالة موجودين بل ولا الواحد منهم ويقال كلي للمعنى الذي
لا مانع من تصوره ان يقال على الكثيرين انما يمنع منه ان منع سبب يدل عليه بدليل مثل
الشمس والارض فانهما من حيث يعقل شمسا وارضا لا يمنع الذهن عن ان يجوز ان يكون معناهما
يوجد في كثيرين الا ان ياتي دليل او حجة يعرف بها ان هذا ممتنع ويكون ذلك ممتنعا
بسبب من خارج لا لنفس تصوره وقد يمكن ان يجمع هذا كله في ان هذا الكلي هو الذي
لا يمنع نفس تصوره عن ان يقال على كثيرين ويجب ان يكون الكلي المستعمل في المنطق
وما اشبهه هو هذا واما الجزئي المفرد فهو الذي نفس تصوره يمنع ان يقع معناه على
كثيرين كذات زيد هذا المشار اليه فانه يستحيل ان يتوهم الا له وحده فالكلي من حيث هو
كلي شيء ومن حيث هو شيء تلحقه الكلية شيء فالكلي من حيث هو كلي هو ما يدل عليه احد
هذه الحدود فاذا كان ذلك انسانا او فرسا فهناك معنى غير معنى الكلية وهو الفرسية فان
حد الفرسية ليس حد الكلية ولا الكلية داخلة في حد الفرسية فان الفرسية لها حد لا
يفتقر الى الكلية لكن يعرض لها الكلية فانه في نفسه ليس شيء من الاشياء البتة الا الفرسية
فانه في نفسه لا واحد ولا كثير ولا موجود في الاعيان ولا في النفس ولا في شيء من ذلك بالقوة ولا بالفعل
على ان يكون داخلا في الفرسية بل من حيث هو فرسية فقط بل الواحدية صفة تقترن
الى الفرسية فتكون الفرسية مع تلك الصفة واحدة وكذلك الفرسية مع تلك الصفة صفة اخرى كثيرة
داخلة فيها فالفرسية بشرط ان لا تطابق بحدها اشياء كثيرة تكون عامة ولانها ماخوذة
بخواص واعراض مشار اليها تكون خاصة فالفرسية في نفسها فرسية فقط فان سئلنا عن الفرسية
بطرفي النقيض مثلا هل الفرسية الف ام ليس بالف لم يكن الجواب الا السلب لاي شيء كان ليس على ان السلب

على أنه قيل من حيث أنه ليس بحيث يقال إن الفرسية من حيث هي فرسية ليست بالفعل

المستثنى من حيث هي فرسية ما لم يلف شيء من الأشياء وإذا كان الأمر المسؤول عنه

لا يخلو منهما شيء لم يلزم أن يجيب بالتشريط بل بتفرقة كالموجود والسالب الكلي

اللتين في قوة النقيضين وذلك لأن الموجب منهما الذي هو السالب منهما بالمرة

التي هو سوى بهذه الوحدة كان موصوفا بهذه الوحدة لا غير وليس له بأن يوجد

بمكان حيث هو فإنه ليس إذا كان الإنسان واحدا وليس كان هوية الإنسانية

الواحد الأشخاص إن جعلنا الموضوع في المسألة هوية الإنسان من حيث هي إنسانية

كشيء واحد وسئل عن طرفي النقيض فقيل أواحدة هي أو كثيرة لم يلزم أن يجاب لأنها من حيث

هي هوية الإنسانية شيء غير كل واحد منهما ولا يؤخذ في حد ذلك الشيء إلا الإنسانية فقط

وأما أنه هل يوصف بأنه واحد أو كثير فمن خارج وصف يلحقه ولا محالة إذا وصف به

فلا يكون هو ذلك الموصوف من حيث هو إنسانية فقط فلا يكون من حيث هو إنسانية

هو كثير بل إنما يكون كذلك بأنه شيء يلحقه من خارج فإذا نظر إليه من حيث هو إنسانية

فقط لم يجب أن يشرك في النظر إليه شيء خارج عنه النظر يقع بين شيئين

وينظر إليها من حيث الشيء الواحد الأول لا تكون الإنسانية فيه إلا إنسانية فقط فإن قال

قائل إن الإنسانية التي في زيد من حيث هي إنسانية هل هي غير التي في عمرو فيلزم أن يقول

لا وليس إذا سلمت له هذا أن نقول فإذن تلك وهذه واحدة بالعدد لأن هذا كان

سلبا مطلقا وعنينا بهذا السلب أن تلك الإنسانية من حيث هي إنسانية إنسانية

وكونها غير التي في عمرو شيء من خارج فإنه إن لم يكن ذلك خارجا عن الإنسانية لزم أن

تكون الإنسانية من حيث هي إنسانية إنسانية لا أو ليس فإذا أطلقنا الشيء

أخذنا الشيء من حيث هي إنسانية فقط على أنه إذا قيل الإنسانية التي في زيد من حيث

هي إنسانية يكون قد جعلها باعتبار أنها من حيث هي إنسانية ما يلحقها أنها في زيد

الى انها التي في زيد والا فكيف نلحظ الانسانية على انها في زيد فاذا جردنا وتكلمنا على انا
لا نلتفت اليها وهي انسانية ثم لا يخلو اما ان نرجع الكناية التي في انها الى الانسانية التي
في زيد فيكون هذا محالا من القول فانه لا يجتمع ان يكون انسانية في زيد وهي يلتفت
انها انسانية فقط وان رجعت الى الانسانية فلا نذكر زيدا فهو الآن يعني الانسانية
التي لها امر خارج ان كانت في زيد فقد اسقطنا عنها انها في زيد فهل هي هكذا وعند ثم
فيه اعتبار غير الانسانية فان سئلنا بسائل وقال كيف تقولون انها ليست كذا
وكذا او كونها ليست كذا وكذا غير كونها انسانية بما هي انسانية فنقول انا لم نجب انها
من حيث هي انسانية ليست كذا بل اجبنا انها ليست من حيث انسانيتها كذا وقد عرف الفرق
في المنطق وههنا شيء آخر وهو ان الموضوع في مثل هذه المسائل يكاد يرجع الى الاهمال اذا
لم يعلق بحصر ولا يكون عنها جواب اللهم الا ان يرجع بتلك الانسانية كانها مشار اليها
اذ لا كثرة فيها بحيث لا يكون قولنا من حيث هي انسانية جزءا من الموضوع لانه لا يصح
ان يقال ان الانسانية التي هي من حيث هي انسانية الا وقد عادت مهملة وان قيل ان تلك
الانسانية التي هي من حيث هي انسانية يكون قد وقع اليها الاشارة فزاد ذلك على
الانسانية ثم ان ساهلنا في ذلك فيكون الطرفان من المسئلة مسلوبين عنها والجواب
يكون واحدا او كثيرا هو هو او غير الا على معنى انها لا بد لها ان يكون هو هو او غير انها
نقول لا بد لها من ان تصير غيرا بالاعراض التي معها لا يوجد المسئلة مع الاعراض التي
لا يكون ما جوزه من حيث هي انسانية فقط فاذ ليست انسانية فهي غير انسانية
بالاعراض فيكون لهذه الاعراض تأثير في تخصيص زيد بانه مجموع الانسان والانسانية و
اعراض لازمة كانها اجزاء منه وتأثير في الانسان والانسانية بانها منسوبة اليه وموضوعة
ويجمع هذا ويعبر عنه بعبارة اخرى كالذكر لما سلف من قولنا فنقول ان شيئا محسوسا
هو الحيوان او الانسان مع مادة وعوارض فهذا هو الانسان الطبيعي وههنا شيء هو الحيوان

او الانسان منظور اليه ذاته بما هو هو غير ماخوذ معه ما خالطه وغير مشترط فيه انه عام
او خاص او واحد كثير لا بالفعل ولا باعتبار القوة ايضا من حيث هو بالقوة اذ الحيوان
بما هو حيوان والانسان بما هو انسان اى باعتبار حده ومعناه غير ملتفت
الى امور اخرى يقارنه ليس الا حيوانا او انسانا واما الحيوان العام والحيوان الشخصى والحيوان
من جهة اعتبار انه بالقوة عام او خاص والحيوان باعتبار انه موجود فى الاعيان
او معقول فى النفس هو حيوان وشئ ليس هو حيوان منظورا اليه وحده ومعلوم
انه اذا كان حيوان وشئ كان فيهما الحيوان كالجزء منهما وكذلك فى جانب
الانسان ويكون اعتبار الحيوان بذاته جائزا وان كان مع غيره لان ذاته مع
غيره ذاته فذاته له بذاته وكونه مع غيره امر عارض له او لازم فالطبيعة كالحيوانية
والانسانية بهذا الاعتبار متقدمة فى الوجود على الحيوان الذى هو شخصى بعوارضه
او كلى وجودى او عقلى تقدم البسيط على المركب والجزء على الكل وبهذا الوجود
لا هو جنس ولا نوع ولا شخص ولا واحد ولا كثير بل هو بهذا الوجود حيوان فقط وانسان
فقط لكنه يلزمه لا محالة ان يكون واحدا او كثيرا اذ لا يخلو منهما شئ موجود على ان ذلك
لازم له من خارج وهذا الحيوان بهذا الشرط وان كان موجودا فى كل شخص فليس هو
بهذا الشرط حيوانا ما وان كان يلزمه ان يصير حيوانا ما لانه فى حقيقته بهذا الا
حيوان ما وليس مع كون الحيوان الموجود فى الشخص حيوانا ما ان يكون الحيوان بما هو
حيوان لا باعتبار انه حيوان ما محال لما موجودا فيه لانه اذا كان هذا الشخص حيوانا ما فحيوان ما
موجود فالحيوان الذى هو جزء من حيوان ما موجود كالبياض فانه وان كان
غير مفارق للمادة فهو بنياضيته موجود فى المادة على انه شئ آخر معتبر بذاته و
ذو حقيقة بذاته وان كان عرض لتلك الحقيقة ان يقارن فى الوجود امرا
آخر ولقائل ان يقول ان الحيوان بما هو حيوان غير موجود فى الاشخاص لان الموجود

في الاشخاص هو حيوان ما لا الحيوان بما هو حيوان بما هو حيوان موجود فهو اذن
مفارق للاشخاص ولو كان الحيوان بما هو حيوان موجودا لهذا الشخص لم يخل اما
اما ان يكون خاصا له او غير خاص فاذا كان خاصا له لم يكن الحيوان بما هو حيوان
هو الموجود فيه بل هو حيوان ما وان كان غير خاص كان شيء واحد بعينه بالعدد
موجودا في الكثرة وهذا محال وهذا الشك وان كان ركيكا سخيفا نقلا وردنا
بسببه قد وقع هذه الشبهة في زماننا لطائفة ممن يتشيط في التفلسف فنقول ان هذا
الشك قد وقع فيه الغلط من وجوه عدة احدها الظن بان الموجود من الحيوان اذا كان
حيوانا ما فان طبيعة الحيوانية معتبرة بذاتها لا بشرط اخر لا يكون موجودة فيه وقد سبق
بيان غلط هذا الظن فيما تقدم والثاني الظن بان الموجود من الحيوان بما هو حيوان
يجب ان يكون خاصا او غير خاص بمعنى العدد ولذلك بل الحيوان اذا نظر اليه بما هو
حيوان ومن جهة حيوانية لم يكن خاصا ولا غير خاص الذي هو العام بل كلاهما يسلبان
عنه لانه من جهة حيوانية حيوان فقط ومعنى الحيوان في انه حيوان غير معنى الخاص والعام وليسا
داخلين ايضا في ماهيته واذا كان كذلك لم يكن الحيوان بما هو حيوان خاصا ولا عاما في حيوانيته
بل هو حيوان لا غير ومن الامور والاحوال الكثيرة يلزمه ان يكون خاصا او عاما فقوله لم
يخل اما ان يكون خاصا او يكون عاما ان عني بقوله ان لا يخلو عنهما في حيوانيته فهو خال عنهما
في حيوانيته وان عني انه لا يخلو عنهما في الوجود اي لا يخلو عن لزوم احدهما فهو صادق فان
الحيوان يلزمه ضرورة ان يكون خاصا او عاما وايهما عرض له لم يبطل عنه الحيوانية التي هي
باعتبارها ليس بخاص ولا عام بل يصير خاصا او عاما بعدها بما يعرض لها من الاحوال
وههنا شيء يجب ان تفهمه وهو ان قولنا ان الحيوان بما هو حيوان لا يجب ان يقال عليه
خصوص وعموم وليس معناه ان الحيوان بما هو حيوان يوجب ان لا يقال عليه خصوص
او عموم وذلك انه لو كانت الحيوانية توجب ان لا يقال عليها خصوص وعموم لم يكن حيوان

خاص وحيوان عام ولهذا المعنى يجب ان يكون فرق قايم بين ان يقول ان الحيوان بما هو

حيوان مجردا بلا شرط شئ اخر وبين ان يقول ان الحيوان بما هو حيوان مجردا بشرط لا شئ

اخر ولو كان يجوز ان يكون للحيوان بما هو حيوان مجردا بشرط ان لا يكون شئ اخر وجود

في الاعيان لكان يجوز ان يكون للمثل الافلاطونية وجود في الاعيان بل الحيوان

بشرط لا شئ اخر وجوده في الذهن فقط واما الحيوان مجردا لا بشرط شئ اخر فله وجود

في الاعيان فانه في نفسه وفي حقيقته بلا شرط شئ اخر وان كان مع الف شرط شئ اخر

يقارنه من خارج فالحيوان بمجرد الحيوانية موجود في الاعيان وليس يوجب ذلك عليه

ان يكون مفارقا بل هو الذي هو في نفسه خال عن الشرايط اللاحقة موجود في الاعيان

وقد اكتنفه من خارج شرايط واحوال فهو في حد نفسه التي بها هو واحد من تلك

الجملة حيوان مجرد بلا شرط شئ اخر وان كانت تلك الوحدة زايدة على حيوانيته ولكنها

غير اللواحق الاخرى ولو كان ههنا حيوان مفارق كما يظنون لم يكن هو الحيوان

الذي نطلبه ونتكلم عليه لانا نطلب حيوانا مقولا على كثيرين بان يكون كل واحد من الكثير

هو هو واما المباين الذي ليس محمولا على هؤلاء اذ ليس شئ منها هو هو فلا حاجة بنا

اليه فيما نحن بسبيله فالحيوان ماخوذا بعوارضه هو الشئ الطبيعي والماخوذ بذاته هو

الطبيعة التي يقال ان وجودها اقدم من الوجود الطبيعي تقدم البسيط على المركب وهو

الذي يخص وجوده بانه الوجود الالهي لان سبب وجوده بما هو حيوان عناية الله

واما كونه مع مادة وعوارض وهذا الشخص وان كان بعناية الله تعالى فهو بسبب

الطبيعة الجزئية فكما ان للحيوان في الوجود انحاء فوق واحدة كذلك له في العقل

فان في العقل صورة الحيوان المجرد على النحو الذي ذكرناه من التجريد وهو بهذا النحو

يسمى صورة عقلية وفي العقل ايضا صورة الحيوان من جهة ما يطابق في العقل

بحد واحد بعينه اعيانا كثيرة فيكون للصورة الواحدة مضافة عند العقل الى

كثرة وهو بهذا الاعتبار كلي وهو معنى واحد في العقل لا تختلف نسبته الى اي واحد
اخذت من الحيوانات اي اي واحد منها احضرت صورته في الخيال بحال ثم انتزع
العقل مجرد معناه عن العوارض وحصل في العقل هذه الصورة بعينها وكانت
هذه الصورة هي ما يحصل عن تجريد الحيوانية عن اي خيال شخصي ماخوذ عن موجود
من خارج او جار مجرى الموجود من خارج وان لم يوجد هو بعينه من خارج بل اخترعه
الخيال وهذه الصورة وان كانت بالقياس الى الاشخاص كلية فهي بالقياس الى النفس
الجزئية التي انطبعت فيها شخصية وهي واحدة من الصور التي في العقل ولان الانفس
الشخصية كثيرة بالعدد فيجوز ان يكون هذه الصورة الكلية كثيرة بالعدد من
الجهة التي بها شخصية ويكون لها معقول كلي آخر هو بالقياس الى الخارج ويتميز في
النفس عن هذه التي هي كلية بالقياس الى الخارج بان يكون مقولة عليها وعلى غيرها
وسنعيد الكلام في هذا عن قريب بعبارة اخرى فالامور العامة من جهة موجودة
من خارج ومن جهة ليست اما شيء واحد بعينه بالعدد محمول على كثيرين يكون هو
محمولا على هذا الشخص بان ذلك الشخص هو وعلى شخص آخر كذلك فامتناعه بين و
سنزيده بيانا بل الامور العامة من جهة ما هي عامة بالفعل موجودة في العقل فقط

فصل في كيفية كون الكلية للطبايع الكلية واتمام القول في ذلك وفي
الفرق بين الكل والجزء والكلي والجزئي قد تحققت ان الكلي في الموجودات ما هو
وهو هذه الطبيعة عارضا لها المعاني التي سميناها كليا وذلك المعنى ليس له
وجود مفرد في الاعيان البتة وانه ليس الكلي بما هو كلي موجودا مفردا بنفسه انما
يشكل من امره انه هل له وجود على انه عارض لشيء من الاشياء حتى يكون في الاعيان مثلا
شيء هو انسان وهو ذاته بعينها موجود لزيد وعمرو وخالد فنقول اما طبيعة
الانسان من حيث هو انسان فيلحقها ان يكون موجودة وان لم يكن منها موجود هو

فيما يدل على ان الطبايع الجنسية لا يكثرها الا عارض غير لازم المادة

انها انسان ولا داخلا فيه وقد يلحقها مع الوجود بهذه الكلية ولا وجود لهذه الكلية
الا في النفس واما الكلية من خارج فعلى اعتبار آخر شرحناه في الفنون السابقة
بل هذه الطبايع ما كان منها غير محتاج الى المادة في ان يوجد ولا في ان يبتدئ لها وجود
فيكون من المستحيل ان يتكثر بل انما هو يكون النوع منه قائما واحدا بالعدد لان مثل
هذه الطبيعة ليست تتكثر بالفصول ولا بالمواد ولا بالاعراض اما بالفصول فلنوعيته
واما بالمواد فلتجرده واما بالاعراض فلان الاعراض اما ان تكون لازمة للطبيعة
فلا تختلف فيها الكثرة بحسب النوع واما ان تكون عارضة غير لازمة للطبيعة
فيكون عروضها بسبب يتعلق بالمادة فيكون يجب مثل هذا اذا كان نوعا موجودا
ان يكون واحدا بالعدد وما كان منها محتاجا الى المادة فانما يوجد مع ان توجد
المادة مهيأة فيكون وجوده مستلحقا باعراض واحوال خارجية تتشخص بها
وليس يجوز ان يكون طبيعة واحدة مادية وغير مادية وقد عرفت هذا في
خلال ما علمت واما ان كانت هذه الطبيعة جنسية فتبين ان طبيعة الجنس
لم ان يقوم الا في الانواع ثم يقوم قوام الانواع فهذه حال وجود الكليات وليس
يمكن ان يكون معنى هو بعينه موجودا في كثيرين فان الانسانية التي في عمرو ان كانت
بذاتها لا بمعنى الحد موجودة في زيد لكان ما يعرض لهذه الانسانية في زيد لا محالة
يعرض لها وهي في عمرو الا ما كان من العوارض مهيته معقولة بالقياس الى زيد
وما ليس يستقر في ذات الانسان ليس يستقر فيه مجموعا الا ان صيرها
مثل ان يبيض او يسود او يعلم فانه اذا علم لم يكن ضدا فالا الى العلوم ويلزم ان
هذا ان يكون ذاتا واحدة قد اجتمع فيها الاضداد وخصوصا ان كان حال
الجنس عند الانواع حال النوع عند الاشخاص فيكون ذات واحدة هي موصوفة
سليمة انسانية واحدة لكنها اعراض عمرو واياها بعينها اكتنفها اعراض زيد

فان نظرت الى الانسانية بلا شرط آخر ولا تنظرن الى هذه الاضافات فهو على ما قلناه

فقد بان انه ليس يمكن ان يكون الطبيعة توجد في الاعيان وتكون بالفعل كلية اي

هي وحدها مشتركة للجميع وانما يعرض الكلية لطبيعة ما اذا وقعت في التصور

الذهني فاما كيفية وقوع ذلك فيجب ان يتامل ما قلناه في كتاب النفس فالمعقول في

النفس من الانسان هو الذي هو كلي وكليته لا لاجل انه في النفس بل لاجل انه مقيس

الى اعيان كثيرة موجودة او متوهمة حكمها عنده حكم واحد فاما من حيث ان

هذه الصورة هيئة في نفس جزئية هي احد النفوس فهو احد اشخاص العلم او التصور وكما ان

الشيء باعتبارات مختلفة يكون جنسا ونوعا فكذلك بحسب اعتبارات مختلفة

يكون كليا وجزئيا فمن حيث ان هذه الصورة صورة ما في النفس فهي جزئية ومن

حيث انها مشترك فيها كثيرون على احد الوجوه الثلثة التي بيناها فهي

كلية ولا تناقض بين هذين الامرين لانه ليس يمتنع اجتماع ان يكون الذات

الواحدة يعرض لها شركة بالاضافة الى كثيرين فان الشركة في الكثرة لا يمكن الا

الا بحكم الاضافة فقط واذا كانت الاضافة الى اشياء كثيرة لم يكن شركة بل

يكون اضافات كثيرة لذات واحدة بالعدد ولذات واحدة بالعدد من حيث هي كلي

لاغير والنفس شيء يتصور ايضا كليا آخر يجمع هذه الصورة ولغيرها في تلك النفس

او في نفس غيرها فانها كلها من حيث هي في النفس حكمها واحد فيكون لها كلية

بوجه ما نسبتها اخرى فيكون بالحقيقة الاولى هذه الصورة حكم خاص هو

نسبتها الى الصورة في النفس واما كانت نسبتها الى الاعيان الخارجة كلية فهي

من خارج فهي جزئية اي تلك الارتسامات بسبب الذهني ... ان يعرض فيه

هذه الصورة ... واحدة ان النفس ... هذه الصورة لم يكن

المناسبة ... الا لحكم هذا الجواز العقلي فان هذا الاثر ... مثل صورة البناء

وتجريد عن العوارض وهذا هو المطابقة ولو كان بدل احد هذه المؤثرات والمتأثرات شئ غير تلك الامور المعروفة وغير محاذ لها لكان الاثر غير هذا الاثر ولا كان مطابقا واما الكلي الذي في النفس بالقياس الى هذه الصور التي في النفس فهذا الاعتبار له بحسب القياس الى اي صورة شئت من هذه الصور التي في النفس ثم هذا ايضا يكون صورة تخصه من حيث هي على ما قلناه وكان في قوة النفس ان تعقل وتعقل انها عقلت وتعقل انها عقلت وان تركت الاضافات تحصل للشئ الواحد احوال مختلفة من المناسبات التي الى غير النهاية بالقوة فيجب ان لا يكون لهذه الصور العقلية المترتبة بعضها على بعض وقوف فيلزم ان يذهب الى غير النهاية لكن يكون بالقوة لا بالفعل لانه ليس يلزم النفس اذا عقلت شيئا ان يكون بالفعل يعقل الامور التي تلزمه لزوما اوليا وان لم يخطرها بالبال فضلا عما بعد في المعقولات من مناسبات في الحال مثل ما لزم في اضافات الاعداد كلها وترتيب التناهي من الضعف يلزم ان تكون النفس في حال واحدة تعقل ذلك كلها او تكون مستغنية على الدوام بذلك بل في قوتها القريبة ان تعقل ذلك مثل اضعاف التضعيفات التي لا نهاية لها بالبال ويزداد عندها باعداد لا نهاية لها بالبال بل يقع منها شئ بعد شئ مع ما يتلوه من الانهاء لها بالضعف فان هذا الشئ مما يجب ان نذكره واما انه هل يجوز ان تحصل هذه المعاني الكثيرة مجردة عن الكثرة وغير الصور العقلية فامر نتكلم فيه من بعد فان قيل ان الطبيعة الكلية موجودة في الاعيان فلسنا نعني من حيث هي كلية بهذه الجهة من الكلية بل نعني ان الطبيعة التي يعرض لها الكلية موجودة في الاعيان فهي من حيث هي طبيعة شئ ومن حيث هي بحال يصلح لان تعقل منها صورة كلية شئ وايضا من حيث عقلت بالفعل كذلك شئ ومن حيث هي بحال لو قارنت بعينها هذه المادة والاعراض بل تلك المادة والاعراض لكان ذلك الشخص الاخر شئ

فهذه الطبيعة موجودة في الأعيان باعتبار الأول وليست فيه كلية موجودة في الأعيان

الثاني والرابع أيضاً في الأعيان فإن جعل هذا الاعتبار بعينه للكلية كانت هذه الطبيعة

مع الكلية في الأعيان وأما الكلية التي نحن في ذكرها فليست إلا في النفس ونريد فيما بعد أن

نفرق بين الكل والجزء وبين الكلي والجزئي وذلك أن الكل من

حيث هو كل يكون موجوداً في الأشياء وأما الكلي من حيث هو كلي فليس موجوداً

إلا في التصور وأيضاً فإن الكل يعد بأجزائه ويكون كل جزء داخلاً في قوامه وأما الكلي فإنه

لا يعد بالجزئيات ولا الجزئيات داخلة في قوامه وأيضاً فإن طبيعة الكل لا تقوم

الأجزاء التي فيه بل تتقوم منها وأما طبيعة الكلي فإنها تقوم الأجزاء التي فيه ولذلك

فإن طبيعة الكل لا تصير جزءاً من أجزائه وأما طبيعة الكلي فإنها جزء من طبيعة

الجزئيات لأنها أما الأنواع فتتقوم من طبائع الأجناس والفصول وأما

الأشخاص فتتقوم من طبيعة الكليات كلها ومن طبيعة الأعراض التي تلحقها مع

المادة وأيضاً فإن الكل لا يكون كلاً لكل جزء وحده لو انفرد والكلي يكون كلياً محمولاً

على كل جزئي وأيضاً فإن أجزاء كل كل متناهية وليس أجزاء كل كلي متناهية وأيضاً فإن الكل

يحتاج إلى أن تحضر أجزاؤه معاً والكلي لا يحتاج إلى أن تحضر جزئياته ويشبه أن يكون لهما فروق

أيضاً غير هذه وفيما أوردناه كفاية

## فصل ١٢ في الفصل بين الجنس والمادة

إنا إنما لا نقول إن طبيعة الجنس ... وإنما

أن الجنس ... اللفظ كان في بيان الجنس معان كثيرة بالاشتراك

استعملها ... فالجنس في صناعة المنطق ...

على الموضوع ... استعملنا لفظ الجنس مكان النوع قلنا الجنس

كما هو ... من جملة ما ذكر في حد النوع ...

وما دمنا في الكتب التعليمية ... المنطق وعلى صور الأشياء ...

وعلى صور الاشياء وعرضنا الآن فيما يستعمله المنطقيون من ذلك فنقول ان الاشياء
الذى يدل عليه بلفظة الجنس ليس يكون جنسا الا على نحو من التصور اذ لو تغير عنه
ولو بادنى اعتبار لم يكن جنسا وكذلك كل واحد من الكليات المشهورات ولنجعل
بياننا فى الجسم فمثاله اكثر اشكالا على المتوسطين فى النظر فنقول ان الجسم يقال
انه جنس للانسان وقد يقال انه مادة الانسان فان كان مادة للانسان كان
لا محالة جزءا من وجوده واستحال ان يحمل ذلك الجزء على الكل فلننظر كيف يكون الفرق
بين الجسم وقد اعتبر مادة وبينه وقد اعتبر جنسا فهنا ينفتح لنا سبيل الى معرفة
ما نريد بيانه فاذا اخذ الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق من جهة ما له هذا و
بشرط انه ليس داخلا فيه معنى غير هذا وبحيث لو انضم اليه معنى غير هذا مثل
حس او تغذ او غير ذلك كان معنى خارجا عن الجسمية محمولا فى الجسمية مضافا اليها فا
لجسم مادة وان اخذ الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق بشرط ان لا يتعرض لشئ
آخر البتة ولا يوجب ان يكون جسميته بجوهرية متصورة بهذه الاقطار فقط بل
جوهرية كيف كانت ولو مع الف معنى مقوم لخاصية تلك الجوهرية وصورة
لكن معها وفيها الاقطار فله اقطار ثلثة على ما للجسم وبالجملة اى مجتمعات
يكون بعد ان يكون جملتها جوهرا ذا اقطار ثلثة ويكون تلك المجتمعات ان كان
هناك مجتمعات داخلة فى هوية ذلك الجوهر لا ان يكون تلك الجوهرية تمت
بالاقطار ثم لحقت تلك المعانى خارجة عن الشئ الذى قد تم كان هذا المأخوذ هو
الجسم الذى هو الجنس فالجسم بالمعنى الاول اذ هو جزء من الجوهر المركب من الجسم
والصورة التى بعد الجسمية التى بمعنى المادة فليس بمحمول لان تلك الجملة ليست
بمجرد جوهر ذى طول وعرض وعمق فقط واما بالمعنى الثانى فمحمول على كل مجتمع من
مادة وصورة واحدة كانت او الفا وفيها الاقطار الثلثة فهو اذن محمول على

المجتمع من الجسمية التي كالمادة ومن النفس لا بجملة ذلك الجوهر وان اجتمع من معان

كثيرة فان تلك الجملة موجودة لا في موضوع وتلك الجملة لانها جوهر فهو جوهر له

طول وعرض وعمق وكذلك فان الحيوان اذا اخذ حيوانا بشرط ان لا يكون في حيوانيته

الا الجسمية وتغذ وحس وان يكون ما بعد ذلك خارجا عنه فربما كان لا يبعد ان

يكون مادة للانسان او موضوعا وصورته النفس الناطقة وان اخذ بشرط

ان يكون جسما بالمعنى الذي يكون للجسم جنسا وفي معاني تلك الجسمية على سبيل

تجويز الحس وغيرها من الصور ولو كان وجود النطق او فصل يقابل النطق

غير متعرض لرفع شيء منها او وضعه بل مجوزا وجوده في ذلك المعنى فهو حيوان ولكن

هناك معها الجسمية والتغذي والحس وكل ذلك فان لا يكون غيرها او يكون

كان حيوانا بمعنى الجنس وكذلك فاعلم الحال في الحساس والناطق فان اخذ الحساس

جسما او شيئا له حس بشرط ان لا يكون زيادة اخرى لم يكن فصلا وان كان جزءا

من الانسان ولذلك فالحيوان غير محمول عليه وان اخذ جسما او شيئا مجوزا له وفيه

ومن ذاتي الصورة والشرائط كانت بعد ان يكون فيها حس كان فصلا وكان

الحيوان محمولا عليه فاذن اي معنى اخذته يشكل الحال في جنسيته وماديته من جهة

وجه تفرقة تجويز انضمام الفصول اليه ايها كان على انها داخلة فيه كان جنسا و

ان اخذ تقرير جملة بعض الفصول وتمت به المعنى وختم حتى لو دخل شيء آخر

يكن ذلك الا بالجملة جزءا اذا عرض آخر لم يكن جنسا بل مادة وان وجبت لها تماميته

حتى [illegible] فيما [illegible] ان [illegible] مادة او موضوعا وان [illegible] الاشارة الى المعنى لا بعض

بل تلك كانت جنسا فاذن باشتراط ان لا يكون زيادة [illegible] مادة وباشتراط ان

يكون زيادة يكون نوعا وبان لا يتعرض لذلك بل يجوز ان يكون كل واحد من

[illegible] علينا ان دلالته في حد معناه يكون جنسا او هذا انما يشكل فيما ليس تركيبه واما فيما

تبيان الجنس متحد مع النوع في العقل ايضا

الفصل لا يكون خارجا عن الجنس بل هو متضمن فيه

زائد بسيطة يعني ان العقل يفرض فيه هذه الاعتبارات في نفسه على النحو الذى

ذكرنا قبل هذا الفصل واما في الوجود فلا يكون منضما اليه شيء هو جنس وشيء هو

مادة فنقول اما نوع الانسان الجسمية فيه الحيوانية في بعض وجوه الصور

ان الجسمية بمعنى المادة لا بمعنى الجنس وكذلك اما وكان الجسم قبل الحيوانية

اذا كان الجسم بمعنى لا يحمل عليه لا بمعنى يحمل عليه فاما الجسمية التى بوضع مع حيوانية

بوضع متضمنة لكل معنى مقرونا بمع وحيوانيته بمعنى الاقطار الثلاثة فانه جزء

للشيء الذى هو نوع من الحيوان الا وقد تضمن الحيوانية فيكون معنى الحيوانية جزءا

مما من وجود ذلك الجسم بالفعل بعد ان كان مجوزا في نفسه ان تضمنها اياه فيكون معنى

جزءا من وجود ذلك الجسم عكس حال الجسم اذ حصل كان الجسم الذى هو بمعنى المادة

فانه جزء من وجود الحيوان ثم الجسم المطلق الذى ليس بمعنى المادة اما وجوده وتحصله

من وجود انواعه فما يوضع تحته فهى اسباب لوجوده وليس هو سبب الوجود ها

ولو كان الجسمية التى بمعنى الجنس وجود يحصل قبل وجود النوعية لكانت علة له

لا بالزمان بل بالذات لكان سببا للوجود النوعية مثل الجسم الذى بمعنى المادة لكان

قبلها وان كانت قبلية لا بالزمان بل وجود تلك الجسمية في هذا النوع هو وجود

ذلك النوع لا غير وفي العقل ايضا فان الحكم فيه كذلك فان العقل لا يمكنه ان يضع

في شيء من الاشياء الجسمية التى لطبيعة الجنس وجودا يحصل هو اولا ويضم اليه

شيء آخر حتى يحدث الحيوان النوعي في العقل فانه لو فعل ذلك لكان ذلك المعنى الذى

للجنس في العقل غير محمول على طبيعة النوع بل كان جزءا منه في العقل ايضا بل انما

يحدث للشيء الذى هو النوع طبيعة الجنسية في الوجود وفي العقل معا اذا حدث

النوع بتمامه ولا يكون الذى حصل خاص معنى في الجنس فيه فالمرسل متضمنا

وجزءا من الجسمية التى وما اليها وليس هذا الحكم للجنس وحده من حيث هو كلي بل

حكم كل كلي من حيث هو كلي فبين من هذا ان الجسم اذا اخذ على الجهة التي يكون جنسا يكون

كالمجهول بعد لا يدرى انه على اي صورة وكم صورة يشتمل ويطلب النفس تحصيل ذلك لانه

لم يتقرر بعد بالفعل شيء هو جسم محصل كذلك اذا اخذنا اللون واخطرناه ببال

النفس فان النفس لا يقنع بتحصيل شيء متقرر بالفعل بل يطلب في معنى اللون زيادة

يتقرر بالفعل لونا واما طبيعة النوع فليس يطلب فيها تحصيل معناها بل تحصيل ما

واما طبيعة جنس بنفسها وان كانت النفس اذا طالت فيها تحصيل الاشارة كانت قد تطلب

الوكيت ما بعد انها يقنع معه فان النفس لا يطلب ايضا مع ذلك تحصيل معناه قبل هذا

الطلب حتى انما يبقى ان يستعد لها بالطلب الذي يكون الى النفس ان يفرض لها ما يشار

اليه شيئا فلا يمكن النفس ان يجعل شيئا يجوز ان يكون ما يشار اليه شيئا الا بعد ان يضيف

اليه معاني اخر بعد اللونية الا الاشارة فانه ليس يمكن ان يحصل اللون وهو لون بعد

بلا زيادة شيئا شيئا يشار اليه انه لون في هذه المادة ذلك الشيء ليس الا لونا فقط وقد

يخصص بامور عرضية خارجة حتى ان توهم هو بعينه بانها معرية لواحد

واحد منها لا يكون في تخصصها الطبيعة النوعية وكذلك في المقدار او الكيفية غير

وكذلك في الجسم الذي هو بسبيل الجنس يمكن ان يجعله الذهن مشارا اليه فهو على انه

جوهر يتضمن اي شيء اتفق بعد ان يكون الجملة على انه بصحة يتعلق جملته لم يتجرد

الاشياء التي يتضمنها او لا يتضمنها فيصير نوعا فان قال قائل فيمكننا ان نجمع مثل هذا

الجمع اي الاشياء شيئا فنقول ان كلامنا في هذا نحو من الاجتماع مخصوص فيما يكون اجتما

الاشياء فيه على نحو الاجتماع في طبيعة الجنس من حيث هو جنس وذلك النحو هو ان يكون

المجتمع فصولا ولا ينضم اليه الا انه ليس كلامنا هاهنا في الدلالة على طبيعة الجنس انه كيف

يحوي الفصول او غير الفصول اي الاشياء يجتمع فيه على نحو الفصول بل كلامنا فيها على النحو

المؤدي الى الفرق بين الجنس والمادة وليس لنا الامر فان الفرق بين شيئين لا يوضحنا انه

الفرق الى بيانات احوال اخرى فلنا غرضنا ان نعرف ان طبيعة الجنس الذي هو الجسم

الذي هو جوهر يجوز فيه اجتماع اشياء متباينة ان يجتمع فيه ان يكون جمادا او نباتا او [illegible]

مبهم فيكون نوعا وان كانت لا تكون الا الاشياء متباينة التي [illegible]

هذا الحد ما اشكل في هذا الفصل [illegible] في المعاني [illegible]

مع الجنس في طبيعة الجنس فانه كلما كان في الاشياء التي هي [illegible]

الذي [illegible] انا [illegible]

[illegible] الاشياء [illegible]

[illegible] الاشياء [illegible]

يكون [illegible] الجسم [illegible]

الذي [illegible]

يتنوع باشياء اخرى [illegible]

[illegible]

[illegible] كل نوع [illegible] الانواع [illegible]

بل الذي [illegible] القانون [illegible]

في نفسه [illegible] المعنى من [illegible] الجنس

من هذا المعنى للجنس [illegible] القانون [illegible]

الاشياء [illegible] في بعضها [illegible]

فيجب [illegible] ان يكون [illegible]

وان يكون [illegible] ان [illegible] الاشياء [illegible]

مثلا المتحرك [illegible] غير متحرك [illegible] غير المتحرك [illegible]

بالشخص غير المتحرك والمتحرك [illegible] القسم الثاني [illegible]

فيكون المعنى الذي لاجله يفارق فصل المقاص من الجنس [illegible] ذلك فيجب ان يكون [illegible]

[illegible] ان يكون فصلا اولا [illegible]

[illegible] يخص [illegible]

[illegible] الا [illegible] فلا [illegible]

[illegible] الا [illegible]

الجوهر [illegible] [illegible]

[illegible] الاول [illegible] الحركة [illegible]

الجسم [illegible] فصولا

[illegible] لان الجوهر [illegible]

انقسامه [illegible] الا [illegible]

[illegible] الا [illegible]

[illegible] الا [illegible]

[illegible] الا [illegible]

او لا [illegible] الفصل [illegible]

[illegible] النطق

[illegible]

[illegible] الانفصال [illegible]

[illegible] الا [illegible]

الطبيعة [illegible] الاستعداد الا

[illegible]

الطبيعة [illegible] الانسان [illegible]

ذلك [illegible] الحيوان [illegible]

صادف ذلك الجسم الطبيعي قابلا بالفعل ثم وضع لهذه العوارض وهو يقبلها وان كان

حيوانا فالانسان انما صار مستعدا للذكر والانثى لاجل انه حيوان فهذا لا

يكون فصلا للجنس وايضا فقد يكون ناشيا خاصا بالجنس ينقسم به قسمة كالذكر

والانثى بالحيوان ولا يكون فصلا بوجه من الوجوه وذلك لانها انما كانت تكون

فصولا لو كانت عارضة للحيوان من جهة صورته حتى ينقسم بهما صورته انقساما

اوليا ولم تكن لانفصلتي يتقوم بفصل اول انما الامر ليس كذلك بل انما عرضت للحيوان

لان مادته التي يكون منها عرض لها ان عرض وضادة تجعل من الاحوال لا تمنع حصول

صورة الجنس فيها من جهة المادة ولا نظر فيما الصادة من الفصول بل من العوارض

اللازمة فيما يعني مثل الذكورة والانوثة فان المني الذي كان يصلح ان يصير حيوانا

وكان متعينا لفصل خاص من النوع الكلي عرض له انفعال حار فصار ذكرا او كان

يجوز ان يعرض له بعينه انفعال مبرد في المزاج فيكون انثى وذلك الانفعال وحده

لا يمنعه من حيث نفسه ان يقبل اي فصل يعرض للحيوان من جهة صورته اي من جهة

كونه ذا نفس دراكة متحركة بالارادة فكان يجوز ان يقبل المني بعينه النطق فلم

يكن ذلك مؤثرا في تنويعه حتى لو توهمناه لا انثى ولا ذكرا ولو لم تبطل الطبيعة

التي لها تمام نوعها نوعا واحدا فلذلك يمتنع من النوع دون الالتفات اليه كالبشر

يفيد النوع الالتفات اليه وليس كما اذا توهمناه لا ناطقا ولا اعجم او توهمناه

لا ابيض ولا اسود وحده وليس يكفي اذا اردنا ان نفرق بين الفصول والعوارض

ان نقول ان الذي يعرض من جهة المادة فصل فانه قد يكون عارضا او عرضا انما يعرض من جهة

لكن يجب ان يراعى الشرائط الاخرى التي وصفناها ولهذا لا تجد شيئا من جملة ما هو موضع انواع

مقتضى وجد الانسان وهو نوع لا جنس من الحيوان يدخل في جملة الذكر والانثى

جميعا وكذلك الفرس وغيره والذكر والانثى قد يدخل ايضا في الانسان والفرس

على ان هذا المعنى هو ملازم ما به يقع القسمة للمقسوم وان كان من شرائط الفصل
فقد يكون في غير الفصل فهو لازم ما ليس بفصل نوعا فحد لاستعداده فذلك اذا كان
من لوازم الفصل ونرجع فنقول وانت تعلم ان المادة اذا كانت تتحرك الى قبول صورة
ليحدث نوع فقد يعرض لها عوارض من الامزجة وغيرها تختلف بها احوالها في انفعال
عنها لا من حيث نفس صورة الجنس او صورة الفصل اذ ليس كل ما يعرض من الاحوال
وما يعرض لها انما يكون من جملة ما هو داخل في الغاية التي لها تتحرك في التكون
فقد علمت مصادمات الامور الطبيعية وما يدخل فيها من الاتفاقات
التي تقع بينها فربما كانت لانفعالات تحدث بسبب مصادمات عن الغاية المقصودة
كانت موقعة لاختلافات لا في نفس الغاية المقصودة بل في امور يناسب الغاية شيئا ما
وربما كانت في امور يمنع عنها حدا فيما يعرض للمادة من جهة الجنسية ويبقى معه
المادة مستمرة الى الصورة فذلك خارج عن معنى الغاية والذكورية والانوثية انما
هو في كيفية حال الالات التي بها يكون التناسل والتناسل لا محالة عارض بعد تحقق
وجود نوع الحيوة شيئا محصلا بعينه فيكون ذلك وامثالها من جملة الاحوال اللاحقة
بعد تنوع النوع نوعا وان كانت مناسبة للغاية فما كان من الانفعالات والاحوال
بهذه الصفة فليعلم انها ليست من الفصول للاجناس فقد عرفنا طبيعة الكلي وانه كيف
يوجد وان الجنس منها كيف يفارق المادة تعريفا من وجه يمكن ان يتفرع منه
وجوه سنوردها بعد وعرفنا اي الاشياء يتضمنها الجنس مما يتنوع بها وبقي
بحثان متصلان بما نحن بسبيله احدهما اي الاشياء يتضمنها الجنس مما ليس بنوع
اياه والثاني ان هذا التاحيد كيف يكون وكيف يكون بعض المعاني المفصلة فيها شيئا
واحدا يتحصل بالفصل فاما البحث الاول فنقول فيه ان تلك الاشياء لا يكون فصولا
فهي لا محالة عوارض والعوارض اما لازمة واما غير لازمة واللازمة اما لازمة لذاتها

الجنس ان كانت له اجناس واما لفصول اجناسه واما للجنس نفسه من فصله واما الفصول
تحته واما المادة شئ منها واما ما كان منها من فوق فان اللازمات للاجناس التي فوقها
والفصول التي لها والفصل المقوم الذي للجنس نفسه واللازمات لمواد هذه
ولاعراضها اذ قد يلزم الاعراض اعراض فجميع ذلك يكون لازما للجنس ولما تحته
واما التي يلزم الفصول التي تحت الجنس فلا يلزم الجنس شئ منها اذ لا يلزم
من ذلك ان يلزمه النقصان بل قد يجوز ان يقع فيه كلاهما **واما البحث الثاني**
فلنفرض مشارا اليه وهو مجموع محصل من فصول الاجناس واعراض كثيرة فاذا قلنا
لجسم فلسنا نعني بذلك مجرد مجموع الصورة الجسمية مع المادة التي هذه الاشياء كلها
عارضة لها خارجة بل نعني شيئا الا في موضوع له طول وعرض وعمق سواء كان هذا
الحمل عليه اوليا او غير اولي فيكون هذه الجملة من حيث هي جملة معينة يقع عليها حمل
الجسم بهذا المعنى ولا يحمل عليها الجسم بالمعنى الاخر الذي هو مادة اذا قيل لها جسم لم
نعن ذلك الجسم الا عنه لا الجزء منه ولا شيئا خارجا عنه ولكن لقائل ان يقول قد علم
ان طبيعة الجنس ليست غير طبيعة الشخص وقد اجمع الحكماء على ان للشخص اعراضا وخواص
خارجة عن طبيعة الجنس فنقول معنى قولهم ان للشخص اعراضا وخواص خارجة عن طبيعة
الجنس هو ان طبيعة الجنس المقولة على الشخص لا يحتاج في ان يكون لها طبيعة الجنس
من حيث تعم الى تلك الاعراض بالفعل لا ان طبيعة الجنس لا يبقى على الجملة فانه لو كان
لا يبقى على الجملة لم يكن محمولا على الشخص بل كان يكون جزءا من الشخص لكنه لو لم يكن هذه
الاعراض والخواص لكان يكون ايضا هذه الطبيعة التي قلنا انها موجودة بهذا المعنى
المذكور وهو انها طبيعة جوهر كيف كانت جوهرية يتقوم بكذا وكذا مما يجب
في انه جسم فهذه الاعراض والخواص خارجة عن ما يحتاج اليها الجسم من الاجناس
ان يكون جسما على ما قيل الا ان يكون مخصصا فليس في ذلك اذا كانت جهة فليس يقال عليها

الجسم فنفرق بين ان يقال ان طبيعة لا يحتاج في معناها الى شيء وبين ان يقال لا يحمل

عليه فقد يحمل على ما لا يحتاج الى معناه واما اذا حمل فقد يتخصص به بالفعل بعد ان كان

يجوز ان يتخصص بغيره وكذلك الحال مع الفصول ولولا هذا الوجه من الاعتبار في

حمل الجنس لكان طبيعة الجنس جزءا لا محمولا **فصل في النوع** واما النوع فانه الطبيعة

المتحصلة في الوجود وفي العقل جميعا وذلك لان الجنس اذا تحصل بحيث يتحصل بامور

محصلة يكون العقل انما ينبغي له بعد ذلك ان يحصلها بالاشارة فقط ولا يطلب

شيئا في تحصيلها الا الاشارة فقط بعد ان تحصلت الطبيعة نوع الانواع ويكون

حينئذ يعرض له لوازم من الخواص والاعراض يتعين بها الطبيعة مشارا اليها ويكون

تلك الخواص والاعراض اما اضافات فقط من غير ان يكون معنى في الذات البتة

هي ما يعرض لشخصيات الامور البسيطة والاعراض لان تشخصها بكونها محمولة اي

في موضوعاتها وتشخصها بالموضوع يكون بالعرض كالصور الطبيعية مثل صورة

النار واما ان يكون ايضا احوالا زائدة على الاضافات لكن بعضها بحيث لو توهم

مرفوعا عن هذا المشار اليه لوجب ان لا يكون هذا المشار اليه الذي هو مغاير لآخر

موجودا بل يكون قد فسد نحو مغايرته للاخر وبعضها بحيث لو توهم مرفوعا

لم يجب لا بطلان هويته بعد وجودها ولا فساد ذاته بعد تخصصها ولكن بطلت

مغايرته وحالفته للآخر الى مغايرة اخرى من غير فساد لكنا فيما اشكل علينا

فلم يتحصل وليس كلامنا فيما نعلمه نحن من ذلك بل فيما الامر في نفسه عليه **فصل في تعريف**

الفصل وتحقيقه والفصل ايضا يجب ان نتكلم فيه ونعرف حاله فنقول ان الفصل

بالحقيقة ليس هو مثل النطق والحس فان ذلك غير محمول على الاعلى ما ليس فصلا له

بل نوعا مثل اللامس للحس على ما علمت في موضع آخر وبعضا مثل حمل النطق على

نطق زيد وعمرو فان اشخاص الناس لا يحمل عليها النطق ولا الحس فلا يقال لشيء منها

انه نطق وحس ولكن يشتق له من اسمائها اسم فانه كانت هذه فصولا فهي فصول
من جهة اخرى وليست من جهة التي هي اقسام المقول على كثيرين بالتواطؤ بل الاولى
ان يكون هذه مبادي الفصول لا الفصول فانها انما تحمل بالتواطؤ على غير اشخاص
النوع التي يقال انها فصولها وذلك لان النطق يحمل على نطق زيد ونطق عمرو بالتواطؤ
والحس يحمل على البصر والسمع بالتواطؤ فالفصل الذي هو كالنطق والحس ليس هو
بحيث يقال على شيء من الجنس فليس الحس ولا النطق حيوانا البتة واما الفصل الذي
هو الناطق والحساس فالجنس بالقوة هو واذا صار هو بالفعل صار نوعا
واما كيف ذلك فقد تكلمنا فيه وبينا انه كيف يكون الجنس هو الفصل وهو النوع
في الوجود بالفعل وكيف تفترق هذه بعضها من بعض وان النوع بالحقيقة شيء
هو الجنس اذا صار موصوفا بالفصل ولان ذلك التميز والتفريق هو عند العقل
فاذا الجنس له فصل يتميز في الوجود وفي المركبات صار الجنس مادة والفصل صورة
ولم يكن الجنس ولا الفصل مقولا على النوع ثم من الشكوك التي تعرض على هذا الكلام
بل على وجود طبيعة الفصل ما قولهم انه من البين ان كل نوع منفصل عن مشاركه
في الجنس بفصل ثم ذلك الفصل معنى ايضا من المعاني فاما ان يكون اعم المحمولات
واما ان يكون معنى واقعا تحت اعم المحمولات فان الناطق واشياء كثيرة مما يجري
مجراه ليست مقولة ولا في حكم مقولة فبقي ان يكون واقعا تحت اعم المحمولات وكل
ما هو واقع تحت معنى اعم منه فهو منفصل عما يشاركه فيه بفصل يختص به فيكون
اذن لكل فصل فصل ويذهب هذا الى غير النهاية والذي يجب ان يعلم حتى
يحل به هذا الشك ان من الحمل ما يكون المحمول فيه مقوما لماهية الموضوع ومنه ما يكون
امرا لازما له غير مقوم لماهيته كالوجود وانه ليس يجب ان يكون كل معنى يكون اخص
ويقع تحت معنى اعم انما ينفصل عن مشاركه فيه بفصل في العقل هو معنى تغاير ذاته

ومهيته وانما يجب في ذلك اذا كان ما يحمل عليه مقوما للمهية فيكون كالجزء في العقل والذهن

للمهية فاذا شارك في شيء هو جزء مهيته فاذا خالفه فيجب ان يخالفه في شيء لا يشارك فانه

فيه ويكون ذلك جزءا اخر عند العقل والذهن والتحديد من مهيته فيكون مخالفته

الاولية لشيء من جملة مهيته ليس بجميع ما يدخل في مهيته لغيره عند الذهن والتحديد و

الجزء غير الكل فيكون مخالفته بشيء غيره وهو الفصل واما اذا كانت المشاركة في امر

لازم وكان لا يشاركه في الجزء احد للمهية اصلا وكانت المهية نفسها منفصلة لا بجزء

منها مثل انفصال اللون عن العدد فانهما اشتركا في الوجود فالوجود كما اتضح

في سائر ما تعلمته من الفلسفة لازم غير داخل في المهية فلا يحتاج اللون في انفصاله

من العدد عند التحديد والذهن الى شيء اخر غير مهيته وطبيعته ولو شارك العدد

في معنى داخل في مهيته لكان يحتاج الى ان ينفصل عنه بمعنى اخر غير جملة مهية اللون لكن جملة

غير مشاركة البتة لمهية العدد وانما يشاركها في شيء خارج عن المهية ولا يحتاج اذن

اللون الى فصل يخالف به العدد ونقول ايضا ان الجنس يحمل على النوع على انه جزء

من مهيته ويحمل على الفصل على انه لازم له لا على انه جزء من مهيته مثاله الحيوان يحمل

على الانسان على انه جزء من مهيته ويحمل على الناطق على انه لازم له لا على انه جزء من مهيته

فانه انما يعنى بالناطق شيء له نطق وشيء له نفس ناطقة من غير ان يتضمن نفس قولنا

الناطق بيانا لذلك الشيء انه جوهر او غير جوهر الا انه يلزم ان لا يكون هذا الشيء الا

جوهرا والاجسام الاحساس فيكون هذه الامور مقولة عليه قول اللازم على الملزوم

لانها غير داخلة في مفهوم الناطق اي الشيء ذي النطق فنقول لان اما الفصل فانه

لا يشارك الجنس الذي يحمل عليه في المهية فيكون انفصاله عنه بذاته ويشارك

النوع على انه جزء منه فيكون انفصاله عنه بطبيعة الجنس التي هي في مهية النوع و

قوله من طبيعة هذه المعاني وعيريتها من جهة ما كل واحد منها على الاعتبار المذكور معنى في نفسه غير الاخر وجدت هناك كثرة في الذهن فان عنيت بالحد المعنى القائم بالنفس بالاعتبار الاول هو اي الوحد الذي هو الحيوان الذي هو ذلك الحيوان هو الناطق

كان الحد بعينه هو المحدود المعقول اي بالحد المعنى القائم بالنفس بالاعتبار الثاني المنفصل لم يكن الحد بعينه معناه معنى المحدود بل كان سببا موديا اليه

ليست في مهية الفصل واما حاله مع ساير الاشياء فان الفصل ان شاركها في المهية
وجب ان ينفصل عنها بفصل وان لم يشاركها في المهية لم يجب ان ينفصل عنها بفصل
وليس يجب ان يكون كل فصل يشارك الاشياء في مهية وليس يجب لا محالة اذا وقع الفصل
تحت ما هو اعم منه ان يكون وقوعه تحته هو وقوعه تحت الجنس بل قد يمكن ان يقع
تحت ما هو اعم منه ويكون الاعم داخلا في مهيته ويمكن ان لا يقع تحت ما هو اعم منه الا
وقوع المعنى تحت اللازم له دون الداخل في مهيته مثل الناطق مثلا فانه يقع تحت
المدرك على ان المدرك جنس له والمدرك يقع تحت الجوهر على انه عرض للجوهر لازم له لا
جنس على الوجه الذي اومانا اليه ويقع ايضا تحت المضاف على ان الاضافة جوهره
او داخلة في مهيته بل على انها لازمة له فالفصل ليس يحتاج في انفصاله عن النوع
الى فصل اخر وليس يحتاج في انفصاله عن الاشياء المشاركة له في الوجود وساير
اللازم الى معنى غير نفس مهيته وليس يجب ان يقع لا محالة تحت ما هو اعم منه وقوع النوع
تحت الجنس بل قد يقع وقوع الملزوم الاخص تحت اللازم الذي لا يدخل في المهية واما
احقية الفصل كالنطق مثلا فانما يجب البحث عنها في فصول الاشياء المركبة فان عنيت با
كونه ذا نفس ناطقة كان من المعاني المؤلفة من نسبة وجوهر على ما علمت من حكمه
في مواضع اخرى وان عنيت نفس النفس كانت جوهرا او كانت جزء جوهر مركب كالقسم
بالفصل الواقع بين البسيط والمركب في الجواهر على نحو ما حققت ولنرجع الان الى
المقامات التي في الشك فنقول اما المقدمة القائلة ان الفصل لا يخلو من اما
فاما ان يكون اعم المحمولات واما ان يكون معنى واقعا تحت اعم المحمولات فمسلمة واما الاخرى
القائلة ان كل ما هو اعم المحمولات فهو مقوم فكذب فان اعم المحمولات المحمولات الجنسية
المقومة للمهية لا التي هي اعم المحمولات وليس بمقوم مهية كل ما تحتها بل يلزم الاشيا
والقائلة الاخرى ان كل ما هو واقع تحت معنى اعم منه فهو منفصل عما يشاركه فيه بفصل

مختص كاذب لان المشاركات اذا كانت مشاركة في اللازم دون المعنى الداخل في المهية
لم يكن الانفصال عنها بفصل بل بمجرد الهوية فتعين مع هذا انه لا يجب ان يكون لكل
فصل فصل ويجب ان يعلم ان الذي يقع من ان فصول الجوهر جوهر وفصول الكيف
كيف معنى ذلك ان فصول الجوهر يلزم ان يكون جوهرا وفصول الكيف يلزم ان يكون
كيفا لا ان فصول الجوهر يوجد في مفهوم مهيتها حد الجوهر على انها جواهر في انفسها
وفصول الكيف يوجد في مهيتها حد الكيف على انها كيف الا ان يعني بفصول
الجوهر مثلا لا الفصل المقول على الجوهر بالتواطؤ بل الفصل الذي يقال عليه بالاشتقاق
اعني لا الناطق بل النطق فيكون ح ما علمت ويكون فصلا بالاشتقاق لا بالتواطؤ
والفصل الذي يقع بالتواطؤ وليس يجب في كل ان الفصل الذي بالتواطؤ موجود ان
يكون الفصل الذي بالاشتقاق موجودا وانما يكون هكذا لا في كل ما هو نوع بل فيما
هو نوع جوهري دون الانواع العرضية وليس ايضا في كل نوع جوهري بل فيما كان
مركبا ولم يكن جوهرا بسيطا فالفصل الذي يقع بالتواطؤ معناه شيء بصفة كذا
مطلقا ثم بعد ذلك على سبيل النظر والتامل يعلم انه يجب ان يكون هذا الشيء الذي
بصفة كذا جوهرا او كيفا مثال ذلك ان الناطق هو شيء له نطق وليس في كونه شيئا له
نطق هو انه جوهر او عرض الا انه يعرف من خارج انه لا يمكن ان يكون هذا الشيء الا
جوهرا او جسما **فصل في تعريف مناسبة الحد والمحدود** قال
ان يقول ان الحد كما وقع عليه الاتفاق من اهل الصناعة مؤلف من جنس وفصل كل
واحد منهما مفارق للآخر ومجموعهما هو جزء الحد وليس الحد الا مهية المحدود فتكون
نسبة المعاني المدلول عليها بالجنس والفصل الى طبيعة النوع كنسبتها في الحد الى الحد
وكما ان الجنس والفصل جزءا الحد فكذلك معنيهما جزء المحدود واذا كان كذلك
لم يصح حمل طبيعة الجنس على طبيعة النوع لانه جزء منه فنقول انا اذا حددنا فقلنا الانسان

مثلا الحيوان ناطق فليس مرادنا بذلك ان الانسان هو مجموع الحيوان والناطق بل مرادنا

بذلك انه الحيوان الذي ذلك الحيوان ناطق بل الذي هو بعينه الناطق كان الحيوان

في نفسه امر لا يتحصل وجوده على النحو الذي قلنا قبل فاذا كان ذلك الحيوان ناطقا

حتى يكون هذا الذي نقول له انه ذو نفس دراكة محصلا الذي هو غير محصل انه اي

ذو نفس هو قد صار محصلا من حاله ان نفسه حساسة ناطقة فيكون هذا تحصيلا

لكونه ذا نفس دراكة فليس يكون الجسم ذو النفس الدراكة شيئا وكونه ذا نفس

ناطقة شيئا انضم اليه خارجا عنه بل يكون هذا الذي هو حيوان هو الجسم ذو

النفس الدراكة كون نفسه دراكة امر مبهم ولا يكون بالفعل في الوجود مبهما

البتة كما علمت بل يكون فيه محصلا وانما يكون هذا الابهام في الذهن اذ يكون

مشكلا عليه حقيقة النفس الدراكة حتى يفصل قوة دراكة بالحس والتخيل والنطق

اذا اخذ الحس في حد الحيوان فليس هو بالحقيقة الفصل بل هو دليل على الفصل فان

فصل الحيوان انه ذو نفس دراكة متحركة بالارادة وليس هو انه حساس

ولا هو بانه متخيل ولا هو بانه متحرك بالارادة بل هو مبدأ لجميع ذلك وهذه كلها

قواه ليس ان ينسب الى بعضها اولى من ان ينسب الى الاخر لكنه شيء ليس له في نفسه اسم

هذه توابعه فنضطر الى ان نخترع له اسما بالنسبة اليها ولهذا نجمع الحس والتحرك

معا في حد الحيوان او نجعل الحس كانه يعني جميع الحس الظاهر والحس الباطن او نقتصر على

الحس فيكون دالا على جميع ذلك لا بالتضمن بل بالالتزام وقد سلف لك بيان هذا

وما اشبهه فليس الحس بالحقيقة فصل الحيوان بل احد شعب فصله واحد لوازمه

وانما فصله وجود النفس التي هي مبدأ هذا كله وكذلك الناطق للانسان الى غير ذلك من

الاسماء ولقلة شعورنا بالفصول نضطر اما الى هذا واما الى الاخراف عن حقيقة

الفصل الى لازم فربما اشتققنا اسمه من لازمه فعنينا بالحساس الذي له المبدأ الذي

ينبعث منه الحس وغيره وربما كان الفصل في نفسه مجهولا عندنا ولم نشعر الا بلازم

وليس كلامنا في هذه الامور على حسب ما نعقل نحن ونضع نحن ونتصرف فيه نحن

بل من جهة كيفية وجودها في انفسها ثم لو كان الجنس للحيوان نفس الحس لكان

كونه حساسا ليس جنسا بمعنى مجرد الطبيعة الجسمية الحساسة بشرط ان يكون

هو فقط بل على النحو الذي قلنا واتحاد الفصل بالجنس ليس الا على انه شيء كان متضمن

الجنس بالقوة لا ملتزم الجنس بالقوة واتحاد المادة بالصورة او الجزء بالجزء الاخر

في المركب فانما هو اتحاد شيء بشيء خارج عنه لازم او عارض فيكون الاشياء التي

فيها اتحاد على اصناف احدها ان يكون كاتحاد المادة والصورة فيكون المادة

شيئا لا وجود له بانفراد ذاته بوجه وانما يصير بالفعل بالصورة على ان يكون الصورة

امرا خارجا عنه ليس احدهما الاخر ويكون المجموع ليس ولا واحد منهما والثاني اتحاد

اشياء يكون كل واحد منهما في نفسه مستغنيا عن الاخر في القوام الا انها تتحد

فيحصل منها شيء واحد اما بالتركيب واما بالاستحالة والامتزاج ومنها اتحاد

اشياء بعضها لا يقوم بالفعل والذي يقوم بالفعل ويجتمع من ذلك متحد

مثل اتحاد الجسم والبياض وهذه الاقسام كلها لا يكون المتحد منها بعضها

بعضا ولا يحمل اجزاؤها ولا يحمل الشيء منها على الاخر حمل التواطؤ ومنها

اتحاد شيء بشيء هو في قوة هذا الشيء منهما ان يكون ذلك الشيء لا ان ينضم اليه فان الذهن

قد يعقل معنى يجوز ان يكون ذلك المعنى نفسه اشياء كثيرة كل واحد منهما ذلك المعنى

في الوجود فينضم اليه معنى اخر يعين وجوده بان يكون ذلك المعنى مضمنا فيه وانما

يكون اخر من حيث التعيين والابهام لا في الوجود مثل المقدار فانه معنى يجوز ان

يكون هو الخط والسطح والعمق لا على ان يقارنه شيء فيكون مجموعهما الخط والسطح

والعمق بل على ان يكون نفس الخط ذلك او نفس السطح ذلك وذلك لان معنى

المقدار هو شيء يحتمل مثلا المساواة غير مشروط فيه ان يكون هذا المعنى فقط فان مثل هذا لا يكون جنسا كما علمت بل بلا اشتراط غير ذلك حتى يجوز ان يكون هذا الشيء القابل للمساواة هو في نفسه اي شيء كان بعد ان يكون وجوده لذاته هذا الوجود اي يكون محمولا عليه لذاته انه كذا سواء كان في بعد او في بعدين او ثلثة فهذا المعنى في الوجود لا يكون الا احد هذه لكن الذهن يخلق له خيالا يعمل وجودا مفردا ثم ان الذهن على انها معنى من خارج لاحق بالشيء القابل للمساواة حتى يكون ذلك قابلا للمساواة في حد نفسه وهذا شيء آخر مضافا اليه خارجا عن ذلك بل يكون ذلك تحصيلا لقبول المساواة انه في بعد واحد فقط او في اكثر منه فيكون القابل للمساواة في بعد واحد في هذا الشيء هو نفس القابل للمساواة حتى يجوز لك ان تقول ان بعدا القابل للمساواة هو هذا الذي هو ذو بعد واحد وبالعكس ولا يكون هذا في الاشياء التي مضت وههنا بان كانت كثرة ما لا شك فيها فهي كثرة ليست من الجملة التي يكون من الاجزاء بل كثرة من جهة امر غير محصل وامر محصل عند الذهن فان الامر المحصل في نفسه يجوز ان يعتبر من حيث هو غير محصل عند الذهن هناك غيرية لكن اذا صار محصلا لم يكن ذلك شيئا آخر الا بالاعتبار المذكور الذي في ذلك العقل وحده فان التحصيل ليس غيره بل تحقيقه فهكذا يجب ان يعقل التوحيد الذي بين الجنس والفصل والنوع وان كان مختلفا وكان بعض الانواع فيها تركيب في طبايعها ويتبعث فصولها من صورها واجناسها من المواد التي لصورها وان لم يكن لا اجناسها ولا فصولها موادها وصورها من حيث هي مواد وصور وبعضها ليس فيها تركيب في طبايعها بل ان كان فيها تركيب فهو على النحو الذي قلنا وانما يكون احد الشيئين منهما في كل نوع غير الآخر لانه قد اخذ مرة لا بحالة من التحصيل بل على انه بالقوة محصل واخذ مرة وهو محصل

بالفعل

فی بیان اتحاد الجنس والفصل بحسب الحقیقة

بالفعل وهذه القوة له ليس بحسب الوجود بل بحسب الذهن فانه ليس في الوجود
حصول طبيعة جنسية هي بعد بالقوة محصلة نوعا وسواء كان النوع له تركيب
في الطبايع او لم يكن والجنس والفصل في الحد ايضا من حيث كل واحد منهما هو
جزء للحد من حيث هو حد فانه لا يحمل على الحد ولا الحد يحمل عليه فانه لا يقال للحد انه
جنس ولا فصل ولا بالعكس فلا يقال في حد الحيوان انه جسم ولا انه ذو حس ولا
بالعكس واما من حيث الاجناس والفصول طبايع تنعت طبيعة على ما علمت فانهما
يحملان على المحدود بل نقول ان الحد بالحقيقة يفيد معنى طبيعة واحدة مثل انك اذا قلت
الحيوان الناطق يحصل من ذلك معنى شيء واحد هو بعينه الحيوان الذي ذلك
الحيوان هو بعينه الناطق فاذا نظرت الى ذلك الشيء الواحد لم يكن كثرة في الذهن
لكنك اذا نظرت الى الحد فوجدته مؤلفا من عدة هذه المعاني واعتبرتها من
جهة ما كل واحد منها على الاعتبار المذكور معنى في نفسه غير الآخر وجدت
هناك الكثرة في الذهن فان عنيت بالحد المعنى القائم في النفس بالاعتبار الاول
وهو الشيء الواحد الذي هو الحيوان الذي ذلك الحيوان هو الناطق كان الحد
بعينه هو المحدود ذلك المعقول وان عنيت بالحد المعنى القائم في النفس بالاعتبار
الثاني المفصل لم يكن الحد بعينه معناه معنى المحدود بل كان الثاني شيئا مؤديا اليه
كاسبا له ثم الاعتبار الثاني الذي يوجب كون الحد بعينه هو المحدود ولا يجعل
الناطق والحيوان جزئين من الحد بل محمولين عليه بانه هو لانهما شيئان من حقيقة
متغايران او متغايران للمجتمع لكن يعني به في مثالنا الشيء الذي هو بعينه الحيوان
الذي ذلك الحيوان حيوانيته مستكملة متحصلة بالنطق والاعتبار الذي يوجب
كون الحد غير المحدود يمنع من ان يكون الجنس والفصل محمولين على الحد بل جزئين منه
فلذلك ليس الحد بجنس ولا الجنس بحد ولا الفصل واحدا منهما ولا جملة معنى الحيوان

مؤلفا

مؤلفا مع الناطق هو معنى الحيوان غير المؤلف منه ولا معنى الناطق غير مؤلف ولا يفهم

من معنى مجموع حيوان وناطق ما يفهم من احدهما ولا يحمل احدهما عليه فليس مجموع

حيوان وناطق هو حيوان وناطق لان المجموع من امرين هو غيرهما بل ثالث لان كل

واحد منهما جزء منه والجزء لا يكون هو الكل ولا الكل يكون هو الجزء فصل

في الحد والذي ينبغي لنا ان نعرفه الان ان الاشياء كيف تحدد وكيف نسبة الحد اليها

وما الفرق بين المهية للشيء وبين الصورة فنقول كما ان الوجود والواحد من الاشياء

العامة للمقولات ولكن على سبيل تقديم وتاخير فكذلك ايضا كون الاشياء ذوات

مهية وحد فليس ذلك في الاشياء كلها على مرتبة واحدة فاما الجوهر فانه مما

يثبت له حد اولا واوليا وبالحقيقة واما الاشياء الاخرى فلما كانت مهيتها

متعلقة بالجوهر او بالصورة الجوهرية على ما حددناه اما الصورة الطبيعية فقد

عرفت حالها والمقادير والاشكال فقد عرفتها ايضا فيكون تلك الاشياء الاخرى

ايضا من وجه لا يحد الا بالجواهر فيعرض من ذلك ان يكون اما الاعراض فان

في حدودها زيادة على ذواتها لان ذواتها وان كانت اشياء لا يدخل الجوهر فيها

على انه جزء لها بوجه من الوجوه وذلك لان ما جزؤه جوهر فهو جوهر يا حد

يدخل الجوهر فيها على انه جزء اذ كانت تحد بالجوهر لا محالة واما المركبات فانها

يعرض فيها التكرار في شيء واحد بعينه مرتين اذا ان فيها جوهر فلا بد من ان يدخل في

الحد اذ فيه عرض ويحد بالزيادة فلا بد من دخوله في حد العرض مرة اخرى لان

يكون جملة الحد مؤلفة من حد الجوهر وحد العرض لا محالة وعلى الجملة تكثرا و

يتمثل اذا حد ذلك العرض في ذلك المجموع فيكون حد هذا المركب قد دخل

فيه الجوهر مرتين وعرض في ذات المركب مرة واحدة فيكون في هذا الحد زيادة على

المحدود في نفسه والحد والحقيقة لا يجب ان يكون فيها زيادات ومثال هذا المثال

قوله فيه تصريح بان كل جزء من الجوهر جوهر

أي الصورة الطبيعية

اقول اشار بها الى الصورة النوعية التي هي كجنس الجوهر فيكون ماخوذا في حدها الحقيقي وذلك على خلاف ما عليه الاشتراقيون من كونها عرضا فانها تتعلق بالجوهر تعلق العرض بالموضوع

قوله واما الاشياء الاخرى اقول انه اشار بها الى ما عدا الصورة الطبيعية والمقادير والاشكال وذلك لان الاول جوهر في ذاته والثاني متعلق بالصورة الجوهرية ثم شرع في تفصيل ما وقع عنه بقوله اما الاعراض

باب في الفرق بين الصورة والمهية في المركبات وفي البسائط

حدّدت الانف الافطس فيجب ان تأخذ فيه الانف لا محالة فتأخذ فيه الافطس مرتين فقد

اخذت في حد الافطس لكن الافطس هو انف عميق فلا يجوز ان تأخذ عميقا وحده فانه

لو كان العميق وحده هو الافطس لكانت الساق المعقفة ايضا فطساء فيجب ان تأخذ

الانف في حد الافطس فاذا حددت الانف الافطس تكون قد اخذت فيه الانف مرتين فلا

يخلو اما ان لا يكون لامثال هذه حد البتة وانما يكون الحد للبسائط فقط ويكون حد

حدها على جهة اخرى وليس ينبغي ان يقتصر من الحد على ان يكون شرح الاسم

فيجعل امثال هذه لذلك حدودا حقيقية لان الحد هو ما يدل على المهية فلو

ولو كان كل قول يمكن ان يفرض بازائه اسم حدا لكان جميع كتب الجاحظ حدودا

فاذا كان الامر على هذا فبين ان للمركبات حدودا وان حدها على جهة اخرى وكل

بسيط فان مهيته ذاته لانه ليس هناك شيء قابل لمهيته ولو كان هناك شيء

قابل لمهيته لم يكن ذلك الشيء مهيته مهية المقبول الذي حصل له ايضا لان ذلك

المقبول كان يكون صورته وصورته ليس هو الذي يقابل بحده ولا للمركبات صورة

وحدها هي ما هي فان الحد للمركبات ليس هو من الصورة وحدها بل حد الشيء

يدل على جميع ما يتقوم به ذاته فيكون هو ايضا قد يتضمن المادة بوجه ما وبهذا

يعرف الفرق بين المهية في المركبات والصورة والصورة دائما جزء من المهية في المركبات

وكل بسيط فان صورته ايضا ذاته لانه لا تركيب فيه واما المركبات فلا صورتها ذاتها

ولا مهيتها ذاتها اما الصورة فظاهر انها جزء منها واما المهية فهي ما بها هي ما هي

وانما هي ما هي بكون الصورة مقارنة للمادة وهو ازيد من معنى الصورة والمركب

ليس هذا المعنى ايضا بل هو مجموع الصورة والمادة فان هذا ما هو المركب والمهية

هذا التركيب فالصورة احد ما يضاف اليه هذا التركيب والمهية هي نفس هذا التركيب

الجامع للصورة والمادة والوحدة الحادثة منهما لهذا الواحد وللجنس مما هو جنس

ماهية وللنوع بما هو نوع ماهية وللمفرد الجزئي ايضا بما هو مفرد جزئي ماهية مما تقوم
به من الاعراض اللازمة وكان المهية اذا قيلت على التي في الجنس وفي النوع وعلى التي للمفرد
الشخصي كان باشتراك الاسم وليس هذه المهية معناها ما به الشيء هو ما هو ولا
لم يكن مهية اكثر لاحد للمفرد بوجه من الوجوه وان كان للمركب حد ما وذلك
لان الحد مؤلف من اسماء ناعتة لا محالة ليس فيها اشارة الى شيء معين ولو كانت
اشارة لكانت تسمية فقط او دلالة اخرى بحركة واشارة وما اشبه ذلك فليس فيها
تعريف المجهول بالنعت واذ كان كل اسم يحصر في حد المفرد يدل على نعت والنعت
يحتمل الوقوع على عدة والتأليف لا يخرجها من هذا الاحتمال فانه اذا كان آ معنى
كليا واضيف اليه ب وهو معنى كلي جاز ان يكون فيه تخصيص ما ولكن اذا كان
تخصيص كلي بكلي يبقى بعده الشيء الذي هو آ و ب كليا يجوز ان يقع فيه شركة
ومثال ذلك هذا سقراط ان حددته فقلت انه الفيلسوف ففيه شركة وان قلت
الفيلسوف الديّن المقتول ظلما ففيه ايضا شركة فان قلت ابن فلان كان فيه احتمال
شركة ايضا وكان فلان شخصا تعريفه كتعريفه فان عرفه ذلك الشخص بالاشارة
او باللقب عاد الامر الى الاشارة واللقب وبطل ان يكون بالتحديد وان زيد
فقيل هو الذي قتل في مدينة كذا يوم كذا لم يخل الوصف ايضا مع تخصصه
بالجملة الكلية من ان يحتمل على كثيرين الا ان يستند الى شخص فان كان المستند اليه
شخصا من جملة اشخاص نوع من الانواع لم يكن السبيل اليه الا بالمشاهدة ولم
يجد العقل عليه وقوفا الا بالحس فان كان المستند اليه من الاشخاص التي كل شخص
منها مستوف لحقيقة النوع فلا شخص نظير له وكان قد عقل العقل ذلك النوع
بشخصه واذا جعل الرسم مستندا اليه كان للعقل وقوف عليه ولم يخف العقل تغير
الحال بجواز فساد ذلك الشيء اذ مثل ذلك الشيء لا يفسد لكن المرسوم لا يوثق ببقائه

اليه يكون محدودا اذ العقل يثق به والمتغير معقوله غير محدود ... الحسية
فقد لا يكون محسوسة تكون مشافهة بحيث يمكن وقوع شركة فيها واذا استند
اليه لا يكون محدودة ولا يثق به العقل لتغيره والمعقول منه معنى مشترك
فيه لا المعنى المخصص فيكون لا محالة كليا والجزئي قد يكون له معقول اذا علم
من جهة اسبابه وعلله لا من جهة الاشارة اليه بالحس كالكسوف الجزئي
والشخص الانساني مثلا ما لم يشر اليه حسا بل علم من جهة اسبابه وعلله فاذا
تقرر هذا فنقول الصحيح ان يكون الامر الشخصي محدودا بما فيه من حيث العلم
به من جهة اسبابه وان كان لا نظير له من الاشخاص اما اذا لم يكن
فيصح تحديده فيه بحسب العقل ايضا لانحصاره فيه فلا
يكون طريق المعرفة به الا الحس ولكن لما لم يكن
المرسوم مما يوثق ببقائه لاحتمال فنائه لم يكن
حدا حقيقيا له كما اشار اليه بقوله
ولكن المرسوم موجود دائم
قول الرسم عليه وربما عرف
العقل مدة بقائه فلم يكن
ايضا حدا حقيقيا فتبين انه
لا حد حقيقيا للمفرد بل
انما يعرف بلقب او اشارة او نسبة الى معروف بلقب او اشارة
ولكن بقي ههنا انه لو حد كل شخص من اشخاص العقول لكان ذلك حدا حقيقيا

ودوام قول الرسم عليه وبقاء في العقل مدة بقائه فلم يكن هذا ايضا حدا حقيقيا

للمفرد انما يعرف بلقب او اشارة او بنسبة الى المعروف بلقب او اشارة وكل حد فانه

تصور عقلي صادق ان يحمل على المحدود والجزئي فاسد اذا فسد لم يكن محدودا

بحده فيكون حمل الحد عليه مدة ما صادقا وفي غيرها كاذبا فيكون حمل الحد عليه

بالظن دائما او يكون هناك غير الحد بل بالعقل زيادة اشارة ومشاهدة فيصير

بتلك الاشارة محدودا بحده واذا لم يكن ذلك فيكون مظنونا بان له حدا واما الحد

بالحقيقة فيكون حدا يقينيا فمن شاء ان يحد الفاسدات فقد يتعرض لابقائها

## فصل في مناسبة الحد واجزائه ونقول انه كثيرا ما يكون في الحد

اجزاء لاجزاء المحدود وليس لنا قلنا ان الجنس والفصل لا يقومان جزئين للنوع

في الوجود يكون كما قلنا انه لا يكون للنوع اجزاء فان النوع قد يكون له اجزاء و

ذلك اذا كان من احد صنفي اما في الاعراض فمن الكميات واما في الجواهر فمن المركبات

وظاهر الحال يوهم ان اجزاء الحد اقدم من المحدود ولكنه قد يتفق ان يكون في بعض

المواضع بالخلاف فانا اذا اردنا ان نحد قطعة الدائرة حددناها بالدائرة واذا

اردنا ان نحد الاصبع للانسان حددناها بالانسان واذا اردنا ان نحد الحادة وهي

جزء من القائمة حددناها بالقائمة ولا نحد القائمة بالحادة ولا الدائرة

بقطعتها ولا الانسان بالاصبع فيجب ان نعرف العلة في هذا فنقول ان هذا ليس

شيء منها اجزاء الموضوع من جهة هيئته وصورته فانه ليس من شرط الدائرة

ان يكون فيها قطعة بالفعل بل انما هيئتها صورة الدائرة كما من شرطها ان يكون

لها محيط ولا من شرط الانسان من حيث هو انسان ان يكون له اصبع بالفعل ولا من

شرط القائمة ان يكون هناك الحادة هي جزء منها فهذه كلها ليست اجزاء للنوع

من جهة هيئته بل من حيث مادته وموضوعه فانما يعرض للقائمة ان يكون فيها

قوله من حيث مادته اقول يشير اليه امر الاصبع كما انه اشار بقوله وموضوعه الى القطعة والحادة ومن الجائز ان يكون كل منهما اشارة الى كل منهما على ما قال ان السطح مادة عقلية للدائرة وذلك من حيث كونه محاطا بخط مستديرها هو محاط به فلا يكون الخط داخلا فيهما

مير سيد احمد عليه الرحمة والرضوان

وللدائرة ان يكون فيها قطعة لا بفعل العرض لمادتها ليس ذلك مما يتعلق به
استكمال لمادتها بصورتها ولا استكمال لصورتها في نفسها واعلم ان السطح مادة
عقلية لصورة الدائرة وبسببه يقع لها الانقسام ولو كان يتعلق بها استكمال
مادتها لكان من اللوازم التي لا يخلو الشيء عنها فضلا عن المقومات كما مضى لك
شرحه وليس ما نحن فيه كذلك بل يخلو الشيء منها وما يجري مجرى الاصبع ايضا فا
ليس يحتاج الانسان في ان يكون حيوانا ناطقا الى اصبع بل هذا من الاجزاء التي لمادته
يحسن بها حال مادته فما كان من الاجزاء انما هو بسبب المادة وليس يحتاج اليها
الصورة فليس من اجزاء الحد البتة لكنها اذا كانت اجزاء المادة ولم يكن اجزاء للمادة
مطلقا بل انما يكون اجزاء لتلك المادة لاجل تلك الصورة وجب ان توخذ في حدها
تلك الصورة وذلك النوع فيكون ايضا مع المادة مثل ما ان الاصبع ليست جزءا
مناسبا للجسم مطلقا بل للجسم الذي صار حيوانا او انسانا وكما ان المادة و
القطعة ليس جزءا للسطح مطلقا بل لسطح صار قائمة او دائرة فلذلك يوجد صورة
هذه الكليات في حدود هذه الاجزاء ثم يفترق هذه الامثلة الثلاثة فان الاصبع
في الانسان جزء بالفعل فاذا حد ورسم الانسان من حيث هو شخص كامل انساني
وجب ان يوخذ الاصبع في رسمه لانه يكون لمن لا جزء ذاتيا في ان يكون
شخصا كامل الاعراض فلا يكون مقوما لطبيعة نوعه اذ قلنا مرارا ان ما يقوم
ويتم به الشخص في شخصه هو غير ما يتقوم به طبيعة النوع فهذا القسم من الجملة
التي الجزء فيها جزء بالفعل واما ذانك الآخران فليس الجزء فيهما جزءا بالفعل ويشبه
ان يكون الدائرة اذا قسمت بالفعل الى قطع بطلت الوحدة لسطحها وبطل انها
دائرة اذ لا يكون المحيط خطا واحدا بالفعل بل كثيرا اللهم الا ان يكون الانقسام
بالوهم وبالفرض لا بالفعل بالقطع وكذا حكم القائمة ثم الدائرة والقائمة تختلفان

قوله ثم يفترق هذه الامثلة الثلثة اقول لعل الاولى بل الصواب ... مير سيد احمد ره

وشئ وهو ان قطعة الدايرة لا يكون الا من دايرة بالفعل والحادة ليس من شرطها

في الوجود ان يكون جزء زاوية اخرى والا انها هي حادة بالقياس الى المنفرجة و

القائمة هي في نفسها حادة بسبب وضع احد ضلعيها عند الاخر لكنها من جهة

ان ذلك الوضع من حيث هو وضع وقعت فيه لا اضافة لان الميل والقرب بين

الخطوط بعضها الى بعض او البعد فيما بينها مما يتعلق به اضافة فما عرض ان يتعلق

البيان للحادة بالاضافة وان لم تدل على هذه الاضافة بالفعل لصعوبتها فقد دل

عليها بالقوة في ادخال اضافة بالفعل ثم لما كانت الزاوية السطحية انما تحدث عن

قيام خط على خط وكان الميل الذي يحدث هو ميل عن اعتدال ما وعن جهة ما لانا

لو اخذنا قرب احد الخطين من الاخر مطلقا واخذنا ميله اليه مطلقا من غير تعيين لميل

عنه لم يكن الا ميل مطلق يوجد ذلك للحادة وللقائمة وللمنفرجة فان خطوطها

ايضا فيها ميل لبعضها الى بعض فانك ان اعتبرت اتصال الخطين على الاستقامة وجدت

المنفرجة وفيها ميل لاحد خطيها الى الاخر لكن هذا الميل هو ميل مطلق يقتضيه

انفراج خطي كل زاوية فيجب ضرورة ان يكون هذا الميل محدودا عن شئ ولما كان

ذلك الشئ يجب ان يكون بعد الخطين فلم يمكن ان يتوهم خط يميل عنها هذا الخط

الا الخط المتصل على الاستقامة بالخط الثاني او الذي يفعل زاوية منفرجة او

الذي يفعل زاوية قائمة او الذي يفعل زاوية حادة فاما الخط الغير المتصل بهذا

الخط فانه لا يحدد بشئ وكان اعتبار الميل من الخط المستقيم مطلقا غير صحيح في

هذا الباب لان المنفرجة ايضا حادة وكان اعتبار الميل عن الخط الفاعل للمنفرجة

لان الميل عن الانفراج قد يحفظ الانفراج اذ يكون منفرجة اصغر من منفرجة وكل

حكم الحادة هذه مع ان الحادة لا يمكن ان يعرف بالحادة فيكون تعريف مجهول

بمجهول فبقي ضرورة ان يكون تعريفها بالقائمة التي ليس يبقى قوامها مع الميل

عنها محفوظا فكانه يقول ان الحادة هي التي عن خطين قام احدهما على الاخر وصار
اقرب من خط قائم لو قامت حتى هي اصغر من القائمة لو كانت وليس نعني بها انها
بالفعل موجودة مقيسة بقائمة يزيد عليها فيكون الحد كاذبا ولكن بقياسها
بهذه الصفة من حيث هي بالقوة الموجودة بالفعل قوة هي قائمة بالقوة فان
فان للقوة من حيث هي قوة وجودا بالفعل وربما كانت القوة ايضا موجودة
بالقوة وهي القوة البعيدة من الفعل ثم يصير بالفعل قوة قريبة فان القوة
القريبة على تكون الانسان في الغذاء يكون بالقوة ثم اذا صار منيا صار تلك
القوة القريبة موجودة بالفعل وانما يكون فعلها غير موجود فاذن الحادة
لا تحد بقائمة بالفعل بل بقائمة بالقوة فلا تجد نطفتها ولا ايضا بما ليس بحصول
فان المحدود به قائم بالقوة وذلك له من حيث هو كذا الحصول الفعل وبالجملة
ان عرفت الحادة والمنفرجة بالقائمة فان القائمة تتحقق من المساواة والمساواة
الوحدانية وتانك تتحققان من الخروج عن المساواة واما القائمة فتتحقق بذاتها
ولقد كان يمكن ان يقال ان الحادة اصغر زاويتين مختلفتين تحدثان من قيام خط
على خط والمنفرجة اعظمها وكان ح اذا حقق فقد استغنى عن القائمة لان الاكبر هو
الذي يكون مثلا وزيادة والاصغر هو الذي ينقص عن المثل وبالمثل تتحقق معرفة
الصغير والكبير وبالواحد المتشابه تتحقق المتكثر الغير المتشابه المختلف فهكذا
يجب ان يتصور الحال في اجزاء المحدودات ثم يجب ان يتذكر ما قلناه قبل ايضا في حال
اجزاء المادة وعلاقتها

## المقالة السادسة خمسة فصول

### الفصل الاول

في اقسام العلل واحوالها قد تكلمنا في امر الجواهر والاعراض وفي اعتبار التقدم والتاخر
فيهما وفي معرفة مطابقة الحدود للمحدودات الكلية والجزئية فبالحري ان نتكلم الان
في العلة والمعلول فانهما ايضا من اللواحق التي تلحق الموجود بما هو موجود والعلل كما

بيان الفاعل عند الالهيين وعند الطبيعيين

بيان حصر العلل في الاربعة

سمعت صورة وعنصر وفاعل وغاية فنقول انا نعني بالعلة الصورية العلة التي هي جزء
من قوام الشيء يكون بها الشيء هو ما هو بالفعل وبالعنصر العلة التي هي جزء من قوام
الشيء يكون بها الشيء هو ما هو بالقوة وتستقر فيها قوة وجوده وبالفاعل
التي تفيد وجودا مباينا لذاتها اي لا يكون ذاتها بالقصد الاول محلا لما يستفيد
منها وجود شيء يتصور بها حتى يكون في ذاته قوة وجوده الا بالعرض ومع ذلك
فيجب ان لا يكون ذلك الوجود من اجله من جهة ما هو فاعل بل ان كان ولا بد فباعتبار
آخر وذلك لان الفلاسفة الالهيين ليسوا يعنون بالفاعل مبدأ التحريك فقط
كما يعنيه الطبيعيون بل مبدأ الوجود ومفيده مثل الباري للعالم واما العلة الفا[علية]
الطبيعية فلا تفيد وجودا غير التحريك باحد انحاء التحريكات فيكون مفيد الو[جود]
في الطبيعيات مبدأ حركة ونعني بالغاية العلة التي لاجلها يحصل وجود شيء مباين
لها وقد ظهر انه لا علة خارجة عن هذه فنقول ان السبب للشيء لا يخلو اما ان يكون
داخلا في قوامه وجزءا من وجوده او لا يكون فان كان داخلا في قوامه وجزءا من وجوده
فاما ان يكون الجزء الذي ليس يجب من وجوده وحده له ان يكون بالفعل بل ان يكون
بالقوة فقط ويسمى هيولى او يكون الجزء الذي وجوده هو صيرورته بالفعل
وهو الصورة واما ان لم يكن جزءا من وجوده فاما ان يكون ما هو لاجله او لا يكو[ن]
فان كان ما هو لاجله فهو الغاية وان لم يكن ما هو لاجله فلا يخلو اما ان يكون وجوده
منه بان يكون فيه فهو ايضا عنصره او موضوعه فيكون المبادي اذن كلها من
جهة خمسة ومن جهة اربعة لانك ان اخذت العنصر الذي هو قابل وليس جزءا من
الشيء غير العنصر الذي هو جزء كانت خمسة وان اخذتهما كليهما شيئا واحدا لاشتراكهما
في معنى القوة والاستعداد كانت اربعة ويجب ان لا تأخذ العنصر بمعنى القابل الذي
هو جزء مبدأ للصورة بل المركب فانما القابل يكون مبدأ للعرض لا لما منه يتقوم او لا

بالصورة بالفعل وذاته باعتبار ذاته فقط يكون بالقوة والشيء الذي هو بالقوة
من جهة ما هو بالقوة لا يكون مبدأ البتة ولكن انما يكون مبدأ للعرض فان العرض
يحتاج الى ان يكون قد حصل الموضوع له بالفعل ثم صار سببا لقوامه سواء كان
العرض لازما فيكون الاولية بالذات او بالزمان فهذه هي انواع العلل واذا كان الموضوع
علة لعرض يقيمه فليس ذلك على النوع الذي يكون فيه الموضوع علة للمركب بل هو
نوع اخر واذا كانت الصورة علة للمادة تقيمها فليست على الجهة التي تكون الصورة
علة للمركب وان كانا يتفقان من جهة ان كل واحد منهما علة لشيء لا يباينه ذاته
فانهما وان اتفقا في ذلك فان في احد الوجهين لا يفيد العلة الاخر وجوده
بل انما يفيده الوجود شيء اخر ولكن فيه وفي الثاني يكون العلة فيه هو المبدأ القريب
لافادة المعلول وجوده بالفعل فيه ولكن ليس وحده وانما يكون مع الشريك في
وجود هذه العلة اعني الصورة فيقيم الاخر فيكون واسطة مع شريك له لما
ذلك يوجده بالفعل فيكون الصورة للمادة كانها مبدأ فاعلي لو كان وجودها
بالفعل يكون عنه وحده ويشبه ان يكون الصورة جزء العلة الفاعلية مثل احد
محركي السفينة وعلى ما سيتضح بعد انما الصورة علة صورية للمركب منها ومن المادة
فالصورة انما هي صورة للمادة ولكن ليست علة صورية للمادة والفاعل يفيد شيئا
اخر وجودا ليس للاخر عن ذاته ويكون صدور ذلك الوجود عن هذا الذي هو فاعل
من حيث لا يكون ذات هذا الفاعل قابلة لصورة ذلك الوجود ولا مقارنة له مقارنة
داخلة فيه بل يكون كل واحد من الذاتين خارجا عن الاخر ولا يكون في احدهما قوة
ان يقبل الاخر وليس يبعد ان يكون الفاعل يوجد المعلول حيث هو وملاقيا لذاته
فان الطبيعة التي في الخشب هي مبدأ فاعلي للحركة وانما يحدث الحركة في المادة التي
فيها ... ولكن ليس مقارنتها على سبيل ان احدهما جزء من وجود الاخر او مادة

بيان علية العرض للموضوع

بيان علية الصورة للمادة

في الفرق بين العلة الصورية والصورة

له بل الذاتان متباينان في الحقايق ولهما محل مشترك فمن الفاعل ما يتفق وقتا ان لا يكون
مفعوله
فاعلا ولا مفعوله مفعولا بل يكون معدا ما ثم يعرض للفاعل الاسباب التي يصير بها
فاعلا بالفعل على ما تكلمنا فيه فيما سلف ثم يصير فاعلا فيكون عنه وجود الشيء
بعد ما لم يكن فيكون لذلك الشيء وجود بعد ما لم يكن وليس له من
الفاعل انه لم يكن ولا انه كان بعد ما لم يكن انما له من الفاعل وجوده واذا كان له
من ذاته اللاوجود لزم ان صار وجوده بعد ما لم يكن فصار كائنا بعد ما لم يكن فالذي
له بالذات من الفاعل الوجود وان الوجود الذي له انما هو لان الشيء الآخر علة له
يجب عنها ان يكون لغيره وجود عن وجوده الذي له بالذات واما انه لم يكن موجودا
فليس عن علة فعلة ان كونه غير موجود قد يستند الى علة ما وهو عدم علته
فاما كون وجوده بعد العدم فامر لا يصح بعلة فانه لا يمكن البتة ان يكون وجوده
الا بعد عدم وما لا يمكن فلا علة له نعم وجوده يمكن ان يكون وان لا يكون فلوجوده
علة وعدمه قد يكون وقد لا يكون فيجوز ان لعدمه علة واما كون وجوده بعد ما لم يكن
فلا علة له فان قال قائل فكل وجوده بعد عدمه يجوز ان يكون ويجوز ان لا يكون فنقول
ان عنيت وجوده من حيث هو وجوده وحده فلا مدخل للعدم فيه فان نفس وجوده
يكون غير ضروري وليس هو غير ضروري من حيث هو بعد عدم ولكن الغير الضروري
وجوده هذا الذي اتفق الآن وكان معدوما واما من حيث اخذ وجوده وجودا
بعد عدم فليلحظ كونه بعد عدم لا كونه موجودا فقط فالذي كان بعد عدم واتفق بعد
عدم فذلك لا سبب له فلا سبب لكون وجوده بعد العدم وان كان سبب لوجوده
الذي كان بعد عدم من حيث وجوده نحو ان وجوده جائز ان يكون وان لا يكون
بعد العدم الحاصل وليس يجوز ان يكون وجوده بعد العدم من حيث هو وجود بعد
العدم جائزا ان يكون وجودا بعد العدم وانه لا يكون اللهم الا ان لا يكون وجودا

اصلا فيكون الاعتبار للوجود وربما ظن ظان ان الفاعل والعلة انما يحتاج اليه ليكون
للشيء وجود بعد ما لم يكن واذا وجد الشيء فلو فقدت العلة لوجد الشيء مستغنيا
بنفسه فظن ان الشيء انما يحتاج الى العلة في حدوثه فاذا حدث ووجد فقد استغنى
عن العلة فيكون عنده العلل علل الحدوث فقط وهي متقدمة لا معا وهو ظن باطل
لان الوجود بعد الحدوث لا يخ اما ان يكون وجودا واجبا او وجودا غير
واجب فان كان وجودا واجبا فاما ان يكون وجوبه لتلك الماهية لذات تلك
الماهية حتى يقتضي تلك الماهية وجوب الوجود فيستحيل حينئذ ان يكون حادثا واما
ان يجب لها بشرط وذلك الشرط اما الحدوث واما صفة من صفات تلك الماهية
واما شيء مباين ولا يجوز ان يكون وجوب وجوده بالحدوث فان الحدوث نفسه
ليس وجوده واجبا بذاته فكيف يجب وجود غيره والحدوث قد بطل فكيف
يكون عند عدمه علة لوجوب غيره الا ان يقال ان العلة ليست هي الحدوث بل كون
الشيء قد حصل له الحدوث فيكون هذا من الصفات التي للشيء الحادث فيدخل في
الجملة الثانية من القسمين فنقول ان هذه الصفات لا يخ اما ان يكون للماهية بما هي
ماهية لا بما قد وجدت فيجب ان يكون ما يلزمها يلزم الماهية فيكون الماهية يلزمها
وجوب الوجود او يكون هذه الصفات حادثة مع الوجود فيكون الكلام في وجوب
وجودها كالكلام في الاول فاما ان يكون هناك صفات بلا نهاية كلها بهذه الصفة
فيكون كلها ممكنة الوجود غير واجبة بذاتها واما ان ينتهي الى صفة تجب بشيء خارج
والقسم الاول يجعل الصفات كلها ممكنة الوجود في نفسها وقد بان ان الممكن
الوجود في نفسه وجوده بغيره فيكون جميع الصفات تجب بغير خارج عنها و
القسم الثاني يوجب ان الموجود الحادث انما يبقى وجودا بسبب من خارج وهو العلة
على انك قد علمت ان الحدوث ليس معناه الا وجودا بعد ما لم يكن فهناك

وهناك كونه بعد ما لم يكن وليس للعلة المحدثة تأثير وغنى في انه لم يكن بل انما تأثيرها و
غناها في ان منه الوجود ثم عرض ان كان ذلك في ذلك الوقت بعد ما لم يكن . و
العارض الذي عرض بالاتفاق لا دخول له في تقوم الشيء فلا دخول للعدم
المتقدم في ان يكون للوجود الحادث علة بل ذلك النوع من الوجود بما هو ذلك
النوع من الماهيات مستحق لان يكون له علة وان استمر وبقي ولهذا لا يمكنك ان
تقول ان شيئا جعل وجود الشيء بحيث يكون بعد ان لم يكن فهذا غير معقول عليه
بل بعض ما هو موجود هو واجب ضرورة ان لا يكون بعد عدم وبعضه واجب ضرورة
يكون بعد عدم واما الوجود من حيث هو وجود هذه الماهية فيجوز ان يكون عن علة
واما صفته هذا الوجود وهي انه بعد ما لم يكن فلا يجوز ان يكون عن علة فالشيء من
حيث وجوده حادث اي من حيث ان الوجود الذي له موصوف بانه بعد العدم لا
علة له بالحقيقة بل العلة له من حيث لماهيته وجود فالامر بالعكس مما يظنون بل العلة
للوجود فقط فان اتفق ان سبقه عدم كان حادثا وان لم يتفق كان غير حادث
والفاعل الذي تسميه العامة فاعلا فليس هو بالحقيقة علة من حيث يجعلونه فاعلا
فانهم يجعلونه فاعلا من حيث يجب ان يعتبر فيه انه لم يكن فاعلا من حيث هو علة
بل من حيث هو علة وامر لازم معه فانه يكون فاعلا من حيث اعتبار ما له فيه او مقوما
باعتبار ما ليس له فيه اثر كانه اذا اعتبرت العلة من حيث ما يستفاد منها مقارنا لما
يستفاد عنها اسمي فاعلا فلذلك كل شيء يسمونه فاعلا يكون من شرطه ان يكون بالقو
وقد كان مرة غير فاعل ثم اراد او قسر او عرض حال من الاحوال لم يكن فلما اقترن ذلك
المقارن كان ذاته مع ذلك المقارن علة بالفعل وقد كان عري ذلك فيكون فاعلا
عندهم من حيث هو علة بالفعل بعد كونه علة بالقوة لا من حيث هو علة بالفعل
فقط فيكون كل ما يسمونه فاعلا يلزم ان يكون ايضا ما يسمونه منفعلا فافهم

لا يخلو

لا بحلول غير مقارن منه ما بقاء نفس من حال حادثة لاجلها ما استعد عنده وجود بعد

ما لم يكن فانك تعلم ان وجود الماهية متعلق بالغير من حيث هو وجود لتلك الماهية

لا من حيث هو بعد ما لم يكن فذلك الوجود من هذه الجهة معلول ما دام موجودا

كما كان معلولا متعلقا بالغير فقد بان ان المعلول يحتاج الى مفيد الوجود بنفس

الوجود بالذات لكن الحدوث وما سوى ذلك امور تعرض له وان المعلول يحتاج الى

مفيد الوجود دائما مستمرا ما دام موجودا

## الفصل الثاني في تحقيق ان كل علة مع معلولها

على ما ذهب اليه اهل الحق من ان كل علة فهي مع معلولها وتحقيق الكلام في العلة

الفاعلية والذي يظن من ان الابن يبقى بعد الاب والبناء يبقى بعد البناء والسخونة تبقى

بعد النار فالسبب فيه غلط واقع من جهة جهل العلة الحقيقية فان البناء والاب

والنار ليست علل بالحقيقة لقوام هذه المعلولات فان البناء لعاد الذي هو البناء ليس علة

ايضا لوجوده اما البناء فحركته علة لحركة ما ثم سكونه وتركه الحركة او عدم حركته

ونقلته بعد ذلك النقل علة لانتهاء الحركة وذلك النقل بعينه انتهاء تلك الحركة

علة لاجتماع ما وذلك الاجتماع علة لتشكل ما وكل واحد مما هو علة فهو مع معلوله

معا واما الاب فهو علة لحركة المني وحركة المني اذا انتهت على الجهة المذكورة علة لحصول

المني في القرار ثم حصوله في القرار علة لامر واما تصوره حيوانا وبقاؤه حيوانا فله علة

اخرى فاذا كان كذلك كان كل علة مع معلولها وكذلك النار علة للتسخين عنصر الماء

والتسخين علة لابطال استعداد الماء بالفعل لقبول صورة المائية او حفظها وذلك

ان شيئا آخر علة لاحداث الاستعداد التام في مثل هذه الحال لقبول ضدها وهي

الصورة النارية وعلة صورة النارية هي العلل التي تكسو العناصر صورها وهي

مفارقة فيكون العلل الحقيقية موجودة مع المعلول واما المتقدمات فهي علل اما

بالعرض واما معينات فلهذا يجب ان يعتقد ان علة شكل البناء هو الاجتماع وعلة ذلك

طبايع المجتمعات وثباتها على ما اتفق وعلة ذلك السبب المفارق الفاعل للطبايع وعلة

الولد اجتماع صورته مع مادته بالسبب المفيد للصور وعلة النار السبب المفيد للصور

وزوال الاستعداد التام لضد تلك الصورة معا فيجد ان العلل مع المعلول و

اذا فحصنا فيما يتصل به كلامنا بان العلل متناهية فانما نشير الى هذه العلل ولا نمنع

ان يكون علل آلية معينة ومعدة بلا نهاية بعضها قبل بعض بل ذلك واجب لان كل حادث

فقد وجب بعد ما لم يجب لوجوب علته كما بينا وعلته ما كانت ايضا وجبت فوجب في

الامور الجزئية ان يكون الامور المتقدمة التي بها تجب العلل الموجودة بالفعل

ان يصير عللها بالفعل امورا بلا نهاية ولذلك لا يقف فيها سؤال لم البتة ولكن

الاشكال ههنا في شيء وهو ان هذه التي بلا نهاية لا تخلو اما ان توجد كل واحد منها

آنا فيتوالى آنات متشافعة ليس بينها زمان وهذا محال واما ان يبقى زمانا فيجب ان يكون

ايجابها في كل ذلك الزمان لا في طرف منه ويكون المعنى الموجب لايجابها ايضا معها في ذلك

الزمان ويكون الكلام في ايجاب ايجابها كالكلام فيه ويحصل علل بلا نهاية معا و

هذا هو الذي نحن في منعه فنقول انه لولا الحركة لوجب هذا الاشكال الا ان الحركة

تبقي الشيء الواحد لا على حالة واحدة فلا يكون ما يتجدد من حالة بعد حالة في آن بعد آن

يشافعه ويماسه بل على الاتصال فيكون ذات العلة غير موجبة لوجود المعلول بل كونها

على نسبة ما وتلك النسبة تكون علتها الحركة او شريكة علتها والتي هي بها العلة

علة بالفعل الحركة فيكون حينئذ لا باستمرار الوجود على حالة واحدة الا باطلة الوجود حادثة في

آن واحد فباضطرار اذن تكون العلة الحافظة او المشاركة لنظام هذه العلل التي

بسببها ينحل الاشكال هو الحركة وسنوضح هذا في موضع اليق لما فيه من مزيد اطلاع

بان ووضح ان العلل الذاتية للشيء التي بها وجود ذات الشيء بالفعل يجب ان تكون معه

لا متقدمة في الوجود تقدم ما يكون زائلا مع حدوث المعلول وان هذا انما يجوز في

علل غير ذاتية او غير قريبة والعلل الغير القريبة او الغير الذاتية لا يمتنع ذهابها

الى غير النهاية بل يجب فاذ قد تقرر هذا فاذا كان شيء من الاشياء لذاته سببا لوجود

شيء آخر دائما كان سببا له دائما ما دامت ذاته موجودة فان كان دائم الوجود كان

معلوله دائم الوجود فيكون مثل هذا من العلل اولى بالعلية لانه يمنع مطلق العدم

للشيء فهو الذي يعطي الوجود التام للشيء فهذا هو المعنى الذي يسمى ابداعا عند

الحكماء وهو تأييس الشيء بعد ليس مطلق فان للمعلول في نفسه ان يكون ليس

ويكون له عن علته ان يكون أيس والذي يكون للشيء في نفسه اقدم عند

الذهن بالذات لا في الزمان من الذي يكون عن غيره فيكون كل معلول أيسا بعد

ليس بعدية بالذات فان اطلق اسم المحدث على كل ما له أيس بعد ليس وان لم

يكن بعدية بالزمان كان كل معلول محدثا وان لم يطلق بل كان شرط المحدث ان يوجد

زمان ووقت كان قبله فبطل لمجيئه بعده اذ يكون بعديته بعدية لا تكون مع القبلية

موجودة بل تكون ممايزة في الوجود لانها زمانية فلا يكون كل معلول محدثا بل المعلول الذي

سبق وجوده زمان ويسبق وجوده لا محالة حركة وتغير كما علمت ونحن لا نناقش

في الاسماء ثم المحدث بالمعنى الذي لا يستوجب الزمان لا يخلو اما ان يكون وجوده

بعد ليس مطلق او يكون وجوده بعد ليس غير مطلق بل بعد عدم مقابل خاص

في مادة موجودة على ما عرفته فان كان وجوده بعد ليس مطلق كان صدوره

عن العلة ذلك الصدور ابداعا ويكون افضل انحاء اعطاء الوجود لان العدم يكون

قد منع البتة وسلط عليه الوجود ولو مكن العدم تمكينا سبق الوجود كان تكوينه

ممتنعا الا عن مادة وكان سلطان الايجاد ذلك وجود الشيء من الشيء ضعيفا قاصرا

مستأنفا ومن الناس من لا يجعل كل ما هذه صفته مبدعا بل يقول انا توهمنا

شيئا وجد عن علة اولى بتوسط علة متوسطة فاعلية وان لم يكن عن مادة ولا

لعدمه سلطان ولكن كان وجوده عن العلة الاولى الحقيقية بعد وجود آخر نسبته اليه
فليس تأييسه عن ليس مطلقا بل عن ليس وان لم يكن ماديا ومن الناس من يجعل الابداع
لكل وجود صورى كيف كان واما مادى وان لم يكن للمادة سبق فيخص بتسمية
العلة باسم التكوين ونحن لا نناقش فى هذه الاسماء البتة بعد ان يحصل المعانى متميزة
فيجعل بعضها الموجود عن علة ومادة وبعضها بلا مادة وبعضها بواسطة و
بعضها بغير واسطة ويحسن ان يسمى كل ما لم يوجد عن مادة سابقة غير متكون بل مبدع
وان يجعل افضل ما يسمى مبدعا ما لم يكن بواسطة عن علته الاولى مادية كانت او فاعلية
او غير ذلك ونرجع الى ما كنا فيه فنقول اما الفاعل الذى يعرض له ان يكون فاعلا
فلا بد له من مادة يفعل فيها لان كل حادث كما علمت يحتاج الى مادة فربما فعل فى
وربما فعل بالتحريك فيكون مبدأ الحركة واذا قال الطبيعيون للفاعل مبدأ الحركة عنوا
به الحركات الاربع وربما تساهلوا فى هذا الموضع فجعلوا الكون والفساد حركة وقد يكون
الفاعل بذاته فاعلا وقد يكون بقوة والذى بذاته فمثل الحرارة لو كانت موجودة مجردة
يفعل وكان يصدر عنها ما يصدر لانها حرارة فقط واما الفاعل بقوة فمثل النار
بحرارتها وقد عددنا فى موضع آخر اصناف القوى

## الفصل الثالث فى مناسبة ما بين العلل الفاعلية ومعلولاتها

نقول ليس الفاعل كل ما افاد وجودا
افادة مثل نفسه فربما افاد وجودا مثل نفسه وربما افاد وجودا لا مثل نفسه كالنار
تسود او كالحجر يسخن والفاعل الذى يفعل وجودا مثل نفسه فان المشهور انه
اولى واقوى فى الطبيعة التى يفيدها من غيره وليس هذا المشهور بين ولا يحق من كل
وجه الا ان يكون ما يفيده هو نفس الوجود والحقيقة فيكون المفيد اولى وعلة
من المستفيد ولنعد من رأس فنقول ان العلل لا تخلو اما ان يكون علة للمعلولات فى
نحو وجودها انفسها واما ان تكون علة للمعلولات فى وجود آخر مثال الاول تسخين النار

ومثال الثاني تسخين الحركة وحدوث الثقل من الحرارة واشياء كثيرة مشابهة لذلك

ولنتكلم على العلل والمعلولات التي يناسب الوجه الاول لدلوله الاسنا التي قد يظن

في الظاهر انها اسامة فنقول قد يظن في الوجه الاول انه قد يكون المعلول في كميته

مثلا انقص في وجوده من العلة في ذلك المعنى يقبل الاشد الانقص مثل الماء اذا سخن

بالنار فانه قد يكون في ظاهر النظر مثلا ايضا قبل ذلك للنار ولم يقبل مثل النار فانها يعتقد

فيها في الظاهر انها تحيل غيرها مثل نفسها نارا في الظاهر فيكون مثالها في الصورة النا

رية الا ان تلك الصورة لا يقبل الازيد والانقص فيتساويان في العرض اللازم من السخونة

المحسوسة اذ كان حدوث ذلك الفعل عن الصورة المساوية لصورته وعنصره

والمادة مساوية في النوع واما كون المعلول ازيد في المعنى الذي من العلة فهو الذي

يرى انه لا يمكن البتة ولا يوجد في الاشياء المظنونة عللا او معلولات لان تلك الزيادة

لا يجوز ان يكون حدوثها بذاتها ولا يجوز ان يكون حدوثها زيادة استعداد

المادة حتى يكون قد وجب للخروج شيء الى الفعل بذاته فان الاستعداد ليس

سببا للايجاد فان جعل سببها العلة والاثر الذي وجد عن العلة معا فتلك الزيادة

تكون معلولة امرين لا معلولة امر واحد وهما مجموعين يكونان اكثر وازيد من

المعنى الذي هو الزيادة وان سلمنا هذه الظنون الى ان نستبرح الحالها ساغ لنا ان

نقول انه اذا كان المعنى في المعلول والعلة متساويا في الشدة والضعف فانه يكون

للعلة بما هي علة التقدم الذاتي لا محالة في ذلك المعنى والتقدم الذاتي الذي في ذلك المعنى

معنى من حال ذلك المعنى غير موجود للثاني فيكون ذلك المعنى للاول اذا حقه بحسب

وجوده واحواله التي له من جهة وجوده اقدم من الاخر فيه واذن مطلق التساوي

لان المساواة بين الحدين هما من جهة ما لهما ذلك الحد متساويان وليس احدهما

علة ولا معلولا فاما من جهة ما احدهما علة والاخر معلول فواضح ان اعتبار وجود

ذلك الحد لاحدهما اولى اذ كان لما انما يمكن ان يشار باعتبار الحد ويفصل عليه باعتبار
استحقاق الوجود والان فان استحقاق الوجود هو من جنس الحد بعينه اذ ليس
احد هذين المعنى نفس الوجود فبين انه لا يمكن ان يتساويا اذا كان المعنى نفس الوجود
نفس الوجود الشيء من حيث هو وجود او لياء الوجود من الشيء ولكن ههنا تفصيل اخر
ونوع من التحقيق يجب ان لا يغفل وهو ان العلل والمعلولات ينقسم في اول النظر عند
التفكر الى قسمين قسم يكون بحسب المعنى فيه ونوعيته وماهيته الذاتية يوجب ان يكون
معلولا لا في وجوده الطبيعة والطبايع فيكون العلل مخالفة له لنوعية لا محالة اذ كانت علل
في نوعه لا في شخصه اذا كان كذلك لم يكن النوعان واحدا اذ المعلول علة لذلك النوع بل يكون
المعلولات يجب عن نوع غير نوعها والعلل يجب عنها نوع غير نوعها ويكون علة للشيء
المعلول ذاتية بالقياس الى نوع المعلول مطلقا وقسم منه يكون المعلول ليس معلول العلة والعلة علة المعلول
في نوعه بل في شخصه ولنأخذ هذا على ظاهر ما يقتضيه الفكر من التقسيم وظاهر ما يوجد له من
الامثلة وعلى سبيل التوسع الى ان يتبين حقيقة الحال الواجبة فيه من بعد نظرنا في السلب المحيط
لصورة كل ذي صورة من الاجسام فمثال الاول كون النفس علة للمركب الاخير ادبيد ومثال
الثاني كون هذه النار علة لهذه النار والفرق بين الامرين معلوم فان هذه النار ليست
علة لتلك النار على انها علة لنوعية النار بل على انها علة لها اوصا فاذا اعتبر من جهة النوع
كانت هذه العلة للنوعية بالعرض فكذا الابن والابن لا من جهة نما هو اب وذلك ابن بل
من جهة وجود الانسانية وهذا القسم يتوهم على وجهين احدهما ان يكون العلل والمعلولات
مشتركة في استعداد المادة كالنار والنار والاخران لا يكونا فيه مشتركين كضوء الشمس
الذي في جوهره الفاعل للضوء ههنا او في جرم القمر اذ ليس استعداد المادتين فيهما
متساويا ولا المادتان من نوع واحد فلا جرم ان لا يتساوي الشخصان في ذلك المعنى هذا
الضوء الذي في الشمس وهذا الضوء الحادث عنه فيكاد لذلك ان لا يكون الضوءان من نوع

واحد

واحد عند من يشترط في تساوي نوعية الكيفيات ان لا يكون احدهما انقص والاخر ازيد على ما علمت في موضعه من صفته ويكونان نوعا واحدا عند من يرى المخالفة بالنقص والاستداد مخالفة بالعوارض والتشخصات واما القسم الاول وهو ان يكون الامران مشتركين في استعداد المادة فهو ايضا على قسمين لان ذلك الاستعداد اما ان يكون استعدادا في المنفعل تاما او يكون استعدادا ناقصا والاستعداد التام ان لا يكون في طباع الشيء معاوق ومضاد لما هو بالقوة فيه كاستعداد الماء للتسخن للتبرد لا في نفسه قوة طبيعية كما علمناها في الطبيعيات تعاوق القوة الخارجة في التبريد ولا تعاوق واما الاستعداد الناقص فهو كاستعداد الماء للتسخن لان فيه قوة تعاوق التسخن الذي يحدث فيه من خارج ويوجد مع التسخن باقية فيه تبطل والقسم الاول على اقسام ثلثة فانه اما ان يكون في المستعد قوة معاونة تبقى وتعين كما في الماء اذا برد عن سخونة واما ان يكون في المستعد قوة مضادة للامر الا انها تبطل مع وجود الامر كما في الشعر اذا شاب عن سواد واما ان لا يكون في المستعد ولا واحد من الامرين لا ضد ولا معين ولكن عدم الامر والاستعداد له فقط مثل حال النفس في قبول الطعم وعديم الرايحة في قبول الرايحة فان سئلنا عن استعداد الماء لان يصير نارا انه من اي الاقسام الخمسة هو لم يشكل علينا انه من قسم المشاركة في استعداد تام للمادة ولكن في المادة ضده ولقايل الذي يقول انكم قد تركتم اعتبار قسم واحد وهو ان لا يكون هناك مشاركة في المادة اصلا اذ لا يكون لهما مادة فالجواب عن هذا ان هناك لا يمكن ان يكون اتفاق في النوع البتة فانه قد استبان ان الاشياء المتفقة في النوع البرية عن المادة اصلا يكون وجودها عينا واحدا ولا يجوز ان يكون معنى الواحد منها على كثيرين فاذ قد دللنا على هذه الاقسام التي حصلت خمسة فانا نورد الحكم في قسم قسم منها فنقول اما القسم من هذا الباب الذي لا مشاركة فيه في استعداد المادة

لا القريبة

لا القريبة ولا البعيدة فليس يجب فيه ان يكون ما يحدثه الفاعل من الاثار القابلة للزيادة

والنقصان مساويا له في الشدة لانه يمكن ان يكون بما افترقا فيه من جوهر المادة افترقا في الاستعداد

لقبول الاثر فلم تقبلاه بالسوية وليس ايضا يجب ان لا يتساويا فيه بل قد يجوز ان يكون

الحال في ذلك مثل الحال في اتساع سطح الاثير لسطح فلك القمر في الحركة التي بالعرض وذلك

حيث يمكن ان لا يكون في هذا مانع من قبول التاثير مساويا لما يؤثره الفاعل وهو في

مثل هذا الموضع احاله مثل نفسه واما القسم من هذا الباب الذي هناك استعداد تام

كيف كان فالامر فيه ان المنفعل قد يجوز ان يتشبه بالفاعل تشبها تاما فلذلك مثل

النار تحيل الماء نارا والملح يحيل العسل ملحا وما اشبه ذلك وقد يجوز ان يزيد فيه المنفعل

على الفاعل في الظاهر الغير المحقق مثل الماء الذي يبرده الهواء ولا يكون برد الهواء بذلك

الحد الا انك اذا تحققت لم يكن الفاعل وحده هو المبرد الذي في الهواء والقوة المبردة

الصورية التي في جوهر الماء الذي هي للفاعلية في الطبيعيات اذا عاونها او لم يعاوقها برد

الهواء واما القسم من هذا الباب الذي يكون استعداد المنفعل فيه ناقصا فلا

يمكن ان يتشبه فيه المنفعل بالفاعل التام القوة ويساويه فانه لا يمكن ان يكون الشيء

في قوة شيء لا له والحاصل في قوة اخرى هناك مضادة مانع من التساوي بين التشابه ... المانع ولهذا لا يمكن ان يكون شيء غير النار تسخن من النار ويكون سخونته مثل

سخونة تلك النار او شيء غير الماء يبرد عن الماء ويكون برودته اكثر من برودة ذلك الماء

لان استعداد النار للتسخين والماء للتبريد حال غير مضاد في جوهره والقوة الفاعلة

داخلة في جوهره غير عريبة منه فاما ما ينفعل منهما ففيه مانع عنه مضاد والفاعل

الاول للانفعال خارج عن جوهره و يفعل فيه بما يستوي و بتوسط الامر كالسخونة المحسوسة

في النار المسخنة والبرودة المحسوسة في الماء المبرد فليس يمكن ان يساويه فان قال

قائل ان النار قد تذيب الجواهر فتجعلها اسخن منها لانا ندخل ايدينا في النار ويمرها

فيها

فيها بحيث لا تحرق احتراقها في المسبوكات والفعل بها ذلك بعينه فيعلم من ذلك يقينا
ان المسبوكات اسخن من النار ومع ذلك فانا اسخنت من النار فانا نجيب فنقول ان ذلك
ليس بسبب ان المسبوك اسخن ولكن لمعان ثلثة منها ما هو اقرب الى الظهور واحدها
في المسبوك والاخر في النار والثالث في اللامس وكلها متعاونة متقاربة اما الذي
في المسبوك فلانه غليظ فيه تشبث ما ولحجم بطؤ انفصال فاذا لمس ذهب مع
اللامس لم يمكن ان يفارق الا في زمان ذي قدر في نفسه بالقياس الى زمان
مفارقة اللامس للنار وان كان الحس لا يضبط ذلك الاختلاف لكن العقل والذي
يوجبه من شان الفاعل الطبيعي ان يفعل في المنفعل في مدة اطول فعلا اكثر
واحكم وان يفعل الضعيف في مدة اطول ما لا يفعله القوي في مدة قصيرة واما
الذي في النار فلان النار المحسوسة انما هي اجزاء من النار الحقيقية مع اجزاء
من الارض متصعدة متحركة واجتماعها على سبيل التجاور لا على سبيل الاتصال
بل هي في انفسها متفرقة ويتخللها الهواء تخللا على سبيل التبدد فيكسر ما يلا
منها من صورة حرة لانه ابرد منها ولانه ليس ينفعل في تلك المدة انفعالا يصير
به نارا محضا ومع ذلك فانها سريعة الحركة في نفسها لا يكاد يبقى جزء منها مما
يحرزه من اليد فيما تاثير فيه تاثيرا محسوسا بل يتجدد فيما يجتمع تاثيرات غير محسوسة
كثيرة لا يؤدي الى قدر محسوس في ذلك في مدة لها قدر واما المسبوك فان جوهره
مجتمع متحد ثابت قائم بالاتصال فاذا كان كل ما يلاقي سطح اليد من المسبوك سطحا
واحدا مطابقا بالكلية وما يلاقيه من النار المحسوسة سطوح صغار مختلطة لما هو
بالقياس اليها ابرد فيختلف بذلك التاثير الا ان يبقى مدة يتوالى فيها المماسات فيكثر
ويفعل كل سطح فيما يماسه فعلا ثم يتسلط الفعل على ما هو عليه الامر في الاشياء
الطبيعية فيبرد واما النار المحقونة في مثل الكيران للحدادين فانها اعظم تاثيرا

فيما يماسه من المسبوكات وغيرها واسرع مدة لاجتماعها وصرافتها واما الحال التي
في اليد فلان اليد قادرة على قطع الهواء والنار في الاجسام اللطيفة باسرع حركة و
ليست قادرة على قطع المسبوك الكثيف باسرع حركة لان المقاومة للدفع و
الخرق في اللطيف قليل وفي الكثيف كثير ويكاد ان يكون هذا اسمي كثيفا وذلك لطيفا
بسبب اختلافهما في هذا المعنى فلو كان المسبوك ليس الزج واكثر تشبثا بالملامس
وليس ايضا اشد اجتماعا واتحادا ثم كان قطعه في مدة اطول لمقاومته وكان ثابتا
لا ان ما غيرها ريث عن المماسة لكفاه ذلك في جواز ان يؤثر تاثيرا اشد من تاثير
اللطيف بحسب نسبة الازمنة اذ كان اذا اثر في مثل زمان ملاقاة اللطيف اثرا ما فاذا
ضوعف الزمان امكن ان يساويه في بعض الاضعاف واذا زيد في الاضعاف امكن ان
يزيد عليه وربما لم يكن زمان المضاعف مع عظم نسبته محسوس المقدار لما نعرفه
من نحو هذا الموضع ان نبسط بسطا اكثر مما بسطناه لكن اولى بالصناعة الطبيعية
انما يجب ان نذكره ههنا قدر ما يحل به الشبهة ويظهر وجهها ثم ان شاء مستقص
ان يستقصي ذلك استقصاه من الاقوال المستقصاة في علم الطبيعة وخصوصا
ما عسى يجده من جهتنا فقد ظهر من جملة هذه التفصيلة ان الموضع الذي يظن انه
يجوز ان يتساوى الفاعل والمنفعل فيه والموضع الذي يظن فيه انه يجوز ان يزيد
عليه والموضع الذي لا يجوز الا ان يقصر عنه وظهر في خلال ذلك انه وان كان كل
فوجود المعنى من جهة نفس الوجود لا يتساوى فيه الفاعل والمنفعل اذ لم يكن فاعلا
للمعنى بما هو وجود المعنى بالعرض كما بيناه ثم الفاعل والمبدأ الذي ليس مفعوله
مشاركا له في النوع ولا في المادة وانما يشاركه بوجه ما في معنى الوجود ليس يمكن
ان يعتبر فيه حال المعنى الذي له الوجود لانهما ليسا يشتركان فيه فيبقى فيه حال اعتبار
الوجود نفسه وقد كان في سائر ذلك ما كان من المساوية والزايدة على المبدأ الفاعل

اذا رجع الى حال اعتبار الوجود كان المبدأ الفاعل غير مستغن الا ان وجوده بنفسه شرط وجود
المفعول من حيث ذلك الانفعال مستقبلا منه ثم الوجود بما هو وجود لا يختلف في الشدة
والضعف ولا يقبل الاقل والانقص وانما يختلف في ثلثة احكام وهى التقدم والتأخر والا
والحاجة والوجوب والامكان فان اعتبرت التقدم والتأخر كان الوجود كما علمت للعلة
اولا وللمع ثانيا فاما الاستغناء والحاجة فقد علمت ان العلة لا يفتقر في الوجود الى المع بل
يكون موجودا بذاته او بعلة اخرى وهذا المعنى قريب من الاول وان خالفه في الاعتبار واما
الوجوب والامكان فانك تعلم انه ان كانت علة فهى علة لكل ما هو مع فهى واجبة الوجود
بالقياس الى الكل من كل المعلولات وعلى الاطلاق فان كانت علة لمع ما فهى واجبة الوجود
بالقياس الى ذلك المع وذلك المع كيف كان فهو ممكن الوجود في نفسه وتلخيص هذا هو
ان المع في ذاته بحيث لا يجب له وجود والا لوجب من دون علته اذ فرض واجبا لذاته
لا يمتنع له وجود الا لما وجد بالعلة فذاته بذاته بلا شرط كون علته او لا كون علته له
ممكنة الوجود وانما يجب مع العلة ثم العلة كما قد تبين لا يجوز ان يجب بها ان يكون اما
واجبا بذاته واما واجبا من شئ غيره فان حصل له الوجوب من غيره يصح ان يكون عند وجوب
غيره فيكون المع باعتبار ذاته ممكنا واما العلة فباعتبار ذاتها اما واجبا واما ممكنا فان
كان واجبا فوجوده احق من وجود الممكن وان كان ممكنا وليس يجب بالمع والمع يجب به
وبعد وجوبه فيكون العلة اذا صارت ذاتها واجبة لم يكن بالقياس الى المع والمع لا
ذاته واجبة الا بالقياس اليها فيكون الى ذات العلة نظر قد يوجب لا يتنا ولا ذات المع
بل يكون به هو واجبا والمع غير ملحوظ بعد ذات المع لا يكون الا ممكنة ولا يجب الا
ان يلحظ اليه نسبة بالعلة فيكون للعلة اختصاص بوجوب لا يكون للمع الا الامكان
فقط عند ذلك الاختصاص فيكون اذا كان للمع وجوب كان للعلة اولا والا لكانت
العلة بعد ممكنة لم يجب وجودها ووجب وجود المع فيكون وجب لا عن ذات العلة و

وهذا هو فيكون للعلة وجوب باعتبار ذاته ومن حيث لو تصف الحال مع المعلول بعدها
على مقتضى ما كتابته كانت العلة لا يجب عنها بل ذاتها وبإضافة إلى غيره لا إليه حيث
العلة غير مضافة إلى المعلول فالمعلول ليس يجب وجوده بل إنما يجب وجوده من جهة العلة
مضافة إليه فتصير العلة لهذه المعاني الثلاثة أولى بالوجود من المعلول فالعلة أحق من
المعلول ولأن الوجود المطلق إذا جعل وجود شيء صار حقيقة فتبين أن المبدأ المعطي
للحقيقة المشارك فيها أولى بالحقيقة فإذا صح فيهما مبدأ أولا هو المعطي لغيره الحقيقة
صح أنه الحق بذاته وصح أن العلم به هو العلم بالحق مطلقا فإذا يحصل العلم به كان
العلم بالحق مطلقا بالنحو الذي يحق للعلم حق وهو الذي بالقياس إلى المعلول

## الفصل الرابع في العلل الأخر العنصرية والصورية والغائية نقول أما ما نقوله في

في المبدأ الفاعلي فلنشرح الآن القول في المبادئ الأخر فأما العنصر فهو الذي من جهته
وجود شيء فنقول إن الشيء يكون له هذه الحال مع شيء آخر على وجوه فتارة يكون
كاللوح إلى الكتابة وهو أنه مستعد لقبول شيء يعرض له من غير تغير في ذاته ولا زوال
أمر كان له بعينه وتارة يكون كالشمع إلى الصنم وكالصبي إلى الرجل فهو أنه مستعد
لقبول شيء بعد حركة من غير أن يتغير من أحوال الشيء الأول من كيفية أو كمية وغير ذلك
وتارة يكون كالخشب إلى السرير فإنه يحصل بالنحت شيئا من جوهره وتارة يكون
مثل ما للأسطقس إلى الأشياء فإنه ينفصل وينحل شيئا منه ومن غير قسمة جوهره وتارة
يكون كالماء إلى الهواء فإنه إنما يكون منه الهواء بأن ينسلخ عنه صورة ويلبس أخرى
إلى الحيوان فإنه يحتاج أن يستحيل ويقبل استحالات حتى يستعد لصورة [illegible]
الحيوان وكذلك [illegible]
لقبولهما متقومة بهما [illegible] وتارة يكون مثل الهيولى للمعجون فإنه إنما
وحده يكون المعجون بل مع غيره فيكون قبل المعجون جزءا بالقوة [illegible]

يكون كالخشب والحجارة الى البيت فانه كالاول الا ان الاول انما يكون عنه المعجون
من الاستحالة وهذا ليس فيه الا التركيب من هذا الجنس ايضا الاتحاد للعلة وقد
يعتقد قوم ان المقدمات كذلك للنتيجة وذلك غلط بل المقدمات كالشكل
القياس واما النتيجة فليست صورة في المقدمات بل شيئا يلزم عنها كالمقد
تفعلها في النفس ونعد هذه الانحاء نحو الاشياء الحاملة للقوة فانها اما
تكون حاملة للقوة بوحدانيتها او بشركة غيرها فان كانت بوحدانيتها فاما
ان لا يحتاج فيما يكون منها الا الى الخروج بالفعل لذلك فقط وهذا هو الذي
بالحري ان يسمى موضوعا بالقياس الى ما هو فيه ويجب ان يكون لمثل هذا نسبة بالفعل
قوام فانه ان لم يكن له قوام لم يجز ان يكون متهيئا لقبول الحاصل فيه بل يجب ان يكون
قائما اما بالفعل ان كان انما يصير قائما بما يحل فيه فقد كان فيه شيء يحله قبل ما حله ثانيا
به يتقوم فاما ان يكون الثاني ليس مما يتقوم به بل مضافا اليه ويكون ورود سبب ما
كان تقويم قبله فيكون قد احال ما فرضناه لم يستحل فهذا قسم واما ان كان يحتاج
الى زيادة شيء فاما ان يكون الى حركة فقط مكانية واما حركة كمية او وضعية
او جوهرية واما الى مباين اما زايل عن جوهره من كم او كيف او غير ذلك واما الذي
يكون بمشاركة غيره فيكون لا محالة فيه اجتماع وتركيب فاما ان يكون تركيب من اجتماع
فقط واما ان يكون مع ذلك استحالة في الكيف في كل ما فيه تغير فاما ان ينتهي الى الغاية
بتغير واحد او تغيرات كثيرة وقد جرت العادة بان يسمى الذي يكون الكون منه بتغير
بالتركيب هو في الشيء اسطقسا وهو الذي يحل اليه الشيء فان كان جسمانيا فهو اصغر
ما ينتهي اليه القاسم في القسمة الى المختلفات الصورة الموجودة فيه وقد يحد بانه الذي
منه ومن غيره تركيب الشيء وهو فيه بالذات ولا ينقسم بالصورة ومن راى ان الاشياء انما
يكون من الاجناس والفصول جعلها الاسطقسات الاولى وخصوصا الواحد والهوية

## بيان الفرق بين الاسطقس والعنصر

وان كانت

فقد جعلوها اولى المبادى بالتقدم لانها اشد كلية وجنسية ولو انصفوا لعلموا ان القوام بالذات انما هو للاشخاص فما يليها اولى بان يكون جواهر وقايمات بانفسها وانها اولى بالوحدة ايضا ثم لنعد الى امر العنصر فنقول قد جرت العادة في مواضع ان يقال ان الشيء كان عن العنصر في مواضع فانه يقال انه كان عن الخشبات الباب وكان من الاسنان كانت ان ينسب الكاين الى الموضوع في مواضع وان لا ينسب في مواضع فيقال ان هذا باب خشبي ولا يقال ان هذا كان خشبا فاما الاول فاذا وجد الموضوع لم يتحرك اليه البتة ولم يتغير في قبول الشيء فانهم لا يقولون انه كان عنه بل انما يقولون انما انه كان عن العدم كما يقولون عن غير الكاتب واذا تغير وخصوصا فيما لا يجعل للعدم فيه اسما فيقولون انه كان عن الموضوع واما النسبة فانما يستعمل في الاكثر اذا كان الموضوع قد يصلح غيره للصورة واما الصورة فلا ينسب اليها ولا يقال انه كان منها انما يشتق منها الاسم والموضوع قد يكون مشتركا للكل وقد يكون مشتركا للعدة او مثل العنصر للخل والخمر والطلاء والربوب وغير ذلك وكل عنصر فانه من حيث هو عنصر انما له القبول فقط واما حصول الصورة فله من غيره وما كان من العناصر والقوابل الحركة الى الاثر موجود فظن انه متحرك اليه بنفسه فليس كذلك فقد تبين لنا في مواضع انه لا يجوز ان يكون شيء واحد فاعلا وقابلا لشيء واحد من غير ان يتجزأ ذاته لكن العنصر اذا كان مبدأ حركته فيه بذاته كان متحركا عن الطبيعة وكان ما يكون منه طبيعيا واذا كان مبدأ الحركة فيه من خارج ولم يكن له ان يتحرك الى ذلك الكمال بنفسه كان ما يكون منه صناعيا او جاريا مجراه فهذا احوال ما يقوله في العنصر واما الصورة فنقول قد تقال صورة لكل معنى بالفعل يصلح ان يعقل حتى تكون الجواهر المفارقة صورا بهذا المعنى وقد تقال صورة لكل هيئة وفعل يكون في قابل وحداني او بالتركيب حتى تكون الحركات والاعراض صورا وقد تقال صورة لما يتقوم به المادة بالفعل فلا تكون حينئذ الجواهر العقلية والاعراض صورا وقد يقال

صور

صور قلما يحلها المادة وان لم يكن متقومة بها بالفعل مثل الصحة وما يتأدى اليها الطبع
وهي صورة خاصة لما يحل في المواد بالصناعة من الاشكال وغيرها وهي صورة لنوع
الشيء ولجنسه ولفصله ولجميع ذلك ويكون كلية الكل صورة في الاجزاء ايضا والصورة
قد يكون ناقصة كالحركة وقد يكون تامة كالتربيع والتدوير وقد علمت ان الشيء الواحد
يكون صورة وغاية ومبدأ فاعليا من وجوه مختلفة وفي الصناعة ايضا فان الصناعة
هي صورة المصنوع في النفس فان البناء في نفسه صورة الحركة الى صورة البيت وتلك
هو المبدأ الذي يصدر عنه حصول الصورة في مادة البيت وكذلك الصحة صورة
البرء ومعرفة العلاج هي صورة الابراء والفاعل الناقص يحتاج الى حركة والى ان
يصير ما في نفسه حاصلا في المادة والكامل فان الصورة التي في ذاته يدعها هو
الصورة في مادتها ويشبه ان يكون الامور الطبيعية صورة فاعلة عند العلل المتقدمة
للطبيعة بنوع وعند الطبيعة على طريق التسخير بنوع وانت ستعلم هذا بعد واما
الغاية فهي ما لاجله يكون الشيء وقد علمت فيما سلف فقد يكون الغاية في بعض الاشياء
في نفس الفاعل فقط كالفرح بالغلبة وقد يكون الغاية في بعض الاشياء في شيء
غير الفاعل وذلك تارة في الموضوع مثل غايات الحركات التي يقصدها قاصد بروية
او طبيعة وتارة في شيء آخر كمن يفعل شيئا ليرضي به فلانا فيكون رضى فلان غاية
خارجة عن الفاعل والقابل جميعا كان الفرح بذلك الرضا ايضا غاية اخرى ومن
الغايات التشبه بشيء آخر والتشبه من حيث هو متشوق اليه غاية والمشبه به نفسه
ايضا غاية

## الفصل الخامس في اثبات الغاية وحل شكوك قيلت في

ابطالها والفرق بين الغاية وبين الضروري وتعريف اي وجه الذي يتقدم به الغاية
على سائر العلل فنقول انه قد بان مما سلف لنا من القول ان كل متغير فله مبدأ وكل
حادث فله مادة وله صورة ولم يتبين بعد ان كل متحرك فله غاية او انه ههنا

ما هو عبث فههنا ما هو اتفاق وايضا فههنا مثل حركة الفلك فانه لا غاية لها في ظاهر الامر والكون والفساد لا غاية لها في الظن ان نقول قد يجوز ان يكون لكل شيء غاية كالكل ابتداء انتهاء فلا يكون بالحقيقة غاية وتمام لان الغاية بالحقيقة ما يسكن اليه وقد نجد اشياء هي غايات وليست غايات الخير النهاية فان ههنا اشياء نظن انها غايات وليست هي كنتائج تترادف عن القياسات ولا ينتهي ثم نقابل الذي يقول ان الغاية موجودة لكل فعل فلم جعلت علة متقدمة وهي بالحقيقة معلولة العلل كلها ومما يليق ان نتكلم فيه بعد حل هذه الشبه انه هل الغاية والخير شيء واحد ام مختلف وايضا ما الفرق بين الجود والخيرية فنقول الآن اما الشك الاول المنسوب الى الاتفاق والعبث فحله ونقول اما حال الاتفاق وانه غاية ما فقد فرغ منه في الطبيعيات واما بيان امر العبث فيجب ان يعرف ان كل حركة ارادية فلها مبدأ قريب ومبدأ بعيد ومبدأ ابعد فالمبدأ القريب هو القوة المحركة التي في عضلة العضو والمبدأ الذي يليه هو الاجماع من القوة الشوقية والابعد منه لا هو التخيل او التفكر فاذا ارتسم في التخيل او في الفكر صورة ما تحركت القوة الشوقية الى الاجماع خدمتها القوة المحركة التي في الاعضاء فربما كانت الصورة المرتسمة في التخيل او الفكر هي نفس الغاية التي تنتهي اليها الحركة وربما كانت شيئا غير ذلك الا انه لا يتوصل اليه الا بالحركة الى ما تنتهي اليه الحركة او يدوم عليه الحركة مثال الاول ان الانسان ربما ضجر عن المقام في موضع ما وتخيل في نفسه صورة موضع فاشتاق الى المقام فيه فتحرك نحوه وانتهت حركته اليه فكان متشوقه نفس ما انتهى اليه تحريك القوى المحركة للعضلة ومثال الثاني ان الانسان قد يتخيل في نفسه صورة لقاء صديق له فيشتاق فيتحرك الى المكان الذي يقصد مصادفته فيه فتنتهي حركته الى المكان ولا يكون نفس ما انتهت اليه حركته نفس المتشوق الاول الذي نزع اليه بل معنى آخر لكن المتشوق يتبعه او يحصل بعده وهو لقاء الصديق فقد عرفت

هذين القسمين وبيّن لك من ذلك بادنى تامل ان الغاية التي ينتهي اليها الحركة في كل حال من حيث هي غاية حركة هي غاية اولية حقيقية للقوة الفاعلة للحركة التي في الاعضاء و ليس للقوة المحركة التي في الاعضاء غاية غيرها لكنه ربما كان للقوة التي قبلها غاية غيرها فليس يجب دائما ان يكون تلك الا غاية اولى للقوة الشوقية تخيلية كانت او فكرية ولا ايضا يجب ان لا يكون بل ربما كان وربما لم يكن كما قد بين لك في المثالين اما الاول منهما فكانت الغاية فيهما واحدة واما الثاني فكانت مختلفة والقوة المحركة التي في الاعضاء مبدأ حركة لا محالة والقوة الشوقية ايضا مبدأ اول لتلك الحركة فانه لا يمكن ان يكون حركة نفسانية الا عن شوق لستة ان الشيء الذي لا يبعث اليه القوة ثم يدخت اليه انبعاثا نفسانيا يكون شوق نفساني لا محالة قد حدث بعد ما لم يكن فاذن كل حركة نفسانية مبدؤها الاقرب قوة محركة في عضل الاعضاء ومبدؤها الذي يليه شوق والشوق كما علم في علم كتاب النفس تابع لتخيل او فكر لا محالة فيكون المبدأ الا بعد تخيلا او فكرا فاذن ههنا مبادٍ للحركات النفسانية منها واجبة باعيانها ضرورة ومنها غير واجبة باعيانها والواجبة هي القوة المحركة في الاعضاء والقوة الشوقية وغير الواجبة هي التخيل والفكر فانه ليس يجب لا محالة ان يكون تخيل ولا فكر او فكر ولا تخيل ولكل مبدأ حركة غاية لا محالة والمبدأ الذي لا بد منه في الحركة الارادية له غاية لا بد منها والمبدأ الاول الذي منه يبتدئ توجد الحركة خالية عن غايته فان اتفق ان يطابق المبدأ الاقرب هو القوة المحركة والمبدآن اللذان جملة اعني الشوقية مع التخيل او الشوقية مع الفكرية كانت نهاية الحركة هي الغاية للمبادي كلها وكان ذلك غير عبث لا محالة وان اتفق ان يختلف اعني انه لا يكون ما هو الغاية الذاتية للقوة المحركة غاية ذاتية للقوة الشوقية وجب ان يكون للقوة الشوقية غاية اخرى بعد الغاية التي في القوة المحركة التي في العضو وذلك لانا قد اوضحنا ان الحركة

في معنى العبث

الارادية لا يكون بلا شوق وكل ما هو شوق فهو شوق لشيء واذا لم يكن المنتهى

الحركة كان لشيء اخر غيره لا محالة واذا كان ذلك الشيء مراداً لاجل الحركة فيجب ان يكون

بعد انتهاء الحركة وكل نهاية ينتهي اليها الحركة او تحصل بعد نهاية الحركة ويكون الشوق

التخيلي والفكري قد تطابقا عليها فبيّن انها غاية ارادية وليست بعبث البتة وكل

نهاية ينتهي اليها الحركة وتكون بعينها الغاية المتشوقة التخيلية ولا يكون التشوق

بحسب الفكرة فهي التي تسمى العبث وكل غاية ليست هي نهاية الحركة ومبدأ التشوق

تخيلي غير فكري فلا يخلو اما ان يكون التخيل وحده هو المبدأ لحركة الشوق والتخيل

مع طبيعة او مزاج مثل التنفس او حركة المريض او التخيل مع خلق وملكة نفسانية داعية

الى ذلك الفعل بلا روية فان كان التخيل وحده هو المبدأ للشوق سمي ذلك الفعل

جزافاً ولم يسم عبثاً وان كان تخيلاً مع طبيعة مثل التنفس سمي ذلك الفعل قصداً

ضرورياً او طبيعياً فان كان تخيلاً مع خلق وملكة نفسانية سمي ذلك الفعل عادة

لان الخلق انما يقترب باستعمال الافعال فما يكون بعد الخلق يكون عادة لا محالة

واذا كانت الغاية للقوة المحركة وهي نهاية الحركة موجودة ولم توجد الغاية الاخرى

التي بعدها ويتجه اليها التشوق وهي غاية التشوق فيسمى ذلك الفعل باطلاً كمن

حصل في المكان الذي تقصد فيه مصادفة الصديق ولم يصادفه هناك فيسمى فعله

باطلاً بالقياس الى القوة المتشوقة دون القوة المحركة وبالقياس الى الغاية الاولى

دون الغاية الثانية فاذا تقررت هذه المقدمات فقول من يقول ان العبث فعل

من غير غاية البتة هو قول كاذب وقول القائل ايضاً ان العبث فعل من غير غاية البتة

هو خير او مظنون خيراً هو قول كاذب اما الاول فان الفعل انما يكون بلا غاية

اذا لم يكن له غاية بالقياس الى ما هو مبدأ حركته لا بالقياس الى ما ليس مبدأ حركته

ولاي شيء اتفق وما مثل به في الشك في اللعب باللحية فمبدأ حركته القريبة هو

العبث باللحية

القوة

القوة التي في العضلة والذي قبله تشوق وتخيل بلا فكر وليس مبدؤه فكرا البتة فليست
فيه غاية فكرية وقد حصلت فيه الغاية التي للتشوق التخيلي وللقوة المحركة فبين ان
هذا الفعل بحسب مبدإ المحرك منته الى غاية وانما لا يتحرك الى غاية بحسب ما ليس
مبدؤه المحرك ولا يجب ان يظن ان هذا يصدر لا عن شوق وتخيل البتة فان كل فعل
كان بعد ما لم يكن فهناك شوق ما لا محالة وطلب نفساني وذلك مع تخيل ما الا
ان ذلك التخيل ربما كان غير ثابت بل سريع البطلان او كان ثابتا ولكن لم يشعر به
فليس كل من تخيل شيئا يشعر مع ذلك ويحكم انه قد تخيل وذلك لان التخيل غير
غير الشعور بانه قد تخيل وهذا ظاهر ولو كان كل تخيل يتبعه شعور بالتخيل لذهب
الامر الى غير النهاية واما الثاني فلان لانبعاث هذا الشوق علة ما لا محالة اما غم
واما ضجر عن هيئة وارادة انتقال الى هيئة اخرى واما حرص من القوى المحركة و
الحسية على ان تجدد بها فعل تحريك او احساس والعادة لذيذة والانتقال عن
المملول لذيذ والحرص على الفعل الجديد لذيذ اعني بحسب القوة الحيوانية التخيلية
واللذة هي الخير الحسي والتخيلي والحيواني بالحقيقة وهي المظنون خيرا بحسب الخير
من الانساني فاذا كان المبدأ تخيليا حيوانيا فيكون خيره لا محالة خيرا حيوانيا تخيليا
فليس اذن هذا الفعل خاليا عن خير بحسبه وان لم يكن خيرا حقيقيا اي بحسب العقل
ثم وراء هذا علل لتخصيص هيئة دون هيئة من الحركات جزئية لا تنضبط واما
الذي يليه فينكشف بان يعرف الفرق بين الغاية بالذات وبين الضروري الذي هو
احد الغايات التي بالعرض والفرق بينهما ان الغاية بالذات هي الغاية التي تطلب
لذاتها والضروري احد ثلثة امور اما امر لا بد من وجوده حتى يوجد الغاية على انه
علة للغاية بوجه مثل صلابة الحديد ليتم القطع واما امر لا بد من وجوده حتى يوجد

الغاية

الغاية لا على انه علة للغاية بل على انه امر لازم للعلة مثل انه لا بد من ان يكون خشب اذ كان ينبغي

يتم القطع به واما انه لم يكن بد من جسم دكن كالدكنة لانه كان كذا السبب المادي الذي

لا بد منه واما امر لا بد من وجوده لانها للعلل الغائية نفسها مثل ان العلة الغائية في

امر التزويج مثلا التوليد ثم التوليد يتبعه حب الولد ويلزمه لان التزويج كان لاجله

فهذه كلها غايات بالعرض اضطرارية لا بالعرض الاتفاقي وقد علمت الغايات التي بالعرض

والاتفاقية في موضع آخر واعلم ان وجود مبادي الشر في الطبيعة هو من القسم الثاني

من هذه الاقسام فانه مثلا لما كان يجب في العناية الالهية التي هي الجود ان يوتي كل ممكن

الوجود الخيري وجوده الخيري وكان منها مبدأ الوجود الذي للمركبات من العناصر

وكان لا يمكن ان يكون المركبات الا من العناصر وكان لا يمكن ان يكون العناصر لها

الا الارض والماء والنار والهواء وكان لا يمكن ان يكون النار على الجهة المؤدية الى الغاية

الخيرية المقصودة بها الا ان يكون محرقة مفرقة لزم ذلك ضرورة ان يكون بحيث

يضر الصالحين ويفسد كثيرا من المركبات وكانا قد خرجنا عن غرضنا فلنعد اليه

ولنجب عن الشك المورد فنقول اما اشخاص الكائنات الغير المتناهية فليست هي

بغايات ذاتية في الطبيعة ولكن الغايات الذاتية هي مثلا ان يوجد الجوهر الذي

هو الانسان او الفرس او النخلة وان يكون هذا الوجود وجودا دائما ثابتا ولكن

هذا ممتنعا في الشخص الواحد المشار اليه لان كل كائن يلزمه الفساد اعني الكائن

من الهيولى الجسمانيات ولما امتنع في الشخص استبقي بالنوع فالغرض الاول

اذن هو بقاء الطبيعة الانسانية او غيرها او شخص منتشر غير معين وهو

العلة التامية لفعل الطبيعة الكلية وهو واحد لكن هذا الواحد لا بد له في

حصوله باقيا من ان يكون اشخاص بعد اشخاص بلا نهاية فيكون لا تناهي الاشخاص

بالعرض غرضا على المعنى الضروري من القسم الاول لا على انه غرض بنفسه لانه

لو امكن ان يبقى الانسان دائما كما يبقى الشمس والقمر لما احتيج الى التوالد والتكاثر بالنسل على انه وان سلمنا ان الغرض لا تناهي الاشخاص كان لا تناهي الاشخاص كل شخص وانما يذهب بلا نهاية شخص بعد شخص لا تناهي بعد لا تناهيه فاذن الغاية ههنا موجودة بالتحقيق وهي وجود شخص مستمر او لا تناهي الاشخاص ثم الشخص الذي يؤدي الى شخص لم الى ثالث الى رابع ليس هو بعينه غاية للطبيعة الكلية بل للطبيعة الجزئية فاذن هي غاية للطبيعة الجزئية وليس غيرها بعدها عرضا وغاية لتلك الطبيعة الجزئية التي هي غايتها واعني بالطبيعة الجزئية القوة الخاصة بالتدبير بالشخص الواحد واعني بالطبيعة الكلية القوة الفائضة في جواهر السماويات كشيء واحد هي المدبرة الكلية في الكون وانت تعلم هذه كلها من بعد هذا واما الحركة الذاهبة الى غير النهاية فانها واحدة بالاتصال كما علمت في الطبيعيات وايضا فان الغرض في تلك الحركة ليس هو نفس الحركة بما هي هذه الحركة بل الغرض هناك الدوام الذي نصفه بعد وهذا الدوام معنى واحد الا انه متعلق الوجود باشياء ليس يسلم ان عددها بغير نهاية واما حديث المقدمات والنتيجة فيجب ان يعلم ان المراد بقولنا ان العلة الغائية يتناهى هو ان العلة الغائية التي بحسب فاعل واحد وفعل واحد يتناهى ولا يجوز ان يكون فاعل طبيعي او اختياري يفعل فعلا يروم به بعينه غاية بعد غاية من غير ان يقف عند نهاية واما المبدأ الواحد اذا كان قد يصدر عنه فعل بعد فعل ويصير بحسب كل فعل فاعلا غير الفاعل الذي كان بحسب الفعل الاخر وان لم يكن بالذات فبالموضوع او غيره فيجوز ان يتكثر غاياته ويكون له بحسب كل كون منه فاعلا غاية اخرى وان جاز ان يعتبر له كونه فاعلا بعد كونه فاعلا الى غير النهاية كانت غاياته بغير نهاية ثم النتيجة هي غاية تمامية القياس الذي يكون على مطلوب محدود وكل تركيب قياسي فعل مستأنف وللنفس بحسب كل قياس فعل مستأنف يصدر عنه استحقاق

ان يتفق لها فاعل مستانف وفي كل واحد من مراتب كونه فاعلا غاية محدودة بعينها لا يجوز ان يكون ذاهبة الى غير النهاية اذ لكل قياس واحد نحو واحدة لاغير واما الشك الذي يليه فينحل بان يعلم ان الغاية تفرض شيئا وتفرض موجودا وفرق بين الشيء والموجود وان كان الشيء لا يكون الا موجودا كالفرق بين الامر ولازمه وقد علمت هذا وحققته

من الاسنان فان للانسان حقيقة هي حده وماهيته من غير شرط وجود خاص او عام في الاعيان او في النفس بالقوة شيء من ذلك او بالفعل وكل علة فانها من حيث هي تلك العلة لها حقيقة وشيئية فالعلة الغائية هي في شيئيتها سبب لان يكون سائر العلل موجودة بالفعل علة والعلة الغائية في وجودها مسببة لوجود سائر العلل علة بالفعل وكان الشيئية من العلة الغائية علة علة لوجودها فكان وجودها معلول معلول شيئيتها لكن شيئيتها لا تكون علة ما لم تحصل متصورة في نفس وما يجري مجراها ولا علة للعلة الغائية في شيئيتها الا علة اخرى غير العلة التي تحرك اليها او تحرك اليها واعلم ان الشيء يكون معلولا في شيئيته ويكون معلولا في وجوده فالمع في شيئيته فانها في حدكونها اثنينية معلولة للوحدة والمع في وجوده لا يخفى وكل قد يكون للشيء امر حاصل موجود في شيئيته مثل العددية للاثنينية وقد يكون لامر زائد على شيئيته مثل كون المربع في خشب وحجر والاجسام الطبيعية على الشيئية كثير من الصور والاعراض التي لا يبعد الا بها وعلة لوجود بعضها دون شيئيتها كما تظن ان الحكم في التعليميات كذلك فقد سهل لنا ان نفهم ان العلة الغائية في الشيئية قبل العلة الفاعلية والقابلية وكل قبل الصورة من جهة ما الصورة علة صورية مودية اليها وكانت ايضا العلة الغائية في وجودها في النفس قبل العلل الاخرى اما في نفس الفاعل فلانها توجد ولا ثم يتصور عنده الفاعلية وطلب الاتمام بكيفية

باب كيفية تقدم الغاية

قوله والاجسام الطبيعية الخ

الصورة وأما في نفوس غير الفاعل فليس لبعضها ترتيب على الأخرى ضروري فإذن
في اعتبار الشيئية واعتبار الوجود في العقل ليست علة أقدم من الغاية بل هي
علة لصيرورة سائر العلل عللاً لكن وجود العلل الأخرى بالفعل علة لوجودها
وليست العلة الغائية علة على أنها موجودة بل على أنها شيء وبالجهة التي هي علة
وبالجهة الأخرى هي معلولة للعلل هذا إذا كانت العلة الغائية في الكون وأما
إذا كانت العلة الغائية ليست في الكون ولكن وجودها أعلى من الكون على ما
ستعرفه في موضعه فلا يكون شيء من العلل الأخرى علة لها إلا في الواحد الذي
هو الحصول في الوجود فيكون أن العلة الغائية ليست معلولة لسائر العلل لأنها
علة غائية ولكن لأنها ذات كون لو كانت ليست ذات كون لما كانت معلولة البتة
أما إذا اعتبرت كونها علة غائية فحدها علة لسائر العلل في أن تكون علة لا في أن
تكون علة فاعلية وعلة قابلية وعلة صورية لا في أن تكون كائنة وموجودة في
نفسها فإذن الذي بالذات للعلة الغائية بما هي علة غائية أن تكون علة لسائر
العلل ويعرض لها من جهة أن معناها قد يكون واقعا في الكون أن تكون معلولة
من جملة الكون فقد تبين لك أنه كيف يكون الشيء علة ومعلولا لشيء فاعلا وغاية
هذا من المبادئ للطبيعي وأما البحث الذي يهمنا فينكشف بأن نقول إن الغاية
التي تحصل في فعل الفاعل تنقسم إلى قسمين غاية تكون صورة أو عرضا في منفعل له
الفعل وغاية لا صورة ولا عرضا في منفعل البتة فتكون في الفاعل لا محالة لأنها
إن لم يكن في الفاعل ولا في المنفعل وليس يجوز أن يكون مما يقوم بنفسه جوهرا حتى
لأمر ما فلا يكون لها وجود البتة فمثال الأول الصورة الإنسانية في المادة الإنسانية
فإنها غاية للقوة الفاعلة المصورة في مادة الإنسان وإليها تتوجه بفعلها وتحريكها
ومثال الثاني الاستكنان فإنه غاية لمستبني البيت الذي هو مبدأ لحركة كونه وليس

هو البيت صورة في البيت ويشبه ان يكون غاية الفاعل القريب الملاصق لتحريك المادة
صورة في المادة وان يكون ما ليس غايته صورة في المادة ليس مبدءا قريبا للحركة بما هو
كذلك فالغرض ان يكون ما غايته صورة في المادة المتعاطاة وما غايته معنى ليس صورة
في تلك المادة شيئا واحدا فان وجد ذلك يكون بالعرض مثل ان يكون الانسان يبني بيتا
ليسكن فيه فانه من جهة ما هو طالب الكن باعث الى البناء وعلة اولى للبناء ومن جهة ما
هو بناء معلول لما هو مستكن فيكون الغاية لما هو مستكن غير الغاية لما هو بان
اذا كان كذلك فيكون ايضا في الانسان الواحد المستكن البان غايته بما هو مستكن غير
غايته بما هو بان واذا تقرر هذا فنقول اما في القسم الاول فان للغاية نسبة الى امور
كثيرة هي قبلها في الحصول بالفعل والوجود لان لها نسبة الى الفاعل ونسبة الى القابل
وهو بالقوة ونسبة الى القابل وهو بالفعل قابل ونسبة الى الحركة فهي بقياسها الى الفاعل
المحرك نهاية وليست بغاية لان الغاية التي لاجلها الشيء ويوجبها الشيء لا يبطل مع وجودها
الشيء بل يستكمل بها الشيء والحركة يبطل مع انتهائها وهو بقياسها الى القابل المستكمل
به وهو بالقوة خير حصل له لان الشر هو العدم لكماله والخير الذي يقابله هو الحصول و
الوجود بالفعل وبالقياس الى القابل وهو بالفعل صورة واما الغاية التي في القسم
الثاني فيبين انها ليست صورة للمادة المنفعلة ولا هي نفس نهاية الحركة وقد بان انها
تكون صورة او عرضا في الفاعل ويكون لا محالة قد خرج بها الفاعل من الذي بالقوة
الى الذي بالفعل والذي بالقوة هو لاجل العدم الذي يقارنه شر والذي بالفعل ولخير الذي
يقابله فيكون اذن هذه الغاية خيرا بالقياس الى ذات الفاعل لا الى ذات القابل فاذا
نسبت الى الفاعل من جهة ما هو مبدء حركة وفاعل كانت غاية واذا نسبت اليه من جهة ما هو
خارج بها من القوة الى الفعل ومستكمل بها كانت خيرا واذا كان ذلك الخروج من القوة
الى الفعل في معنى نافع في الوجود او بقاء الوجود وكانت الحركة طبيعية او اختيارية

عقلية

عقلية واما ان كانت تخييلية فليس يجب ان يكون خيرا حقيقيا بل قد يكون خيرا مظنونا
فيكون اذن لكل غاية فهي باعتبار غاية وباعتبار اخر خيرا اما مظنون واما حقيقي فهذا
هو حال الخير والعلة التمامية واما حال الجود والخير فيجب ان يعلم ان شيئا واحدا له
قياس الى القابل المستكمل به وقياس الى الفاعل الذي يصدر عنه واذا كان قياسه الى
الفاعل الذي يصدر عنه بحيث لا يوجب ان يكون الفاعل منفعلا به او بشيء يتبعه
كان قياسه الى الفاعل جودا والى المنفعل خيرا ولفظ الجود وما يقوم مقامها موضوع عنها
الاول في اللغات لافادة المفيد لغيره فائدة لا يستعيض منها بدلا فانه اذا استعاض
منها بدلا قيل له بايع او معاوض في الجملة معامل فلان الشكر والثناء والصيت
وساير الاحوال المستحسنة لا يعد عند الجمهور من الاعواض بل اما جواهر واما
اعراض يقررونها في موضوعات يظن المفيد لغيره فايدة يرجع منها شكرا هو ايضا
جواد وليس مبايعا ولا معاوضا وهو في الحقيقة معاوض لانه افاد واستفاد
سواء استفاد عوضا ماليا اما من جنسه او من غير جنسه او شكرا او ثناء
تفرح به او استفاد ان صار فاضلا محمودا بان فعل ما هو اولى واحرى الذي لو
لم يفعله لم يكن جميل الحال في فضيلته لكن الجمهور لا يعدون هذه المعاني في
الاعواض فلا يمتنعون عن تسمية من يحسن الى غيره بشيء من هذه الخيرات الظنون
او الحقيقية التي يحصل له بذلك ثناء جوادا ولو فطنوا لهذا المعنى لم يسموه جوادا
اذ لو احد منهم اذا احسن اليه لغرض وان كان شيئا غير المال ففطن له استخف المنة
او انكرها وابى ان يكون المحسن اليه جوادا اذا كان فعله لعلة فاذا حقق وحصل معنى
الجود كان افادة الغير كمالا في جوهره او في احواله من غير ان يكون بازائه عوض بوجه
من الوجوه فكل فاعل يفعل فعلا لغرض يؤدي الى شبه عوض فليس بجواد بل كل
مفيد للقابل صورة او عرضا ولمغاية يحصل بالخير الذي افاده اياه فليس بجواد

وفيه تحقيق معنى الجود

بل نقول ان الغرض والمراد في المقصود لا يقع الا للشيء الناقص الذات وذلك لان الغرض
اما ان يكون بحسب نفسه في ذاته او بحسب مصالح ذاته او بحسب شيء اخر في ذاته او في
مصالحه ومعلوم انه ان كان بحسب ذاته او بحسب مصالح ذاته وبالجملة بحسب ما يعود
على ذاته لغاية ما فذاته ناقصة في وجودها او في كمالاتها وان كان بحسب شيء اخر
فلا يخلو اما ان يكون صدور ذلك الفعل عنه الى غيره بحيث كونه عنه له وكونه عنه غير لا له
حتى انه لو لم يصدر عنه ذلك الخير الذي هو خير بحسب غيره كان حاله من كل جهة
كحاله لو صدر عنه ذلك فلم يكن ذلك اجمل به واحسن به واجلب للمحمدة او غيرها من
الاغراض الخاصة في ذاته ولا صدوره غير الاجمل به وغير الجالب له المحمدة او غيرها من الاغراض
المأثورة والنافعة وحتى لو لم يفعل ذلك لما ترك ما هو الاولى والاحسن به فيكون
لا داعي له الى ذلك ولا مرجح لان يصدر عنه ذلك الخير الى غيره على مقابله ومثل هذا
ان لم يكن شيئا يصدر عن طبع او عن ارادة وليست على سبيل اجابة داع بل على وجه جزاف
عليه فلا يكون مصدر الامر من الامور عن علة من العلل بل يجب ان يكون الاولى بالفاعل
القاصد بالقصد المذكور ان يكون انما يفيض خيرا على غيره لجهة خيرية لانه اولى به
وضده غير الاولى به ويرجع اخر الامر الى غرض يتصل بذاته ويعود على ذاته ويرجع
الى ذاته ولا يكون وجود ذلك الغرض ولا وجوده بمنزلة واحدة بالقياس الى ذاته
وكمالات ذاته ومصالحها بل يكون كونه عن ذاته كون الاغراض التي تختص بذاته فيعود
الى ان ذاته ينال بذلك كمالا او حظا خاصا وبذلك فان سؤال اللم لا يزال يتكرر
الى ان يبلغ المبلغ الراجع الى الذات مثلا اذا قيل للفاعل لم فعلت كذا فقال ليناله
فلان غرضا فيقول له ولم طلبت ان ينال فلان غرضا فيقال لان الاحسان حسن لم يقف
السؤال بل قيل ولم تطلب ما هو حسن فاذا اجيب بخير يعود اليه او شر ينتفي
عنه وقف السؤال فان حصول الخير لكل شيء وزوال الشر عنه هو المطلوب مطلقا

فاما الشفقة والرحمة والعطف على الغير والفرح بما يحسن الى الغير والغم بما يقع

يقع من التقصير وغير ذلك فهي اغراض خاصة للفاعل ودواع يدعو عاصيها او

يحط منزلة كاله فالجود هو افادة الغير في جميع الجهات عن الافادة كالا فيكون

ذلك بالقياس الى القابل خيرا وما لقياس الى الفاعل جودا وكل افادة كال فانه يكون

بالقياس الى القابل خيرا سواء كان بعوض او لا بعوض ولا يكون بالقياس الى

الفاعل جودا الا ان يكون لا بعوض فهذا هو الذي يحقق الخير والجود وقد

تكلمنا على العلل واحوالها وبقي ان نجمل فيها القول فنقول ان هذه العلل الاربع

وان كان يظن بها انها لا يجتمع في كثير من الامور الموجودة التي تبحث في العلوم

فان الامور التي لا تتحرك والتعليميات لا يظن ان فيها فاعلا اي مبدأ حركة ولا ايضا

يظن ان فيها غاية لان الغاية يظن انها للحركة ولا ايضا لها مادة بل انما تبحث

عن صورها ولذلك استخف بها من استخف قائلا انها لا تدل على علة تمامية

فالنظر فيها لهذا العلم لا ان علما واحدا ينظر فيها كالمتقابلات فليست

متقابلة ولكن لان علما واحدا هو الوجه الذي به هذا العلم واحد يشرح امرها و

ذلك لانا وان سلمنا ان هذه العلل لا تجتمع في العلوم كلها حتى يكون من الامور

العامة الواقعة في موضوعات العلوم في علوم مختلفة فانها ايضا قد توجد

متفرقة ولو كانت في علم واحد لم يكن في سنن صاحب ذلك العلم الطبيعي مثلا الذي

في صناعته هذه المبادي كلها ان يبينها لانها مبادي للعلم الطبيعي ويتكلم فيما

يعرض لها على انه ليس الامر كذلك فليس كل فاعل مبدأ حركة على ما قلنا فالامور

التعليمية في طبايعها انما يجب وجودها بغيرها وطبايعها لا تفارق المادة وان جردت

عن المادة في الوهم فقد يلزمها في الوهم من القسمة ومن التشكل ما يكون بسبب

المادة ويكاد ان يكون المقادير هيوليات قريبة للاشكال المقادير والوحدة

ايضا

ايضا للعدد والعدد لخواص العدد فهذه يوجد لها مبدأ فاعلي ومبدأ قابلي وحيث كانا
كان تمام والتمام هو الاعتدال والتحديد والترتيب التي بها يكون لها ما يكون من
الخواص وانما هي لاجل ان يكون على ما هي عليه من الترتيب والاعتدال والتحديد فان
منع ان يكون هذا تماما اي غاية حركة فلا يمنع ان يكون خيرا او يكون علة غائية لاجل خير
هناك ايضا انما كان علة لانه خير ثم كان يتفق لذلك الخير ان كان تماما لحركة
اذ كان السبيل اليه حركة ولولا ان الخواص واللواحق التي لهذه هي غايات يتأدى
اليها مباديها لما كان الطالب يطلبها في المواد لتلك الغايات فان الصانع يحرك
المادة الى ان يكون مستديرة ولا يكون الغاية هي الاستدارة نفسها بل شيء
من خواصها ولواحقها فيطلب الدائرة لها فقد صارت هذه العلل ايضا مما
فيجب ان ينظر فيها صاحب هذا العلم وليس انما ينظر في المشترك فقط بل ينظر
فيما يخص علما علما لكنه مبدأ لذلك العلم وعارض للمشترك فان هذا العلم قد ينظر
في العوارض المخصصة للجزئيات اذ كانت لذاتها اولا وكانت لم تتأد بعد الى
ان يكون اعراضا ذاتية لموضوعات العلوم الجزئية ولو كانت هذه علوما مفردة
لكان افضلها علم الغاية وكان يكون ذلك هو الحكمة والآن فذلك ايضا افضل اجزاء
هذا العلم اعني العلم الناظر في العلل الغائية للاشياء

## المقالة السابعة

## ثلثة فصول فصل في لواحق الوحدة من الهوهوية

ولواحق الكثرة من الغيرية والخلاف واصناف التقابل المعروفة فيشبه ان يكون
قد استوفينا الكلام بحسب غرضنا هذا في الامور التي تخص الهوية من حيث
هو هوية ولواحقها ثم الواحد والموجود قد يتساويان في الحمل على الاشياء حتى
ان كل ما يقال له انه موجود باعتبار يصح ان يقال انه واحد باعتبار وكل شيء فله
وجود واحد ولذلك ربما ظن ان المفهوم منهما واحد وليس كذلك بل هما واحد

بالموضوع اي كل ما يوصف به فانه يوصف بالمساواة وكان المفهوم [illegible] منه كل

جهة فهو الموجود ولما كان الكثير من جهة هو كثير موجود [illegible] الذي لحا [illegible]

كما يعرض للواحد ايضا فيقال للكثرة انها كثرة واحدة ولكن لا من جهة ما هي كثرة

[illegible]

فيجب ان نحصل ايضا في الامور التي تجري مجرى العوارض للواحد [illegible]

[illegible]

[illegible] الهوهو [illegible] والمساواة [illegible] الكم [illegible]

[illegible]

[illegible] الوحدة [illegible]

[illegible]

[illegible] على

[illegible]

[illegible] الواحد [illegible] فما كان هو هو

[illegible]

في الكيف فهو مشابه وما كان هو هو في الكم فهو مساو وما كان هو هو في

[illegible]

الاضافة فهو مناسب [illegible] بالذات فيكون في الامور التي هي بالذات

[illegible]

فما كان هو هو في الجنس يقال مجانس وما كان هو هو في النوع يقال له مماثل

[illegible]

وما كان هو هو في الخواص يقال له مشاكل [illegible] المعرفة

[illegible]

[illegible] ويقابل الهوهو على الاطلاق الغير والغير منه غير في الجنس ومنه غير

وهو

في النوع ويغير الغير بالفصل ومنه غير بالعرض ويجوز ان يكون الغير بالعرض شيئا

[illegible]

واحدا [illegible] خاص في الاصطلاح للمخالف

[illegible]

بالعدد [illegible] بالذات و[illegible]

[illegible]

اخص من الغير [illegible]

[illegible]

[illegible] واحدة [illegible]

[illegible]

[illegible] البسيط

[illegible]

[illegible] موضوع واحد وكل الاشياء التي لا تجتمع في موضوع واحد

[illegible]

من جهة واحدة في زمان واحد فانها [illegible] في المنطق [illegible]

وخاصياتها فالقنية والعدم منها يدخل بوجه تحت التناقض والاضداد تدخل بوجه تحت العدم والقنية فيجب دخول العدم تحت السالبة ويجب دخول الضد تحت العدم ولكن يجب ان يعلم ان العدم يقال على وجوه فيقال لما من شانه ان يكون له وان كان من شانه ان يوجد الامر ما وليس له من شانه كالبصر فانه من شانه ان يكون للشيء ولكن الحائط ليس من شانه ان يكون له البصر ويقال لما من شانه ان يكون للشيء وليس للشيء ولا من شانه ان يكون له جنسا قريبا او جنسا ويقال لما من شانه ان يكون لنوع الشيء وليس من شانه ان يكون لشخصه كالانوثة ويقال لما من شانه ان يكون للشيء وليس له مطلقا او في وقت ما لان وقته لم يجي كالمرد ولان وقته قد فات كالدرد والصرت في يطابق بالسالبة مطابقة شديدة واما الوجوه الاخرى فخالفه ويقال عدم لكل فقد بالقسر ويقال عدم لما يكون قد فقد الشيء بتمامه فان الاعور لا يقال له اعمى ولا ايضا بصير لكن هذا انما يكون بالقياس الى الموضوع البعيد اعني الانسان لا العين ثم العدم يحمل عليه السلب ولا ينعكس واما العدم فلا يحمل على الضد لانه ليس المرة عدم الحلاوة بل هو شيء اخر مع الحلاوة فان العدم وحده قد يكون في المادة وقد يكون مصاحبا للذات يوجب في المادة عدم ذات اخرى ولا يكون الا مع العدم وهذه هي الاضداد وليس السبب في تقابلها تغاير الاجناس فقد بينا ذلك بل السبب في ذلك انه ذواتها في حد انفسها وحد فصولها يتمانع عن الاجتماع فيتفاسد واذ ليس شيء من الاجناس العالية متضادة فيجب ان يكون الاضداد الحقيقية واقعة في الجنس وان يكون جنسها واحدا فيجب ان يكون الاضداد يتخالف بالفصول فيكون الاضداد من جملة الغير في الجملة صورة مثل السواد والبياض تحت اللون والحلاوة والمرارة تحت الذوق واما الخير والشر فليسا بالحقيقة اجناسا عالية فان الخير يقال على معنى التواطي فيه ولا الشر ومع ذلك فالشر في كل شيء يدل بوجه ما على عدم الكمال الذي له والخير على

وجوده فيهما مخالفة الوجود والعدم وايضا الرذيلة والاثم وامثالها في اللغة انها تشترك في غير جنس الخير والشر ويشبه ان يكون اهل الظاهر من النظر عمدوا الى الاشيا التي هي متضادة ولها اجناس قريبة تدخل فيهما وطبقة منها موافقة للحاسة او العقل وطبقة مخالفة لهما كان فالتقطوا منها المعنى الموافق والمعنى المخالف فجعلوا احدهما جنسا لطبقة والاخرى للطبقة الاخرى وليس الواجب كذلك بل الموافقة والمخالفة لوازم لانها ليست للاشياء في نفسها بل بالاضافة ثم ان الامور الموافقة والمخالفة اذا جعلا كطبيعتين وجد لهما اشياء يصلح ان يجعل تحت الاعتبارات المختلفة كالاجناس لها فانها قد تدخل في جملة الافعال والانفعالات من جهة وفي الكيفيات من جهة اخرى وفي المضافات باعتبار اخرى فانها من حيث هي صادرة من اشياء هي افعال ومن حيث هي حاصلة عن اشياء في اشياء هي الانفعالات ومن حيث تقرر منها هيات قارة في حواملها فهي من الكيفيات ومن حيث ان الموافق موافق لموافقه فهي من المضاف فاذا كان اسم الشيء الموافقة والمخالفة مكرر فالى حد هذه المعاني بعينه يدخل في الجنس الخاص لست اقول ان شيئا واحدا يدخل في اجناس مختلفة فهذا مما يحرم بل كل اعتبار هو شيء اخر وهو الداخل في الجنس الاخر ولا هذه بالحقيقة اجناس بل كاجناس لانها امور مركبة من معنى ومن فعل وانفعال واضافة وغير ذلك ويشبه ان يكون في ذواتها كيفيات ويكون ساير الاعتبارات يلزمها ثم وضع الاجتهاد كله في ان يجعل الموافقة والمخالفة مما يسندهما الى الاجناس العالية فان لتلك الطبايع الاضداد التي جعلت طبيعتين اجناسا حقيقية غير الموافقة والمخالفة هي تدخل فيها وقد علمت هذا في مواضع اخر واما القول بوجود الضدين في جنسين متضادين مثل الشجاعة والتهور فهو ايضا قول متوسع فيه فان الشجاعة في نفسها كيفية

باعتبار ما يكون فضيلة فالفضيلة والرذيلة ليسا من الاجناس لهذه الكيفيات كما ان

الطيب غير الطيب ليسا جنسين للروائح والمذوقات بل لوازم لها بحسب اعتبارات تلحقها

فالشجاعة في ذاتها لا تضاد التهور ولا الجبن وانما المتضادان هما التهور والجبن

الداخلان في باب الملكة من الكيف واما الشجاعة فيقابلها اللاشجاعة كما قلنا في المساوى

وما يقابله ثم اللاشجاعة كالجنس للتهور والجبن فان ضاد الشجاعة التهور فيضادها

لا لطبيعة ذاتها بل انما يضادها لعارض فيها وهو ان هذه محمودة وفضيلة وذاك

وذلك مذموم ورذيلة وضادة فالاضداد بالحقيقة هي التي تتفق في الجنس وتتفق

في الموضوع الواحد فمنها ما يكون الموضوع الواحد يقبل الضدين جميعا من غير

استحالة في غيرهما ومنها ما يكون الموضوع ليستحيل اولا في غيرهما حتى يعرض له

احدهما فان مزاجا ما يخاوي الشيء فاذا استحال الى مزاج لغيره وليس كذلك الحال

في استحالة الحار الى البرد ولما كان الضدان يكونان في الجنس فلا يخلو اما ان يكون

عدم كل واحد منهما في طبيعة الجنس يلزمه الاخر فقط فيكون لا واسطة بينهما او

اما ان يكون ليس كذلك فلا يخلو اما ان يكون مخالفة تلك الكثرة للواحد منهما مخالفة

واحدة بعضها لبعض اقل او اكثر او يكون ذلك مختلفا فان كان مختلفا في ذلك فيكون

بعضها اقرب الى مشابهة والاقرب الى المشابهة فيه شيء من صورته وبعضها

في غاية الخلاف فيكون الضد ذلك ويكون التضاد غاية الخلاف للمتقابلات

المتفقة الجنس والمادة وذلك لانه يصدق ان يقول غاية الخلاف حيث كان متوسطا

وحيث لم يكن لانه ان كان اثنان فكل واحد منهما في غاية البعد عن الاخر لضعفا

خلاف تام وكذلك فان ضد الشيء واحد واما ان جعل جاعل غاية الخلاف في البعد قد

يقع بين الواحد وبين اخرين اثنين مخالفين فذلك محال لان المخالفة بين الواحد وبينهما

اما ان يكون في معنى واحد من جهة واحدة فيكون المخالفات للواحد من جهة واحدة

متفقة فيه وفي المخالفة ويكون نوعا واحدا لا انواعا كثيرة واما ان يكون ذا جهات
فيكون ذلك وجوها من التضاد لا وجها واحدا فلا يكون ذلك بسبب الفصل الذي
اذا لحق الجنس جعل ذلك النوع من غير استظهار بشيء وخصوصا في البسائط بل
هذا بل يكون من جهة لواحق واحوال تلزم النوع وكلامنا في نمط واحد من التضاد
الذي للذات ليس يعني بقولنا بالذات الجوهر او الموضوع بل يعني به ما يقع به
التضاد ولو كان كيفية ايضا فقد بان ان ضد الواحد واحد والمتوسط في الحقيقة
هو الذي مع انه يخالف ذاتيا بنحو يجب الانتقال اليه اولا في التغير الى الضد فان الاسود
لذلك يغبر ويخضر ويحمر اولا ثم يبيض وقد يعرض للاضداد متوسطات بسلب
الطرفين فربما كان ذلك لعدم الاسم والمتوسط متوسط حقيقي مثل الا حار و
لا بارد واذا لم يكن للفاتر اسم فمثل هذا ايضا يكون في الجنس اذا اخرج عن الجنس
كقولك لا خفيف ولا ثقيل فذلك ليس المتوسط الحقيقي انما ذلك متوسط باللفظ
واما الملكة والعدم فلا يكون لهما في الموضوع وسط لانهما موجبة وسالبة بعينها
مخصصة بجنس وموضوع وايضا في وقت وحال فيكون نسبة الملكة والعدم
الى ذلك الشيء والحال نسبة النقيضين الى الوجود كله واذا لا واسطة بين النقيضين
فكذلك لا واسطة بين العدم والملكة

## الفصل ٢

في اقتصاص مذاهب الحكماء
الاقدمين في المثل ومبادي التعليميات والسبب الداعي الى ذلك وبيان اصل
الجهل الذي وقع لهم حتى زاغوا لاجله قد حان لنا ان نتجرد لمناقضة آراء قيلت
في الصور والتعليميات والمبادي المفارقة والكليات مخالفة لاصولنا التي
قررناها وان كانت في صحة ما قلناه واعطائنا القوانين التي اعطيناها تبصير
المستبصر على حل جميع شبههم وافسادها ومناقضات مذاهبهم لكنا
مستظهرون بتكلف ذلك لان انفسنا لما توجهوا يجري في ذلك من فوائد نذكرها

خلال

في حال الاعداد وامثالها اياهم يكون قد ذهب علينا فيما قدمناه وشرحناه ونقول ان كل صناعة

فان لها ابتداء نشأة يكون فيها نيئة فجة غير انها تنضج بعد حين آخر ولذلك كانت الفلسفة

في القديم ما اشتغل به اليونانيون خطابية ثم خالطها اغاليط وجدل وكان السابق

الى الجمهور من اقسامها هو القسم الطبيعي ثم اخذوا يتنبهون للتعليمي ثم للالهي و

وكانت لهم انتقالات من بعضها الى بعض غير سديدة واول ما انتقلوا من الحس

الى المعقول تشوشوا فظن قوم ان القسمة توجب وجود شيئين في كل شيء كانسانين

في معنى الانسانية انسان فاسد محسوس وانسان معقول مفارق ابدي لا يتغير

وجعلوا لكل واحد منهما وجودا فسموا الوجود المفارق وجودا مثاليا وجعلوا

لكل واحد من الامور الطبيعية صورة مفارقة هي المعقولة واياها تتلقى العقول

اذ كان المعقول امرا لا يفسد وكل محسوس من هذه فهو فاسد وجعلوا العلوم

والبراهين تنحو نحو هذه واياها تتناول وكان المعروف بافلاطون ومعلمه سقراط

يفرطان في هذا الرأي ويقولان ان للانسانية معنى واحدا موجودا يشترك فيه الاشخاص

ويبقى مع بطلانها وليس هو المعنى المحسوس المتكثر الفاسد فهو اذن المعقول المفارق

وقوم آخرون لم يروا لهذه الصورة مفارقة بل لمبادئها وجعلوا الامور التعليمية التي

تفارق بالحد مستحقة للمفارقة بالوجود وجعلوا ما لا يفارق بالحد من الصور

الطبيعية لا يفارق بالذات وجعلوا الطبيعية انما تتولد عن مقارنة تلك الصور التعليمية

للمادة كالتقعير فانه معنى تعليمي فاذا قارن المادة صار فطوسة وصار معنى طبيعيا

وان للتقعير من حيث هو تعليمي ان يفارق ولم يكن له من حيث هو طبيعي ان يفارق

واما افلاطون فاكثر ميله الى ان الصور هي المفارقة واما التعليميات فانها عنده

معان بين الصور والماديات فانها وان فارقت في الحد فليس يجوز ان توجد

بعد قائمة لا في مادة لانه يكون اما متناهيا او غير متناه فان كان غير متناه وذلك

بالحقلانه مجرد طبيعة كان ح كل بعد غير متناه فان لحقه لانه مجرد عن المادة كانت المادة
مفيدة للحصر والصورة وكلا الوجهين محال بل وجود بعد غير متناه مح وان كان
متناهيا فانحصاره فى حد محدود وشكل مقدر ليس الا لانفعال عرض له من خارج
لا لنفس طبيعته ولم يفعل الصورة الا المادة بها فيكون مفارقة وغير مفارقة و
هذا مح فيجب ان تكون متوسطة واما الاخرون فانهم جعلوا مبادى الامور الطبيعية
امورا تعليمية وجعلوها المعقولات بالحقيقة وجعلوها المفارقات بالحقيقة
وذكروا انهم اذا جردوا الاحوال الجسمانية عن المادة لم يبق الا اعظاما واشكالا
واعدادا وذلك لان المقولات التسع فان الكيفيات الانفعالية والانفعالات
منها والملكات والقوة واللاقوة امور تكون لذوات الانفعالات والملكات
والقوى واما الاضافة فانما تتعلق بامثال هذه فهى ايضا مادية فيبقى الاين
وهو كمى ومتى وهو كمى والوضع وهو كمى واما الانفعال والفعل فهو مادى
فيحصل من هذا ان جميع ما ليس بكمى فهو متعلق بالمادة والمتعلق بالمادة مبدئه
ما ليس يتعلق بالمادة فيكون التعليميات هى المبادى ويكون هى المعقولات بالحقيقة
وسائر ذلك غير معقول ولذلك فليس يحد اللون والطعم وغير ذلك حدا يعبأ به
وانما هو نسبة الى قوة مدركة فلا يعقلها عندهم العقل انما تتخيلها الخيال تبعا
للحس قالوا واما الاعداد والمقادير واحوالها فهى معقولة لذاتها فهى اذن
المفارقة وقوم جعلوها مبادى ولم يجعلوها مفارقة وهم اصحاب فيثاغورث
فركبوا كل شئ من الوحدة والثنائية وجعلوا الوحدة فى خير الخير والحصر و
جعلوا الثنائية فى خير غير الحصر والشر وقوم جعلوا المبادى الزائد والناقص
والمساوى وجعلوا المساوى مكان الهيولى لتعذر الاستحالة الى الطرفين وقوم جعلوا
مكان الصورة لانها المحصورة المحدودة ولا حد للناقص والزائد ثم تشعبوا فى

ان تركيب الكل من التعليميات فجعل بعضهم العدد مبدأ للمقدار فتركب الخط من وحدتين

والسطح من اربع وحدات وبعضهم جعل لكل واحد منهما اجزاء على حدة واكثرهم على

ان العدد هو المبدأ والوحدة هي المبدأ الاول وان الوحدة والجوهرية متلازمتان

متركبتان وقد رتبوا العدد التعليمي والثالث على وجه التكرار اما وجه العدد

فجعلوا الوحدة في اول الترتيب ثم الثنائية ثم الثلاثية واما العدد التعليمي فجعلوا

الوحدة مبدأ ثم الثاني ثم الثالث فرتبوا العدد على توالي وحدة وحدة واما الثالث

فجعلوا انشاء العدد بتكرار وحدة بعينها لا باضافة اخرى اليها والعجب من فيثا

فيثاغورس ترى ان العدد ثابت من وحدة وجوهر ان الوحدة لا تقوم وحدها

فانها وحدة شيء والمحل جوهر ويكون التركيب فيكون الكثرة ومن هؤلاء من جعل

لكل رتبة تعليمية من العدد صورة مطابقة لصورة موجودة فيكون عند التجريد

رتبة عدد وعند الخلط بالمادة صورة انسان او فرس هذا المذهب الذي اشرنا اليه

فيما سلف وقوم يرون ان بين هذه الصور والعدد مرتبة المثل فرقا ومن هؤلاء

من جعلها متوسطة على ما سلف بل واكثر الفيثاغورسيين يرون ان العدد

التعليمي هو المبدأ لكنه غير مفارق ومنهم من يجوز تركيب الصور الهندسية من

الاحاد فيمنع تضعيف المقادير ومنهم من لا يرى باسا بان يكون التعليميات مركبة

من اعداد يعرض لها بعد التركيب ان تنقسم الى غير النهاية ومنهم من يجعل الصور العددية

مباينة للصور الهندسية وانت اذا فكرت وجدت اصول اسباب الغلط في جميع ما

ضل فيه هؤلاء القوم خمسة احدها ظنهم ان الشيء اذا جرد من حيث لم يقترن به اعتبار غيره

كان مجردا في الوجود عنه كانه اذا التفت الى شيء وحده ومعه قرين التفاتا خاليا عن الالتفات

الى قرينه فقد جعل غير مجانب لقرينه وبالجملة اذا نظر اليه لا بشرط المقارنة فقد ظن انه نظر

اليه بشرط عدم المقارنة حتى انما صلح ان ينظر فيه لانه غير مقارن بل مفارق وظن لهذا ان

المعقولات الموجودة في العالم لما كان العقل يناله من غير ان يعرض لها ما يقارنها

ان العقل ليس يناله الا المفارقات منها وليس كذلك بل لكل شيء من حيث ذاته اعتبار

ومن حيث اضافته الى المقارن اعتبار اخر فانا اذا عقلنا صورة الانسان مثلا من

حيث هي صورة الانسان وحدها فقد عقلنا موجودا وحده من حيث ذاته ومن حيث

عقلنا فليس يجب ان يكون وحده مفارقا فان المخالط من حيث هو غير مفارق

على جهة السلب لا على جهة العدول الذي يفهم منه المفارقة بالقوام وليس

يعسر علينا ان نقصده بالادراك او بغير ذلك من الاحوال واحدا من الاثنين

ليس شانه ان يفارق صاحبه قواما وان فارقه حدا ومعنى وحقيقة اذ كانت

حقيقته غير مدخولة في حقيقة الاخر فان المعية توجب المقارنة لا المداخلة في

المعاني والسبب الثاني غلطهم في امر الواحد فانا اذا قلنا ان الانسانية معنى

واحد لم يذهب فهمهم الى انه معنى واحد وهو بعينه يوجد في كثيرين فيتكثر بالاضافة كان

واحدا لكثيرين بل هو كالاب لا ولاد متفرقين وقد استقصينا الكلام في هذا في موضع

اخر فهؤلاء لم يعلموا انا نقول لاشياء كثيرة ان معناها واحد ونعني بذلك ان اي

واحد منها لو توهمناه سابقا الى المادة هي بالحال التي للاخرى كان يحصل منها

هذا الشخص الواحد وكل اي واحد منها سبق الى الذهن منطبعا فيه كان

يحصل منه هذا المعنى الواحد وان كان اذا سبق واحد يبطل الاخرى فلم يعمل شيئا الا

كالحرارة التي لو طرأت على مادة فيها رطوبة اثرت معنى اخر او تعرضت للذهن سبق

اليها معنى رطوبة معقولها الغفلة معنى اخر فلو انهم فهموا معنى الواحد في هذا

لكفاهم ذلك مما اضلهم والثالث جهلهم بان قولنا ان كذا من حيث هو كذا شيء اخر

مباين في الجملة لقول مناقض كقول المسؤول المخالط اذا سئل هل الانسان من

حيث هو انسان واحد ام كثير فقال واحد او كثير فان الانسان من حيث هو انسان

فقط

فقط وليس هو من حيث هو انسان شيئاً غير الانسان والوحدة والكثرة غير الانسانية

وقد فرغنا ايضاً من تفهيم هذا والرابع ظنهم انا اذا قلنا ان الانسانية توجد دائماً

باقية ان هذا القول هو قولنا انسانية واحدة او كثيرة وانما كان يكون هذا لو كان

قولنا الانسانية وانسانية واحدة او كثيرة معنى واحداً ولذلك لا يجب ان يحسبوا انهم

اذا سلموا لانفسهم ان الانسانية باقية وعلموا ان الانسانية الواحدة بعينها

باقية حتى تصح انسانية ازلية والخامس ظنهم ان الامور المادية اذا كانت معلولة

يجب ان يكون عللها امور يمكن ان تفارق فانه ليس اذا كانت الامور المادية معلولة وكا

نت التعليميات مفارقة يجب ان يكون عللها التعليميات لا غير بل ربما كانت جواهر اخرى

ليست من المقولات التسع ولم يتحققوا اكثر التحقيق ان الهندسيات من التعليميات

لا بد في حدودها من المواد مطلقاً وان استغنت عن نوع ما من المواد وهذه اشيا

يشبه ان يكفي في تحقيقها اصول سلفت لنا فلنتجرد للقائلين بالتعليميات

## فصل في ابطال القول بالتعليميات والمثل

فنقول انه ان كان في التعليميات تعليمي مفارق للتعليمي وجب ان لا يكون مربع ولا مدور ولا معدود محسوس واذا لم يكن

شيء من هذا محسوساً فكيف السبيل الى اثبات وجودها بل الى تخيلها فان مبدأ

تخيلنا لذلك من الوجود المحسوس حتى لو توهمنا واحداً لم يحس شيئاً منها لحكمنا انه

لا يتخيل بل لا يعقل شيئاً منها على انا اثبتنا وجود كثير منها في المحسوس فان كانت طبيعة

التعليميات قد توجد ايضاً في المحسوسات فيكون لتلك الطبيعة لذاتها اعتبار فيكون

ذاتها اما مطابقة بالحد والمعنى للمفارق واما مباينة له فان كانت مفارقة له فيكون

التعليميات المعقولة اموراً غير التي نتخيلها او نعقلها ونحتاج في اثباتها الى دليل

مستأنف ثم نشتغل بالنظر في حال مفارقتها فلا يكون ما عملوا عليه من الاخلاد الى

الاستغناء عن اثباتها والاشتغال بتقديم الشغل في بيان مفارقتها عملاً مستتماً

العم

البتة وان كانت مطابقة مشاركة له في الحد فلا يخلو اما ان يكون هذه التي في المحسوسات انما صارت
فيها لطبيعتها وحدها فكيف يفارق ما له حدها واما ان يكون ذلك لامر يعرض لها لا
من الاسباب فيكون هي معروضة لذلك وحدودها غير مانعة عن لحوق تلك اياها
فيكون من شان تلك المفارقات ان يصيرها ذوات مواد ومن شان هذه المادية ان تفارق
هذا هو خلاف ما عقلوه وبنوا عليه اصل رايهم وايضا فان هذه المادية التي مع العوارض
اما ان تحتاج الى المفارقات او لا تحتاج اليها فان كانت تحتاج الى المفارقات فانما تحتاج
الى مفارقات غيرها لطبايعها فيحتاج المفارقات ايضا الى اخرى وان كانت هذه انما
يحتاج الى المفارقات لما عرض لها حتى لولا ذلك العارض لكانت لا يحتاج الى المفارقات
البتة ولا كان يجب ان يكون للمفارقات وجود البتة فيكون العارض للشيء يوجب وجود
امر اقدم منه وغني عنه ويجعل المفارقات محتاجة اليها حتى يحصل لها وجود فان لم يكن
الامر كذلك بل كان وجود المفارقات يوجب وجودها مع هذا العارض فلم توجب
العارض في غيرها ولا توجب في انفسها والطبيعة متفقة وان كانت غير محتاجة الى
المفارقات فلا يكون المفارقات عللا لها بوجه من الوجوه ولا مبادي اولى وليت
ان يكون هذه المفارقات نافعة فان هذا المقارن للمادة يحصل من القوى و
الافاعيل ما لا يوجد للمفارق وكم الفرق بين شكل انسان سابح وبين شكل
انسان فاعل والعجب منهم انهم يجعلون الخط متجردا في قوامه عن السطح والنقطة
عن الخط فالذي يجمعها في الجسم الطبيعي طبيعة واحدة منها يوجب ذلك وكان
يجب ان يجمعها لو كانت مفارقة او قوة اخرى نفس وعقل او باري ثم الخط
كيف يتقدم الجسم التام تقدم العلل وليس هو صورة له فليس الخط صورة الجسمية
ولا هو فاعل ولا هو غاية بل ان كان ولا بد فالجسم التام الكامل في الابعاد هو
الغاية للخط وغيره ولا هيولاه بل هو شيء يلحقه من جهة ما يتناهى وينقطع و

قوله عللا لها اقول اشير بذلك الى العلل القريبة كما يدل عليه قوله فيما بعد ولا مبادي اولى يعني به انها ليست مبادي المبادي سيد احمد

ايضا يلزم القايل بالاعداد ان يجعل التفاوت بين الامور بزيادة كثرة ونقصانها فيكون

الخلاف بين الانسان والفرس ان احدهما اكثر والاقل موجود دايما في الاكثر فيه

في احدهما الاخر ومن هؤلاء من يجعل الوحدات متساوية فيكون ما خالف الاكثر

جزء من الاقل لكن منهم من يجعل الوحدات ايضا غير متساوية فان كانت تختلف بالحد

فليست وحدات الا باشتراك الاسم وان كانت لا تختلف بالحد لكنها بعد اتفاق في

الحد تزيد وتنقص فاما ان يكون زيادة الزايد منها شي فيها بالقوة كالمقادير

فيكون الوحدة مقدارا لا مبدء مقدار وان كانت زيادة الزايد بشي فيها بالفعل

كالاعداد فيكون الوحدة كثرة ويلزم القائلين بالعدد العددي والمركبين منها صور

الطبيعيات ان يعملوا احد شيئين اما ان يجعلوا للعدد المفارق الوجود نهاية

فيكون تناهيه عند حد من الحدود دون غيره من الاجتماع الذي لا مخصص

له او يجعلوه غير متناه فيجعلوا صور الطبيعيات غير متناهية وهؤلاء يجعلون

الوحدة الاولى غير كل وحدة من الوحدتين اللتين في الثنائية ثم يجعلون الثنائية

الاولى غير الثنائية التي في الثلاثية واقدم منها وكذلك فيما بعد الثلاثية وهذا

محال فانه ليس بين الثنائية الاولى والثنائية التي في الثلاثية فرق في الذات بل

في عارض وهو مقارنة شي له ومقارنة الشي للشي لا يجوز ان يبطل ذاته ولو ابطل ذاته لما

كان مقارنا لان المقارن مقارن للموجود واما المفسد فغير مقارن وكيف يكون

الوحدة مفسدة للوحدتين الا بافسادها واحدا واحدا منها وكيف تكون الوحدة

مفسدة للوحدة ولو افسدتها لم يكن ثنائية بل الثنائية بمقارنة الوحدة اياها

لا يصير مباينة في الذات للثنائية بوجودها غير مقارنة للوحدة فان الوحدة

لا يتغير بالمقارنة حالا بل يجعل الكل اكثر ويترك الجزء على حاله وبالجملة اذا كانت الوحدات

متشاكلة والتركيب في حد كانت الطبيعيات متفقتين الا ان يعرض شي يغير ويفسد

ولا يجوز ان لا يكون الوحدات متشاكلة فان العدد حينئذ من وحدات متشاكلة

لا غير على ان قوما منهم يقولون ان الثنائية حيث هي ثنائية وحدة غير وحدة

الثلاثية فلذلك يكون وحدة الثنائية غير وحدة الثلاثية فيلزم ان يكون العشارية

مركبة لا من خماسيتين على ما يكون به الخماسيتان خماسيتين لان احاد العشرة

غير احاد الخماسية فلا يتركب العشارية من خماسيتين ويلزم ان يكون احاد الخماسية

اذا كانت جزءا من عشرة مخالفة لاحادها اذا كانت جزءا من خمسة عشر لكنهم عسوا ان

يقولوا ان الخماسية التي في العشارية البسيطة لا انها خماسية عشارية هي جزء من

خمسة عشر فيلزم ان يكون العشارية اذا اضيف اليها الخماسية لا يصير خمسة عشر او

يستحيل احادها وذلك كله محال ثم ان لم يكن خماسية العشرة مساوية للخماسية مطلقة

فلا يكون خماسية الا باشتراك الاسم فبالحري ان يفهم معنى الخماسية فيها بعيد المشاركة

في اللفظ وان كانت مساوية فيكون ذوات الاحاد في جميعها متساوية والثنائيات

والثلاثيات فيكون ايضا صورة الثلاثية موجودة في الرباعية لكن الثلاثية صورة

لنوع طبيعي والرباعية كذلك فيكون الانواع الطبيعية موجودة فيها انواع امور اخرى

مخالفة مثلا اذا كان عدد ما هو صورة للانسان ثم عدد اخرى صورة للفرس اما الاكثر

منه واما الاقل فان كان الاكثر منه كان نوع الانسان موجودا في الفرس وان كان الاقل منه

كان نوع الفرس موجودا في الانسان فيلزم ان يكون صورة انواع قبل انواع وصورة

انواع بعد انواع اذا كانت اشتملت على اشياء منها وان ياخذ تركيب الانواع من الانواع

ماخذا غير متناه ثم كيف يكون عدد موجود لترتيب ان يمر الوحدانية والثنائية

يذهب الى غير النهاية بالفعل وقد بينا سخافة هذا ثم ان الذين يولدون العدد بالتكرير

مع نيل الوحدة للواحد وليس يغنيهم التكرير في معنى الايجاد شيئا حتى غير الاول بالعدد

فان كان الاول منفصلا بالتكرير وليس كل واحد من الاول والثاني في نفسه وحدة فليس الوحدة

مبدء تاليف عدد فان كان الأول من حيث هو اول وحدة والثانى من حيث هو ثان وحدة فهنا

وحدتان فان الوحدة الواحدة لا تتكرر الا بان يكون هناك مرة بعد مرة وهذه المرة اما ان

يكون زمانية او ذاتية فان كانت زمانية فلم يعدم فى الوسط فهى كما كانت لا انها كررت

وان عدمت ثم وجدت فالوحدة شخصية اخرى فان كانت ذاتية فذلك الاثنين وقوم جعلوا

الوحدة كالهيولى للعدد وقوم جعلوها كالصورة لانها تقع على الكل والعجب من القيا

عوذ بين ان جعلوا الوحدات الغير المتجزية مبادى المقادير وعلموا انها تذهب فى

التجزى الى غير النهاية وقال قوم ان الوحدة اذا قارنت المادة صارت نقطة على ان التقيا

فان الثنائية اذا قارنتها فعلت خطا والثلاثية سطحا والرباعية جسما فلا يخلو اما

ان يكون المادة لها مشتركا او يكون لكل واحد منها مادة اخرى فان كانت لها مادة

واحدة فتصير المادة تارة نقطة ثم تنقلب جسما ثم تنقلب نقطة وهذا مع استحالته

يوجب ان لا يكون كون النقطة مبدء للجسم اولى من ان يكون الجسم مبدء للنقطة بل هما

يكونان من الامور المتعاقبة على موضوع واحد فان كان موادها مختلفة فلا يوجد فى

مادة الثنائية وحدة فلا يكون فى مادة الثنائية ويلزم ان لا يكون لهذه الاشياء البتة

معا واما على مذهب التحقيق فليست النقطة موجودة الا فى الخط الذى هو فى السطح الذى

هو فى صورة الجسم الذى هو فى المادة وليست النقطة مبدء الا بمعنى الطرف واما بالحقيقة

فالجسم هو المبدء بمعنى انه معروض له التناهى ومن العجب ممن جعل المبدء الزيادة والنقصان

فجعل النقصان مبدء والنقصان هو امر عارض لغيره من الموجودات ومتاخر عن كل شىء ثم

كيف يمكنهم ان يجعلوا فى الوجود كثرة فان الوحدة الثانية التى توجد فى الكثرة مضافة

الى الاولى ان كانت موجودة لذاتها فيما بين وحدة وواجب الوجود بذاته لا يتكثر ولا يباين

شيئا الا بالجوهر لا بالعدد وان جاءت بانقسام وحدة ليست الوحدة الا مقدارا ان

جاءت بسبب اخر فالوحدة لها علة موجدة فى طبعها وليست من الامور التى بذاتها

ومن المبادى التى توجد لاسبابها ثم كيف جعلوا الوحدة والكثرة من الاضداد و
صيروها الى الخير والشر فمنهم من مال الى ان يجعل العدد من الخير لما فيه من الترتيب
والتركيب فى النظام ومنهم من مال الى الوحدة من الخير فان كانت الوحدة من الخير فكيف
تولد من خير شر وكيف صار ازدياد الخير شرا وان كانت الكثرة خيرا والوحدة شرا
فكيف حصل من ازدياد الشر خير وكيف كان الاول والمبدء شرا حتى صار الافضل
معلولا والانقص علة ومنهم من يجعل العدد والوحدة من باب الخير ويجعل الشر الهيولى
والهيولى ان كانت معلولة فيكون لها علة تستند الى الهيولى او الى الصورة فان كانت
تستند الى الهيولى فستقف على ما يفسد الكلام وان كانت تستند الى الصورة
فكيف يولد الخير شرا وان لم تكن معلولة فهى واجبة بذاتها فاما ان تكون قابلة
للانقسام او مجردة فان كانت قابلة للانقسام فى نفسها فهى مقدار مؤلف من
آحاد على رأيهم فهى ايضا من الخير وان كانت غير منقسمة فى ذاتها فذاتها وحدة
والوحدانية بما هى وحدانية خير اذ ليس عندهم الخير معنى الا كونه وحدة وشيئا ما
من العدد والوحدة اولى عندهم بذلك فان جعلوا كون الوحدة وحدة غير كونه
خيرا انتقضت اصولهم كلما وقف الوحدانية خيرية يلزم من ذلك ان يكون الهيولى لانها
وحدانية خيرية ثم ان كانت الوحدانية فيها خيرية ولكنها لاحق لها عرض فلتجرد الهيولى
عن هذا العرض بعينه ثم كيف تولد من الاعداد حرارة وبرودة وثقل وخفة حتى
يكون عدد يوجب ان يتحرك الشئ الى فوق وعدد يوجب ان يتحرك الشئ الى السفل فان
بطلان هذه جملة يغنى عن تكلف بيان على ان قوما منهم جعلوا الاشياء تتولد من عدد
يطابق كيفية ويوجدها معها فيكون المبادى ليست اعدادا بل اعدادا وكيفيات و
امورا اخرى وهذا فسخ عندهم واعلم بعد هذا كله ان التعليميات لا تفارق الخيرية

وذلك لانها في انفسها ذوات حظ وافر من الترتيب في النظم والاعتدال فكل شيء منهما على
ما ينبغي ان يكون له وهذا اخر كلامنا في **المقالة الثامنة** في معرفة المبدء الاول

**فصل** في تناهي العلل الفاعلية والقابلية واذ قد بلغنا هذا المبلغ من كتابنا
فبالحري ان نختمه بمعرفة المبدء الاول للوجود كله وانه هل هو موجود وهل هو واحد
لا شريك له في مرتبته ولا ند له ونذل على مرتبته في الوجود وعلى ترتيب الموجودات
دونه ومراتبها وعلى حال العود اليه مستعينين به فاول ما يجب علينا من ذلك ان
ندل على ان العلل من الوجوه كلها متناهية وان في كل طبقة منها مبدأ اول وان مبدأ جميعها
واحد وانه مباين لجميع الموجودات واجب الوجود وحده وان كل موجود فمنه ابتداء وجوده
فنقول اما ان علة الوجود للشيء تكون موجودة معه فقد سلف لك وتحقق ثم
نقول انا اذا فرضنا معلولا وفرضنا له علة ولعلته علة فليس يمكن ان يكون لكل علة
علة بغير نهاية لان المع وعلته وعلة علته اذا اعتبرت جملتها في القياس الذي لبعضها
الى بعض كان علة العلة علة اولى مطلقة للامرين وكان للامرين نسبة المعلولية اليها
وان اختلفا في ان احدهما مع بمتوسط والاخر مع بغير متوسط ولم يكن كذلك لا الاخير
ولا المتوسط لان المتوسط الذي هو العلة المماسة للمع علة لشيء واحد فقط والمع ليس
العلة لشيء وكان لكل واحد من الثلاثة خاصية فكانت خاصية الطرف المع انه ليس علة لشيء
وخاصية الطرف الاخر انه علة للكل غيره وكانت خاصية المتوسط انه علة لطرف و
مع لطرف سواء كان الوسط واحدا او فوق واحد فان كان فوق واحد فسواء ترتب
ترتيبا متناهيا او ترتيبا غير متناه فانه ان ترتب في كثرة متناهية كانت جملة عدد
ما بين الطرفين كواسطة واحدة تشترك في خاصية الواسطة بالقياس الى الطرفين فيكون
لكل واحد من الطرفين خاصية وكذلك ان ترتب في كثرة غير متناهية فلم يحصل الطرف كان
جميع الغير المتناهي في خاصية الواسطة لانك اي جملة اخذت كانت علة لوجود المع

برهان الوسط والطرف

الاخير وكانت معلولة فكل واحد منهما معلول والجملة متعلقة الوجود بها ومتعلق الوجود بالطرف

مع الآن تلك الجملة شرط في وجود المعلول الاخير وعلة له وكلما ازددت في الحصر والاخذ

كان الحكم الى غير النهاية باقيا فليس يجوز اذن ان يكون جملة علل موجودة وليس فيها

علة غير معلولة وعلة اولى فان جميع الغير المتناهي يكون واسطة بلا طرف وهذا

محال وقول القائل انها اى العلل قبل العلل يكون بلا نهاية ليس يمنع غرضنا الذى

نحن فيه وهو اثبات العلة الاولى على ان قول القائل ان ههنا طرفين ووسائط بغير

نهاية قول يقوله باللسان دون الاعتقاد وذلك لانه اذا كان له طرف فهو متناه

في نفسه فان كان الحصر لا ينتهى الى طرفه فان ذلك معنى في الحصر لا في معنى الشئ

نفسه وكون الامر في نفسه متناهيا هو ان يكون له طرف فكل ما بين الطرفين

فهو محدود بهما فقد تبين من جميع هذه الانحاء ان ههنا علة اولى فانه وان

كان ما بين الطرفين غير متناه ووجد الطرف فهو الطرف الاول الذى لا يتناهى وهو

علة غير معلولة وهذا البيان يصلح ان يجعل بيانا لتناهى جميع طبقات اصناف العلل و

ان كان استعماله لنا في العلل الفاعلية بل قد علمت ان كل ذى ترتيب في الطبع فانه

متناه وذلك في الطبيعيات وان كان لا يحتاج فيه فلنقبل على بيان تناهى العلل

التى تكون اجزاء من وجود الشئ متقدمة بالزمان وهى العلل التى تخص باسم

العنصرية وهى ما يكون عنه الشئ بان يكون هو جزء ذاتيا للشئ وبالجملة اعنى بقولي

شئ من شئ ان يكون قائما ... وجود ... الجوهر والذات

الذى للشئ الاول مثل الانسان ... الجوهر

والذات الذى للشئ الاول مثل ... لا بعد الشئ

من قول القائل كان كذا من كذا اذا كان بعده ولم يدل الا على شئ من ذات

الاول بل على البعدية فقط فنقول ان كون الشئ من الشئ لا بمعنى بعد الشئ بل بمعنى

بعد الشيء بل بمعنى ان في الثاني امرا من الاول داخلا في جوهره يقال على وجهين احدهما
بمعنى ان يكون الاول انما هو ما هو بانه بالطبع يتحرك الى الاستكمال بالثاني كالصبي انما
هو صبي لانه في طريق السلوك الى الرجلية مثلا فاذا صار رجلا لم يفسد ولكنه استكمل
لانه لم يزل عنه امر جوهري ولا ايضا امر عرضي الا ما يتعلق بالنقص وبكونه بالقوة بعد اذا
قيس الى الكمال الاخير والثاني بان يكون الاول ليس في طباعه انه يتحرك الى الثاني وان
كان يلزمه الاستعداد لقبول صورته لا من جهة مهيته ولكن من جهة حامل مهيته
واذا كان منه الثاني لم يكن من جوهره الذي بالفعل الا بمعنى بعد ولكن كان من جزء جوهره
وهو الجزء الذي يقارن القوة مثل الماء انما يصير هواء بان ينخلع عن هيولاه صورة
المائية ويحصل لها صورة الهوائية والقسم الاول كما لا يخفى عليك يحصل فيه الجوهر الذي
للاول بعينه في الثاني والقسم الثاني لا يحصل الجوهر الذي في الاول بعينه في الثاني
بل جزء منه ويفسد ذلك الجوهر ولما كان في كل القسمين جوهر ما هو اتم موجودا
فيما هو اشد تأخرا كانه هو بعينه او هو بعضه فكان الثاني هو مجموع جوهر الاول
كالمضاف اليه ولما كان قد علم فيما سلف ان الشيء المتناهي الموجود بالفعل
لا يكون له ابعاض بالفعل كانت ابعاضا مقدارية او معنوية لها ترتيب غير متناه
فقد استغنينا بذلك الآن عن ان نشتغل ببيان انه هل يمكن ان يكون موضوع من هذا
القبيل قبل موضوع بلا نهاية او لا يمكن والثاني من القسمين فانه من الظاهر ايضا وجوب
التناهي فيه لان الاول انما هو الثاني لاجل المقابلة التي بين صورته وصورة الثاني
وتلك المقابلة تقتضي في الاستحالة على الطرفين بان يكون كل واحد من الامرين
موضوعا للاخر فيفسد هذا الى ذلك وذلك الى هذا فح بالحقيقة لا يكون احدهما
بالذات متقدما على الاخر بل يكون تقدمه عليه بالعرض اي باعتبار التشخيص دون
النوعية ولهذا ليس طبيعة الماء اولى بان يكون مبدأ للهواء من الهواء للماء بل هما

كالمتكافيين في الوجود واما هذا الشخص من الماء فيجوز ان يكون لهذا الشخص من الهواء ولا يمتنع ان يتفق ان لا يكون لتلك الاشخاص نهاية بتة او بداية بتة وليس كلامنا ههنا فيما هو لشخصيته مبدأ لا لنوعيته وفيما هو بالعرض مبدأ لا بالذات فانا نجوز ان يقع هناك علل قبل علل بلا نهاية في الماضي والمستقبل وانما علينا ان نبين التناهي في الاشياء التي هي بذواتها علل فهذا هو الحال في ثاني القسمين بعد ان نستعين ايضا بما قيل في الطبيعيات والقسم الاول هو الذي هو بالذات علة بموضوعية ولا ينعكس فصار الثاني علة للاول فان الثاني لما كان عند الاستكمال والاول عند الحركة الى الاستكمال لم يجز ان يكون الحركة الى الاستكمال بعد حصول الاستكمال كما يجوز ان يكون الاستكمال بعد الحركة الى الاستكمال فجاز رجل من صبي ولم يجز صبي من رجل

## فصل في شكوك يلزم ما قيل وحلها

ونحن نعتد اثرنا في هذا البيان ان نحاذي المذكور منه في تعليم الاول في المقالة الموسومة بالف الصغرى ثم على هذا الموضع شكوك يجب ان نوردها ثم نحلها فمن ذلك ان لقائل ان يقول ان المعلم الاول لم يستوف القسمة في كون الشيء من شيء اخر لانه ذكر ذلك على وجهين احدهما كون الشيء عن شيء اخر يضاده وبالجملة الكون الذي على سبيل الاستحالة والثاني كون الشيء المستكمل عن المتحرك اليه والذي في طريق الكون وهذا غير مستوف للقسمة لان كل ما يكون عن الشيء يكون اما على وجهين وهو انه لا يخلو اما ان يكون الاول للكون منه فهو على وجه ان ابطل معنى ثم لم يفسد الا معنى الاستعداد وما يتعلق به واما ان يكون الاول انما يكون ان يكون منه الثاني بزوال شيء من الاول والقسم الاول لا يخلو اما ان يكون عند الشيء قد كان مستعدا فقط فخرج الى الفعل دفعة من غير سلوك او يكون قد كان مستعدا فقط فخرج الى الفعل بحركة متصلة كان فيها بين الاستعداد الصرف وبين الاستكمال الصرف فيكون الكائن في القسم الاول نسبته الى ما كان عنه كالحالة الواحدة كانها

كان عن الجاهل بامر كذا عالم والكائن في القسم الثاني نسب انه كان تارة عن حالة سالكة كقولنا
كان من الصبي رجل وتارة عن حالة مستعدة فقط كقولنا كان من المني رجل فان اسم الصبي هو
هو للمستعد ان يستكمل رجلا وهو في السلوك واسم المني للمستعد ان يكون انسانا
لا بشرط ان يكون في السلوك فقد ترك المعلم الاول من الاقسام ما كان استكمالا او كان
الكون منه غير منسوب الى الحركة نحو الاستكمال وايضا فانه ليس كل خروج عن استعداد
صرف الى فعل استكمالا فان النفس يعتقد الى الخلاء فيخرج الى الفعل فيه من القوة ويكون
ليس على سبيل الاستكمال ولا ايضا على سبيل الاستحالة وايضا فان العناصر تكون
منها الكائنات فيكون مستحيلة عند الامتزاج غير فاسدة في صورها الذاتية على ما
علمت فيكون المزاج غير كائن فيها لزوال الضد للمزاج بل لعدمه فقط فيكون هذا القسم
ليس هو من القسم الذي مثل له بكون الهواء من الماء وذلك لان العناصر لا تفسد في
انواعها عند المزاج بل تستحيل ولا من القسم الذي مثل له بكون الرجل من الصبي لانه كان
لا ينعكس ولا يكون الصبي بفساد الرجل وههنا ينعكس فيكون من الممتزج شيء عند امتزاج
بعد فساد المزاج وايضا فانه انما تكلم لا على الموضوع بما هو الموضوع بل بما يدل عليه لفظ
الكون من الشيء ومعلوم ان هذا لا يدل على نسبة المتكون الى موضوعه فان ما كان من
المستعدات التي يكون منها الشيء بالاستكمال لا اسم له من جهة ما هو مستعد ولا يحتمل
تغير عن حالته التي له قبل الخروج الى الفعل فلا يقال ان الشيء كان منه فلا يقال كان من الانسان
رجل ولكن من الصبي لان الصبي اسم له من جهة ما هو ناقص ولانه لا يتم الا بالاستكمالات ايضا
في طريق السلوك فكانه لما سمي كان لمعنى يدل عليه الاسم يزول عنه عند الخروج الى الفعل
كانه ما لم يتوهم فيه زوال امر ما كان له بسببه استحقاق الاسم لم يقل انه يكون منه شيء
فيعرض من هذا ان يكون ما لا يسمى فيه نسبة الكائن الى الموضوع غير داخل في هذه القسمة
ويعرض منه ان يكون النسبة الى الموضوع بالعرض لا الذي بالذات لان الصبي بما هو صبي

لا يجوز ان يصير رجلا حتى يكون هو صبي قد يحل بنفسه المعنى المفهوم من الصبي
حتى يصير رجلا فيكون الكون من الصبي اخر الامر يعني بعد ويكون ايضا انما يتكلم
على الموضوعات التي بالعرض وايضا فانه لا يخ اما ان يكون المادة كان منها الهولى بعينها
لم يوجد ما او لا يكون فان لم يكن فاشتغال بغيره باطل وان كان فليس يجب اذا كان
الهولى يستحيل في الكيفية الفاعلة الى النهاية فيصير عنصر الماء لا يستحيل في كيفية
اخرى فيصير عنصر الشيء الاخر مثلا في رطوبته فيصير عنصر النار من غير ان يرجع
ماء ثم كذلك النار في كيفية اخرى غير مقابلة التي فيها استحال اليها الهواء فيكون
العلل المادية يذهب الى غير النهاية من غير ان يرجع فاذن لم يتبين من وضعه انه
يجب ان يرجع لا محالة بل بان كان امكان الرجوع ويتعلق بذلك امكان التناهي فليس
ذلك مطلوبه بل مطلوبه وجوب التناهي ولنشرع الان في حل هذه الشكوك
فنقول الاولى ان يكون كلام المعلم الاول انما هو في مبادي الجوهر بما هو جوهر لا بما
هو جوهر معروض لما لا يقوم جوهريته ولا ايضا بكل فيكون كلامه في كون
الجوهر مطلقا واذا كون على سبيل كون كل نوع الجوهر والاولى ايضا ان يكون
كلامه في الكون الطبيعي دون الصناعي واذا كان كل كان العنصر جزءا ذاتيا في
وجود الكائن وايضا في وجود المتكون منه ليست اعني بالذاتي انه يكون ضروريا
لوجود المركب منه ومن غيره فان هذا ايضا موجود العنصر في الاكوان الغير
الذاتية مثل العنصر في الجسم الابيض ولكن اعني بالذاتي ان يكون العنصر
جزءا ذاتيا يقوم ذلك العنصر بالفعل الا ان يكون جزء لذلك الشيء او لما
الشيء كالطبيعي له يكون جزء كجوهره او لا جزء حكمه حكمهما الا ان يكون العنصر
يقوم دون ذلك الشيء عرضا لان ما جزء من مركب منه ومن عرض فيه ليس هو مقوما له
ولا محلا لما يقومه فيكون كونه جزء هو ذاتي بالقياس الى المركب وليس ذاتيا بالقياس

الغاية

الى ذاته فيجب ان لا يعرى عن كونه جزءا واذا كان كل شيء الموضوع من احد الامرين اما ان يكون

متقوما بهذا الشيء او باخر يقوم مقامه فيكون قد كان فيه فيكون فيه قبل حصول الصورة

الحادثة فيه شيء اخر يقوم مقامها في تقويمه الا انها لا يجتمع مع هذا فيكون قد كان

قد حصل من العنصر ومن ذلك الشيء جوهر فلما كان الثاني فسد ذلك الجوهر المركب

وهذا احد القسمين واما ان يكون العنصر قد يقوم لا بهذا الشيء الذي حدث ولكن

بصورة غير مستكملة فيما لها بالطبع ولكن انما يحصل ... يقوم المادة فقط او

لم يحصل الامر الذي هو علة غايته لهذه الصورة ... يكون الجوهر قد حصل و

لم يحصل كاملا بالطبع واذا كان ذلك الكمال ... والقوة الطبيعية مبدأ الحركة

الى الكمال الذي بالطبع فيلزم ثم ان لا يكون هذا الشيء موجودا على سلامة الطبيعة

زمانا الا عايق له فيه وهو غير متحرك بالطبع الى ذلك الكمال فاذن يلزم ثم في هذا القسم ان

يكون المستعد متحركا الى الكمال فقد ظهر اذن ان جميع اصنافكون الجوهر الذي

بحسب هذا النظر هو داخل تحت احد هذين القسمين ثم وكذلك جميع اصناف ما يكون

كون الشيء عن شيء يكون ذلك القابل في كليهما جزءا ذاتيا باعتباره في نفسه لا باعتبار

بالقياس الى المركب ليس لقايل ان يقول انه يجوز ان يكون قوة الطبيعة لا تحرك الى كمالها

لاعواز معين من خارج او عايق مانع مثال الاول فقدان ضوء الشمس في الحبوب

المبذورة ومثال الثاني الامراض المزمنة والجواب عن ذلك ان كلام المعلم الاول ... في

الذي يكون لا محالة يتحرك بالفعل بل في الذي لو لم يكن لا عايق الطبيعة وكانت الاسباب

الطبيعية المعاضدة بالطبع للطبيعة موجودة كان متحركا الى الكمال وكان في طريق

السلوك فقد ظهر اذن ان ... الاقسام غير مقصودة في هذا البحث الا القسم المذكور

بل هذا الحكم غير صحيح في ساير الاقسام فانه يجوز في غير كون الجواهر اذا فرضنا موضوعا ما

مبدعا ان لا يزال يكتسب استعدادا بعد استعداد لامور عرضية من غير ان يتناهى

كالخشب فانك كلما تشكلت بشكل استعد بذلك لامر واذا خرج استعداده الى الفعل استعد لامر اخر وكذلك النفس في ادراك المعقولات ويشبه ان يكون الاستحالات الطبيعية لا يمنع فيها هذا المعنى واما الشبهة المذكورة في كون الاشياء من العناصر وانه ليس على احد القسمين كليهما فيظهر ايضا مما قد قيل وهو ان العنصر مفرد ليس مستعدا لقبول الصور الحيوانية والنباتية بل يحصل له ذلك الاستعداد بالكيفية التي يحدث فيه المزاج والمزاج يحدث فيه لا محالة استحالة ما في امر طبيعي له وان لم يكن مقوما فيكون نسبته الى صورة المزاج من القسم الذي يكون بالاستحالة واذا حصل فيه المزاج كان قبوله صورة الحيوانية له استكمالا لذلك المزاج وتحركا للطبع به اليه فيكون نسبته الى صورة الحيوانية نسبة الصبي الى الرجل فلذلك ليس يفسد الصورة الحيوانية الى ان يصير مجرد مزاج كما لا يكون الصبي من الرجل ويفسد المزاج الموجب لصورة البسيطة كما يستحيل الماء الى الهواء فليس الحيوان عنصر الجوهر العناصر بل يستحيل اليها من حيث هي بسائط فيكون اذن الامتزاج والبساطة يتعاقبان على الموضوع والبساطة ليست تقوم جوهر العناصر ولكن تكمل طبيعة كل واحد منها من حيث هو بسيط فتكون النار نارا صرفة في الكيفية التي فيها اللازمة لصورتها وكذلك الماء وكذلك كل واحد من العناصر فاذن كون الحيوان يتعلق بكونين ولكل واحد منهما حكم بحسبه من وجوب التناهي فهو داخل ايضا في القسمين المذكورين واما الشبهة التي تعرض من جهة انا انما نتخذ من العناصر ما جرت به العادة فالجواب عن تلك الشبهة هو انه ليس يتغير احكام الاشياء من جهة الاسماء ولكن يجب ان يقصد المعنى فلنقصد ولنعرف الحال فيه فنقول ان العنصر او الموضوع الذي يكون منه الشيء اذا كان يتقدمه في الزمان فان له من جهة تقدمه له خاصية لا يكون مع حصوله له وهي الاستعداد القوي وانما يكون الجوهر منه لاجل استعداده لقبول صورته واما اذا زال الاستعداد بالخروج الى الفعل وجد الجوهر وكان مع الان باقيا متكونا منه فاذا لم يكن له من جهة

الاستعداد اسم بل اخذ له اسمه الذى لذاته الذى يكون له ايضا عندما لا يجوز ان يكون
منه الشئ لم يكن هو الاسم الذى يتعلق بمعناه التكون فان لم يكن له من جهة الاستعداد
اسم لم يمكن ان يبقى باللفظ وان كان المعنى حاصلا فى الوجود واذا كان المعنى الذى يكون
للمسمى حاصلا فى غير المسمى فان حكمه فى المعنى حكم ذلك وان كان عدم الاسم يمنع ان يكون
حكمه فى اللفظ حكم ذلك فاذا اخذنا القول الذى يكون لذلك الاسم لو كان موضوعا امكنا
ح ان نقول فى كل شئ انه يكون من العنصر له مثلا امكننا ان نقول ان النفس العاقلة تكون
من نفس جاهلة مستعدة للعلم الا ان منع استعمال اللفظ يكون فيما خلا التكون الذى
القول الذى يدل عليه الاسم لو كان موضوعا بان نقول النفس حاصلة مستعدة للعلم ادليا
فى الجوهر فلا يجوز ان نقول فى النفس العاقلة انها كانت من نفس مستعدة للعلم ولكن
يجوز لا محة فى الجواهر وكلامنا فيها على انه فيما الحسن لا يحتمل هذا الحكم فى الجواهر ذواتها
وفى الجواهر مع احوالها واما قول هذا القايل ان بعد ليكون كونا من الشئ بمعنى بعد فليس
اذا كان بمعنى بعد كيف كان لم يكن الكون الذى يقصده فانه لا بد فى كل كون عن شئ ان
يكون الكاين بعد ما عنه كان انما الذى يفيد العلم الاول ولا يتعرض له هو ان لا يكون بمعنى
معنى غير البعدية مثل الليل الذى يضربه وشرحه واما اذا كان من الشئ بمعنى انه كان بعد
بان بقى له من جوهره الذى كان اولا ماهو ايضا فى جوهر الثانى لم يكن بمعنى بعد فقط كان
الذى كلامنا فيه واما قول هذا القايل انه تكلم فى العنصر الذى بالعرض دون العنصر الذى
بالذات فقد وقعت فيه المغالطة بسبب ان العنصر المكون ليس هو بعينه العنصر للقوام فى
الاعتبار وان كان هو بالذات فان العنصر بالذات للمكون هو ذات مفارقة مقارنة بالفعل
وكل واحد منهما هو عنصر بالعرض لما ليس هو عنصر له بالذات وكلامه فى العنصر الذى
للكون لا فى الذى للقوام فيكون انما اخذ العنصر بالعرض لو اخذ العنصر الذى للكون
مبدأ للقوام فان الصبى ليس عنصر القوام الرجل ولكنه عنصر لكون الرجل ويكون منه كون
الرجل فان قال قايل ان المعلم الاول انما يتكلم فى مبادى الجوهر مطلقا فلم اعرض عن العنصر الذى

الجوهر فی قوامه مثل موضوع السماء واقتصر على العرض الذی للجوهر فی کونه فالجواب

عن ذلك لان عنصر قوامه جزء منه وهو معه بالفعل ولا اشکال فی تناهی الامور الموجودة

بالفعل فی شیء مما هو موجود بالفعل على من بلغ ان یعلم هذا العلم ووقف على سایر

ما سلف ومما یشکل علیه من امر تناهی العلل وغیر تناهیها انه قد یمکن ان یکون کل

فی العناصر التی بالقوة واحد قبل آخر مختلفة بالقرب والبعد واما الشبهة الاخرى

وحدیث الماء والهواء فحلها سهل على من وقف على کلامنا فی العناصر حیث تکلمنا

فی الکون والفساد على ان کلامنا ههنا فی کون الشیء من الشیء بالذات وکل تغیر من

من الذی بالذات فهو فی مضادة واحدة مقتصرا علیها فیکون الذی کان عنها بالذات

یفسد الیها ضرورة فی الاخرى کذلك فیکون جملة التغیرات محصورة وکل طبقة منها

مقتصرة على طرفین یرجع باحدهما على الآخر فقد انحلت جمیع الشبه المذکورة فصل

فی ابانة تناهی العلل الغائیة والصوریة واثبات المبدأ الاول مطلقا وفصل القول فی العلة

الاولى مطلقة علة لسایر العلل واما تناهی العلل الغائیة فیظهر لك من الموضع الذی

حاولنا فیه اثباتها وحللنا الشکوك فی امرها فان العلة الغائیة اذا ثبت وجودها

ثبت تناهیها وذلك لان العلة التمامیة هی التی یکون سایر الاشیاء لاجلها ولا یکون هی

من اجل شیء آخر فان کان وراء العلة التمامیة علة تمامیة کانت الاولى لاجل الثانیة ولم

تکن الاولى علة تمامیة وقد فرضت علة تمامیة فاذا کان کذلك فمن جوز ان یکون العلل التمامیة

تستمر واحدة بعد واحدة فقد رفع العلل التمامیة انفسها وابطل طبیعة الخیر التی

هی العلة التمامیة اذ الخیر هو الذی یطلب لذاته وسایر الاشیاء تطلب لاجله فاذا

کان شیء یطلب لشیء آخر کان نافعا لا خیرا حقیقیا فقد اتضح ان فی ایجاب لا تناهی

العلل التمامیة رفع العلل التمامیة وان من جوز ان وراء کل تمام تماما فقد ابطل فعل العقل فانه

من البین بنفسه ان العاقل انما یفعل ما یفعل بالعقل لانه یؤم مقصودا وغایة حتى انه

اذا كان فاعل ما مثلا يفعل فعلا وليس له غاية عقلية قيل انه عبث وجزاف ويفعل لا لما هو ذو عقل ولكن بما هو حيوان واذا كان هذا هكذا فيجب ان يكون الامور التى يفعلها العاقل بما هو عاقل محدودة بقيد غايات مقصودة لانفسها واذا كان الفعل العقلى لا يكون الا محدود الغاية وليس ذلك للفعل العقلى من جهة ما هو فعل عقلى بل من جهة ما هو فعل يتوهم به الفاعل الغاية فهو اذن كذلك من جهة ما هو ذو غاية فاذن كونه ذا غاية يمنع ان يكون لكل غاية غاية فظاهر انه لا يصح قول القائل ان لكل غاية وراءها غاية واما الافعال الطبيعية والحيوانية فقد علم ايضا فى مواضع اخرى ان لها الغايات واما العلل الصورية للشئ فيفهم عن قريب تناهيها بما قيل فى المنطق وبما علم من تناهى الاجزاء الموجودة للشئ بالفعل على ترتيب طبيعى فان الصورة التامة للشئ واحدة وان الكثير يقع فيها على نحو العموم والخصوص وان العموم والخصوص يقتضى الترتيب الطبيعى وما له ترتيب طبيعى فقد علم تناهيه وفى تامل هذا القدر كفاية وغنية عن التطويل ونبتدئ فنقول اذا قلنا مبدأ اول فالحرى بل مبدأ اول فيجب ان يكون واحدا واما اذا قلنا علة اولى عنصرية وعلة اولى صورية وغير ذلك فلم يجب ان يكون واحدة وجوب ذلك فى واجب الوجود لانه لا يكون ولا واحد منها علة اولى مطلقا لان واجب الوجود واحد وهو فى طبقة المبدأ الفاعلى فيكون الواحد الواجب الوجود هو ايضا مبدأ وعلة لتلك الاوائل فقد بان من هذا ومما سلف لنا شرحه ان واجب الوجود واحد بالعدد وبان ان ما سواه اذا اعتبر بذاته كان ممكنا فى وجوده فكان معلولا ولاح انه ينتهى فى المعلولية لا محالة اليه فاذن كل شئ الا الواحد الذى هو لذاته واحد والموجود الذى هو لذاته موجود فانه مستفيد الوجود عن غيره وهو ايس به ليس فى ذاته وهذا معنى كون الشئ مبدعا اى نائل الوجود عن غيره وله عدم يستحقه فى ذاته مطلقا ليس انما يستحق العدم بصورته دون مادته او بمادته دون صورته بل بكليته فكليته اذا لم تقترن بايجاب الموجد له واحتسب انه منقطع عنه وجب عدمه

بكليته فاذن ايجاده عن الموجد له بكليته فليس حرمه يسبق وجوده بالقياس اليه بهذا المعنى لا مادته ولا صورته ان كان ذا مادة وصورة فالكل اذن بالقياس الى العلة الاولى مبدع وليس ايجاده لما يوجد عنه ايجادا يمكن العدم البتة من جواهر الاشيا بل ايجادا يمنع العدم مطلقا فيما يحتمل السرمد فذلك هو الابداع المطلق والتأييس المطلق ليس تأييسا ما وكل شيء حادث عن ذلك الواحد فهو محدث اذ المحدث هو الذي كان بعد ما لم يكن وهذا البعد ان كان زمانيا سبقه القبل وعدم مع حدوثه فكان للشيء هو الموصوف بانه قبل ثم ما وليس الآن فلم يكن يمكن ان يحدث شيء الا وقبله شيء آخر يعدم بوجوده فيكون الاحداث عن الليس المطلق وهو الابداع باطلا لا معنى له بل البعد الذي ههنا هو البعد الذي بالذات فان الامر الذي للشيء من تلقاء نفسه قبل الذي له من غيره واذا كان له من غيره الوجود والوجوب فله من نفسه العدم والامكان وكان عدمه قبل وجوده ووجوده بعد عدمه قبلية وبعدية بالذات فكل شيء غير الاول الواحد موجود بعد ما لم يكن موجودا باستحقاق نفسه

## فصل في الصفات الاولى للمبدأ الواجب الوجود

فقد ثبت لك الآن شيء واجب الوجود وكان ثبت لك ان واجب الوجود واحد لا يشارك في مرتبته شيء فلا شيء سواه واجب الوجود واذ لا شيء سواه واجب الوجود فهو مبدأ وجوب وجود كل شيء ويوجبه ايجابا اوليا او بواسطة واذا كان كل شيء غيره فوجوده من وجوده فهو اول ولا نعني بالاول معنى ينضاف الى وجوب وجوده حتى يتكثر به وجوب وجوده بل نعني به اعتبار اضافته الى غيره واعلم انا اذا قلنا بل بينا ان واجب الوجود لا يتكثر بوجه من الوجوه وان ذاته وحدانية محض حق فلا نعني بذلك انه ايضا لا يسلب عنه وجودات ولا تقع له اضافة الى الموجودات فان هذا لا يمكن وذلك لان كل موجود فيسلب عنه انحاء من الوجود مختلفة كثيرة ولكل موجود من الموجودات نوع من الاضافة والنسبة وخصوصا الذي

يفيض عنه كل وجود لكنا نعني بقولنا انه احدي الذات لا يتكثر انه كذلك في ذاته ثم ان يتبعه
اضافات ايجابية وسلبية كثيرة فتلك لوازم للذات معلولة للذات توجد بعد وجود
الذات وليست مقومة للذات ولا اجزاء لها فان قال قائل فان كانت تلك معلولة فلها
ايضا اضافة اخرى ويذهب الى غير النهاية فانا نتكلف ان نتامل ما حققناه في باب المضاف
من هذا الفن حيث اردنا ان نبين ان الاضافة تتناهى وفي ذلك الخلاص لشكه ونعود
فنقول ان الاول لا ماهية له غير الانية وقد عرفت معنى الماهية وبماذا تفارق الانية فيما تقدم
يعني قد عرفت معنى الماهية ومفارقتها للانية
في افتتاح تعاليمنا هذه فنقول ان واجب الوجود لا يصح ان يكون له ماهية يلزمها وجوب
يعني في ابتداء هذا العلم وهو الفصل الخامس من المقالة الاولى
الوجود بل نقول من راس ان واجب الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود كالواحد
اضراب عن قوله فنقول ان واجب الوجود لا ماهية له غير الانية والغرض من الاضراب تصوير المطلوب قبل اقامة البرهان عليه
قد يعقل نفس الواحد وقد يعقل من ذلك ان ماهيته هي مثلا انسان او جوهر اخر من
الجواهر وذلك الانسان هو الذي هو واجب الوجود كما انه قد يعقل من الواحد انه ماء
او هواء او انسان وهو واحد وقد يتامل فيعلم ذلك مما وقع فيه الاختلاف في ان
المبدأ في الطبيعيات واحد او كثير فبعضهم جعل المبدأ واحدا وبعضهم جعله كثيرا والذي
جعله منهم واحدا فمنهم من جعل المبدأ الاول لا ذات الواحد بل شيئا هو الواحد مثل
ماء او هواء او نارا او غير ذلك ومنهم من جعل المبدأ ذات الواحد من حيث هو واحد لا
شيء عرض له الواحد ففرق اذا بين ماهية يعرض لها الواحد والموجود وبين الواحد و
الموجود من حيث هو واحد فنقول ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون على الصفة التي فيها
تركيب حتى يكون هناك ماهية ما ويكون تلك الماهية واجبة الوجود فيكون لتلك الماهية
معنى غير حقيقتها وذلك المعنى وجوب الوجود مثلا ان كانت تلك الماهية انه انسان فيكون
انه انسان غير انه واجب الوجود ح لا يخلو اما ان يكون لقولنا وجوب الوجود هنا حقيقة
او لا يكون ومحال ان لا يكون له اي لهذا المعنى حقيقة فهو مبدأ كل حقيقة بل هو مؤكد الحقيقة
يعني اما ان يكون لوجوب الوجود امر متحقق
ومصححها فان كان له حقيقة وهي غير تلك الماهية فان كان ذلك المعنى الموجود يلزم

فثبت صح انه لا مؤثر في الوجود الا الله

الوجود ماهية او لا ماهية له
الوحدة والانية مما وقع الاختلاف الى قوله ومنهم من جعل
المبدأ ذات الواحد من حيث هو واحد
هو الحق عنده

ان يتعلق

في ان وجوب الوجود نفس ذاته تعالى

ان تعلق بتلك المهية ولا يجب دونها فيكون معنى واجب الوجود من حيث هو واجب
الوجود يوجد بشيء ليس هو فيكون واجب الوجود من حيث هو واجب الوجود في النظر
الى ذاته من حيث هو واجب الوجود ليس بواجب الوجود لان لم يستقل بنفسه هذا محال
اذا اخذ مطلقا غير مقيد بالوجود الصرف الذي يلحق المهية واذا اخذ لاحقا للمهية
فانه وان كان قد يقارن ذلك الشيء فليس بتلك المهية انه واجب الوجود مطلقا
ولا عارضا لها وجوب الوجود مطلقا الا انها لا يجب في كل وقت هو واجب الوجود مط
يجب في كل وقت وليس هكذا حال الوجود اذا اخذ مطلقا غير مقيد بالوجوب الصرف
اذا اخذ لاحقا المهية فانه لا ضير لو قال قائل ان ذلك الوجود مع المهية من هذه الجهة
او لشيء اخر وذلك لان الوجود يجوز ان يكون معلولا والوجوب المطلق الذي بالذات
لا يكون معلولا فبقي ان يكون واجب الوجود مطلقا متحققا من حيث هو واجب الوجود
بنفسه واجب الوجود من دون تلك المهية فيكون بتلك المهية عارضة لواجب الوجود
المتحقق القوام بنفسه ان كان يمكن هو واجب الوجود المشار اليه بالعقل في ذاته يتحقق
واجب الوجود وان لم يكن تلك المهية مهية الشيء المشار اليه بالعقل انه واجب الوجود
بل هيئة لشيء اخر لاحق لم وقد كانت فرضت مهيته لذلك الشيء هذا خلف فلا مهية لواجب
الوجود غير انه واجب الوجود وهذه هي الانية بل نقول ان الانية والوجود لو صارا عارضين
للمهية فلا يخلو اما ان يلزمها لذاتها او لشيء من خارج ومحال ان يكون لذات المهية فان
التابع لا يتبع الا موجودا فيلزم ان يكون للمهية وجود قبل وجودها وهذا محال ونقول
ان كل ما له مهية غير الانية فهو معلول وذلك لانك علمت ان الانية والوجود لا يقوم من
المهية التي هي خارجة عن الانية مقام الامر المقوم فيكون من اللوازم فلا يخلو اما ان يلزم
المهية لانها تلك المهية واما ان يكون لزومها اياها بسبب شيء ومعنى قولنا اللزوم
اتباع الوجود ولن يتبع موجود الا موجودا فان كانت الانية تتبع المهية وتلزمها

نفي المهية عن الواجب غير الانية

لنفسها

لنفسها فيكون الاثر قد تبع في وجودها وجودا وكل ما يتبع في وجوده وجودا فان
متبوعه موجود بذاتها قبل وجودها اي وجود الهيئة وهف فيقتضي ان يكون الوجود لها
عن علة فكل ذي ماهية معلول وساير الاشياء غير الواجب الوجود فلها ماهيات وتلك الماهيات
هي التي هي بانفسها ممكنة الوجود وانما يعرض لها وجود من خارج فالاول لا ماهية له و
ذوات الماهية تفيض عليها الوجود منه فهو مجرد الوجود بشرط سلب العدم وساير الاو
عنه ثم ساير الاشياء التي لها ماهيات فانها ممكنة توجد به وليس معنى قولي انه مجرد الوجود
بشرط سلب ساير الزوايد عنه انه الوجود المطلق المشترك فيه ان كان موجود هذه صفته
فان ذلك ليس الوجود المجرد بشرط السلب بل الوجود لا بشرط الايجاب اعني في الاول انه الوجود
مع شرط لا زيادة تركيب وهذا الاخر هو الوجود لا بشرط الزيادة فلهذا ما كان الكلي يحمل على
كل شيء وهذا لا يحمل على ما هناك زيادة وكل شيء غيره فهناك زيادة والاول ايضا لا
جنس له وذلك لان الاول لا ماهية له وما لا ماهية له فلا جنس له اذ الجنس مقول في جواب
ما هو والجنس من وجه هو بعض الشيء والاول قد تحقق انه غير مركب وايضا ان معنى
الجنس لا يخلو اما ان يكون واجب الوجود فلا يتوقف الى ان يكون هناك فصل وان لم يكن واجب
الوجود وكان مقوما لما هو واجب الوجود كان واجب الوجود متقوما بما ليس بواجب الوجود
وهذا خلف فالاول لا جنس له ولذلك فان الاول لا فصل له واذ لا جنس له ولا فصل له فلا حد له
ولا برهان عليه لانه لا علة له وكذلك لا لم له وستعلم انه لا لمية لفعله ولقائل ان يقول انكم
ان تحاشيتم ان تطلقوا على الاول اسم الجوهر فلستم تتحاشون ان تطلقوا عليه معناه وذلك لانه موجود
لا في موضوع وهذا معنى الجوهر الذي جعلتموه جنسا فنقول ليس هذا معنى الجوهر الذي
جعلناه جنسا بل معنى ذلك انه الشيء ذو الماهية المتقررة التي وجوده ليس في موضوع كجسم او
نفس والدليل على انه ان لم يعن بالجوهر هذا لم يكن جنسا البتة هو ان المدلول عليه بلفظ الموجود
ليس يقتضي جنسيته والذي يلحق به لا في موضوع على الوجود الا سلبية مباينة وهذا المعنى ليس فيه

اثبات شيء يحصل بعد الوجود ولا هو معنى لشيء بذاته بل هو بالنسبة فقط فالوجود لا
في موضوع انما المعنى الاثباتي فيه الذي يجوز ان يكون لذاته ما هو الوجود وبعده شيء
سلبي ومضاف خارج عن الماهية التي تكون للشيء فهذا المعنى ان اخذ على هذا الوجه
لم يكن جنسا وانت قد علمت هذا في المنطق علما متقنا وقد تعلمت في المنطق ايضا انا اذا
قلنا كل ا مثلا عنينا كل شيء موصوف بانه ا ولو كانت له حقيقة غير الالفية فقولنا
في حد الجوهر انه الموجود لا في موضوع معناه انه الشيء الذي يوقع عليه موجود لا في
موضوع على ان الموجود لا في موضوع محمول عليه وله في نفسه مهية مثل الانسان
والشجر فهكذا يجب ان يتصور الجوهر حتى يكون جنسا والدليل على ان بين الامرين
في الجنس احدهما دون الاخر انك تقول لشخص انسان انه مجهول الوجود انه لا محالة هو
ما وجوده ان لا يكون في موضوع ولا تقول انه لا محالة موجود الان لا في موضوع وكانا قد
بالغنا في تعريف هذا حيث تكلمنا في المنطق **فصل** كانه تاكيد وتكرار لما سلف
من توحيد واجب الوجود وجميع صفاته السلبية على سبيل الانتاج وبالحري ان
نعيد القول في ان حقيقة الاول موجودة للاول دون غيره وذلك لان الواحد بما هو واجب
الوجود ويكون ما هو به هو وهو ذاته ومعناه لما مقصودا عليه لذاته ذلك المعنى او لعلة
مثلا لو كان الشيء الواجب الوجود هو شيئا هو هذا الانسان فلا يخلو اما ان يكون هو هذا
للانسانية ولانه انسان او لا يكون فان كان لانه انسان هو هذا الانسان فالانسانية يقتضي
ان يكون هذا فقط فان وجدت لغيره فما اقتضت الانسانية ان يكون هذا بل انما صار
هذا الامر غير الانسانية وكذلك الحال في حقيقة واجب الوجود فانها ان كانت لاجل انه
هي هذا المعين استحال ان يكون تلك الحقيقة لغيره فيكون تلك الحقيقة ليست الا
هذا وان كان تحقق هذا المعين لهذا المعين لا عن ذاته بل عن غيره وانما هو هو لانه هذا
المعين فيكون وجوده الخاص له مستفادا من غيره فلا يكون واجب الوجود هذا هف

حقيقة واجب الوجود لواجب الوجود الواحد فقط وكيف يكون الماهية المجردة عن المادة لذاتين
والشيئان انما يكونان اثنين اما بسبب المعنى واما بسبب الحامل للمعنى واما بسبب الوضع و
المكان او بسبب الوقت والزمان وبالجملة لعلة من العلل لان كل اثنين لا يختلفان بالمعنى
وانما يختلفان بشيء عارض المعنى مقارن له وكل ما ليس له وجود الا وجود معنى معين
يتعلق بسبب خارج او حال للذات حتى يختلف فيه فاذن لا يكون له مشارك في معناه
فالاول لا ند له وايضا فانا نقول ان وجوب الوجود لا يجوز ان يكون معنى مشتركا فيه لعدة
بوجه من الوجوه لا متفقي الحقائق والانواع ولا مختلفي الحقائق والانواع اما اولا فلذلك
فان وجوب الوجود لا ماهية له يقارنه غير وجوب الوجود فلا يمكن ان يكون لحقيقة وجوب
الوجود اختلاف بعد وجوب الوجود وايضا لا يخلو اما ان يكون ما يختلف به آحاد واجب
الوجود بعد الاتفاق في وجوب الوجود اشياء موجودة لكل واحد من المتفقين فيه
بخلاف صاحبه او غير موجودة لشيء منها او موجودة لبعضها وليس في البعض الآخر الا عدمها
فان كانت غير موجودة وليس هناك شيء يقع به الاختلاف بعد الاتفاق فلا اختلاف فيهما
الحقايق فهي متفقة الحقايق وقد قلنا انها تختلف حقايقها بعدما اشتركت فيه وان كانت
غير موجودة في بعضها وموجودة في بعضها مثلا ان يكون احدهما انفصل عن الآخر بان
له حقيقة وجوب الوجود ومعنى هو الشرط في الانفصال وللآخر حقيقة وجوب الوجود مع
عدم الشرط الذي لذلك وانما فارقه لاجل هذا العدم فقط وليس هناك شيء الا العدم
ينفصل به عن الآخر فيكون من شان وجوب الوجود والحقيقة التي له ان تثبت قائمة مع عدم
شرط يجيء به فان العدم لا معنى له محصلا في الاشياء والا لكان في شيء واحد منها اشياء بلا نهاية
فان فيه اختلاف اشياء بلا نهاية فلا يخلو اما ان يكون وجوب الوجود متحققا في الثاني
من دون الزيادة التي له او لا يكون فان لم يكن فيكون ليس له دونه وجوب الوجود ويكون شرطا
في وجوب الوجود ويكون في الآخر ايضا وان كان فيكون الزيادة فضلا ايضا فليس

من شرط وجوب الوجود وهو مع ذلك مركب فواجب الوجود غير مركب فان كان لكل واحد

منهما ما ينفصل به عن الاخر فهو يقتضي التركيب في كل واحد منهما ثم لا يخلو ايضا اما ان يكون

وجه لا يخلو الشي ان

وجوب الوجود يتم وجوب وجود دون كل واحد من الزيادتين ويكون ذلك شرطا له في

ان يتم فان تم فرضنا وجوب الوجود لا اختلاف فيه في الذات انما الاختلاف بعوارض تلحقه

وقد قام الوجود واجبا مستغنيا في قوامه عن تلك اللواحق وان لم يتم فلا يخلو اما ان لا يتم

دون ذلك في ان يكون له حقيقة وجوب الوجود واما ان يكون وجوب الوجود معنى

متحققا في نفسه ليس ذلك ولا احدهما داخلا في هويته من حيث هو واجب الوجود

ولكنه لا بد من ان يصير حاصل الوجود باحدهما مثل ان الهيولى وان كانت لها جوهرية منها

في حد هيوليتها فان وجودها بالفعل اما بهذه الصورة او بالاخرى وايضا اللون

فانه وان كان فصل السواد لا يقومه من حيث هو لون ولا فصل البياض فان كان كل

واحد منهما كالعلة له في ان يوجد بالفعل ويحصل وليس احدهما علة له بعينه

بل ايهما اتفق لكن ذلك في حال دون حال وذلك في حال فان كان الامر على مقتضى

الوجه الاول وكل واحد منهما داخل في تقويم وجوب الوجود وشرط فيه فكان وجوب

الوجود يجب ان يكون معه وان كان على مقتضى المعنى الثاني فوجوب الوجود من بعد

فلا ينفك كل احد من الوجهين ... كل واحد من الفصلين لكونهما فصلين مقومين ... فلا يتميز شي منهما بشي

ما يتقرر له معنى انه واجب الوجود يحتاج الى شي اخر يوجد له فهذا محال واما في اللون وفي

الهيولى فليس الامر هناك على هذه الصورة فان الهيولى في ذاته هيولى واللون في انه لون

شي وفي انه موجود شي فطبيعة اللون هناك هو الواجب الوجود هيهنا ونظير فصلي السواد

واحد

والبياض هناك هو ما يختص به كل واحد من المفروضين هيهنا فكما كل واحد من فصلي

السواد والبياض لا مدخل لهما في تقرير اللونية للون كذلك يجب ان يكون خاصة كل

واحد من هذين المفروضين لا مدخل لهما في تقرير وجوب الوجود واما هناك فكان

لا بد للفصلين في ان صار اللون موجودا اي صار اللون شيئا هو غير اللون وذلك

علائم

على انه لون وههنا ليس يمكن ذلك لان وجوب الوجود يكون متقرر الوجود بل هو متقرر

الوجود بل الوجود شرط في تقرير ماهيته واجب الوجود او هو نفسه نفسه لم يعدم ان

امتناع بطلانه واما في اللون فالوجود لاحق يلحق ماهيته التي اللون يوجد لها المهية

هي بنفسها لون عينا موجودة بالفعل فلو كانت الخاصة ليست علة في تقرير ماهية

وجوب الوجود بل فانه يحصل له الوجود وكان الوجود امرا خارجا عن تلك المهية حتى

عن ماهية اللون كان الامر مستمرا على قياس سائر الاشياء العامة المنفصلة بفصول

وبالجملة المنقسمة في معان مختلفة لكن الوجوب يجب ان يكون حاصلا حتى يكون

فيكون الخاصة كانها يحتاج اليها في امر هو الذي استغنى غيره عنه بل الوجود

ليس له الوجود كشيء ان يحتاج اليه كالكونية وجوبا وبالجملة كيف يكون شيء خارج

عن وجوب الوجود شرطا في وجوب الوجود مع ذلك فان حقيقة وجوب الوجود كيف

يتعلق بموجب لها فيكون وجوب الوجود في نفسه امكان الوجود ونقرره من راس فنقول

بالجملة الفصول وما يجري مجراها لا تحقق بها حقيقة المعنى الجنسي من حيث هو معناه بل

ربما كانت علة لتقويم الحقيقة موجودة فان الناطق ليس شرطا يتعلق به الحيوان في ان له معنى

الحيوان وحقيقته بل في ان يكون موجودا معينا واذا كان معنى العام هو نفس واجب الوجود

وكان الفصل يحتاج اليه في ان يكون واجب الوجود موجودا فقد دخل ما هو كالفصل في ماهية

ما هو كالجنس والحال فيما يقع بالجنس او غير بالفصل في جميع هذا الامر ظاهر فبين ان وجوب

الوجود ليس مشتركا فيه فالاول لا شريك له واذ هو بري عن كل مادة وعلائقها وعن الفساد

وكلاهما شرط ما يقع تحت التضاد فالاول لا ضد له فقد وضح ان الاول لا جنس له ولا ماهية

له ولا كيف له ولا كمية له ولا اين له ولا متى له ولا شريك له ولا ضد له تعالى وجل وانه لا حد

ولا برهان عليه بل هو البرهان على كل شيء بل انما عليه الدلائل الواضحة وانه اذا حققته فانما

يوصف بعد الانية بسلب المشابهات عنه وبايجاب الاضافات كلها اليه فان كل شيء منه وليس

فصل

هو شيء كالهيئة وهو شيء لكل شيء وليس هو شيئا من الاشياء بعده

في انه تام بل فوق التمام وخير ومفيد كل شيء بعده وانه حق وانه عقل محض ويعقل كل شيء

وكيفية ذلك وكيف يعلم ذاته وانه كيف يعلم الكليات وكيف يعلم الجزئيات وعلى اي وجه

لا يجوز ان يقال يدركها فواجب الوجود تام الوجود لانه ليس شيء من وجوده وكمالات

وجوده قاصرا عنه ولا شيء من جنس وجوده خارجا عن وجوده لغيره كما يخرج في غيره

مثل الانسان فان اشياء كثيرة من كمالات وجوده قاصرة عنه وايضا فان انسانيته توجد لغيره

بل واجب الوجود فوق التمام فانه ليس انما له الوجود الذي له فقط بل كل وجود ايضا فهو

فاضل عن وجوده وله وفائض عنه وواجب الوجود بذاته خير محض والخير بالجملة هو ما يتشوقه

كل شيء وما يتشوقه كل شيء هو الوجود او كمال الوجود من باب الوجود والعدم من حيث هو

عدم لا يتشوق بل من حيث يتبعه وجود او كمال للوجود فيكون المتشوق بالحقيقة الوجود فالوجود

خير محض وكمال محض فالخير بالجملة هو ما يتشوقه كل شيء في حده ويتم به وجوده والشر لا ذات له بل

هو اما عدم جوهر او عدم صلاح لحال الجوهر فالوجود خيرية وكمال الوجود خيرية الوجود

والوجود الذي لا يقارنه عدم لا عدم جوهر ولا عدم شيء للجوهر بل هو دائما بالفعل فهو خير

محض والممكن الوجود بذاته ليس خيرا محضا لان ذاته بذاته لا يجب له الوجود بذاته فذاته تحتمل

العدم وما احتمل العدم بوجه ما فليس من جميع جهاته بريئا من الشر والنقص فاذن ليس

الخير المحض الا الواجب الوجود بذاته وقد يقال ايضا خير لما كان مفيدا لكمالات الاشياء

وخيراتها وقد بان ان الواجب الوجود يجب ان يكون لذاته مفيدا لكل وجود ولكل

كمال وجود فهو من هذه الجهة خير ايضا لا يدخله نقص ولا شر وكل واجب الوجود فهو حق

لان حقيقة كل شيء خصوصية وجوده الذي يثبت له فلا احق اذن من واجب الوجود

وقد يقال حق ايضا لما يكون الاعتقاد بوجوده صادقا فلا احق بهذه الحقيقة مما يكون الاعتقاد

بوجوده صادقا ومع صدقه دائما ومع دوامه لذاته لا لغيره وسائر الاشياء فانما هيا

في ان ممكن الوجود ليس خيرا محضا

في تفسير كل شيء هالك الا وجهه

كما علمت لا يستحق الوجود بل هي في نفسها وقطع اضافتها الى الواجب الوجود تستحق العدم

ولذلك كلها في نفسها باطلة وبه حقة وبالقياس الى الوجه الذي يليه حاصلة فلذلك

كل شيء هالك الا وجهه فهو احق ان يكون حقا والواجب الوجود عقل محض لانه ذات مفارقة

للمادة من كل وجه وقد عرفت ان السبب في ان لا يعقل الشيء هو المادة وعلائقها لا وجوده

العقلي وهو الوجود

اما الوجود الصوري فهو الوجود الذي اذا تقرر في شيء صار للشيء به عقل والذي يحتمل

اي معنى الوجود العقلي انه اذا وجد ذلك الوجود لشيء صار للشيء به عقل

نيله هو عقل بالقوة والذي ناله بالفعل بعد القوة هو عقل بالفعل على سبيل الاستكمال

والذي هو له ذاته هو عقل بذاته وكذلك هو معقول محض لان المانع للشيء ان يكون معقو

لا هو ان يكون في المادة وعلائقها وهو المانع عن ان يكون عقلا وقد تبين لك هذا فالبريء

اي الكون في مادة وعلائقها هو الذي يمنع الشيء عن ان يكون عقلا

عن المادة والعلائق المتحقق بالوجود المفارق هو معقول لذاته ولانه عقل بذاته وهو ايضا

معقول بذاته فهو معقول ذاته فذاته عقل وعاقل ومعقول لا ان هناك اشياء متكثرة

وذلك لانه بما هو هوية مجردة عقل وبما يعتبر له ان هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته

وبما يعتبر له ان ذاته له هوية مجردة هو عاقل ذاته فان المعقول هو الذي ماهيته المجردة لشيء والعاقل هو

الذي له ماهية مجردة لشيء وليس من شرط هذا الشيء ان يكون هو او اخر بل شيء مطلقا و

الشيء اعم من هو او غيره فالاول ~~باعتبار ان له ماهية مجردة عن كل شيء مجردة لشيء فقط ثبت لن~~

~~الشرية مجردة عن كل ... عن كل شيء في ذاته وفي صفاته الثبوتية والسلبية عنه~~

~~وبهذا هو ملتقى مجال الفكر والعقل في معرفته~~ الى تعالى باعتبار ان له ماهية مجردة لشيء

هو عاقل وباعتبار ان ماهيته المجردة لشيء هو معقول وهذا الشيء هو ذاته فهو عاقل

بان له الماهية المجردة التي لشيء هو ذاته ومعقول بان ماهيته المجردة هي لشيء هو ذاته وكل من

تفكر قليلا علم ان العاقل يقتضي شيئا معقولا وهذا الاقتضاء لا يتضمن ان ذلك

الشيء اخر او هو بل المتحرك اذا اقتضى شيئا محركا لم يكن نفس هذا الاقتضاء يوجب ان يكون

شيئا اخر او هو بل نوع اخر من البحث يوجب ذلك ويبين انه من المحال ان يكون ما يتحرك هو

ما يحرك ولذلك لم يمتنع ان يتصور فريق منهم على ان في الاشياء شيئا محركا لذاته الى وقت
ان قام البرهان على امتناعه ولم يكن نفس تصور المحرك والمتحرك يوجب ذلك اذ كان المتحرك
يوجب ان يكون لشيء محرك مطلقا بلا اشتراط انه آخر او هو والمحرك يوجب ان يكون لشيء متحرك
عنه بلا اشتراط انه آخر او هو وكذلك المضافات تعريف نسبتها الا لا تفضل النسبة و
الاضافة المفروضة في الذهن فانا نعلم ان لنا قوة نعقل بها الاشياء فاما ان يكون
القوة التي نعقل بها هذه القوة هي هذه القوة نفسها فيكون نفسها تعقل ذاتها
او يعقل ذلك قوة اخرى فيكون لنا قوتان نعقل الاشياء بها وقوة نعقل بها هذه
القوة ثم يتسلسل الكلام الى غير النهاية فيكون فينا قوى تعقل الاشياء بلا نهاية
بالفعل فقد بان ان نفس كون الشيء معقولا لا يوجب ان يكون معقول شيء ذلك الشيء
آخر وبهذا تبين انه ليس يقتضي العاقل ان يكون عاقل شيء آخر بل كل ما يوجد له المهية
المجردة فهو عاقل وكل مهية مجردة يوجد له او لغيره فهو معقول اذ كانت هذه المهية
لذاتها عاقلة ولذاتها ايضا معقولة لكل مهية مجردة يفارقها او لا يفارقها فقد
فهمت ان نفس كونه معقولا او عاقلا لا يوجب ان يكون اثنين في الذات ولا اثنين في
الاعتبار ايضا فانه ليس يحصل الامرين الا اعتبار ان مهية مجردة لذاتها وانه مهية
مجردة ذاتها لها وههنا تقديم وتاخير في ترتيب المعاني والغرض المحصل شيء واحد
بلا قسمة فقد بان ان كونه عاقلا او معقولا لا يوجب فيه كثرة البتة وليس يجوز ان
يكون واجب الوجود يعقل الاشياء من الاشياء والا لذاته متقومة بما يعقل فيكون
تقومها بالاشياء واما عارضة لها ان تعقل فلا يكون واجب الوجود من كل جهة وهذا
مح ويكون لولا امور من خارج لم يكن هو بحال ويكون له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره
فيكون لغيره فيه تاثير والاصول السالفة تبطل هذا وما اشبهه ولانه مبدأ كل وجود
فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له وهو مبدأ للموجودات التامة بأعيانها والموجودات

الكائنة الفاسدة بانواعها اولا وبتوسط ذلك باشخاصها ومن وجه آخر لا يجوز ان يكون
عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلا زمانيا متشخصا بل على نحو
آخر نبينه فانه لا يجوز ان يكون تارة يعقل عقلا زمانيا منها انها موجودة غير معدومة
وتارة يعقل عقلا زمانيا منها انها معدومة غير موجودة فيكون لكل واحد من الامرين
صورة عقلية على حدة ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية فيكون واجب الوجود
متغير الذات ثم الفاسدات ان عقلت بالماهية المجردة وبما يتبعها مما لا يتشخص لم يعقل
بما هي فاسدة وان ادركت بما هي مقارنة لمادة وعوارض مادة ووقت وتركيب و
تشخص لم تكن معقولة بل محسوسة او متخيلة ونحن قد بينا في كتب اخرى ان كل صورة
محسوسة وكل صورة خيالية فانما تدرك من حيث هي محسوسة او متخيلة بآلة متجزئة
وكما ان اثبات كثير من الافاعيل للواجب الوجود نقص له كذلك اثبات كثير من التعقلات
بل واجب الوجود انما يعقل كل شيء على نحو كلي ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي فلا
يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض وهذا من العجائب التي يحوج تصورها الى
لطف قريحة واما كيفية ذلك فلانه اذا عقل ذاته وعقل انه مبدأ كل موجود عقل اوائل الموجودات
عنه وما يتولد عنها ولا شيء من الاشياء يوجد الا وقد صار من
جهة ما يكون واجبا بسببه وقد بينا هذا فتكون هذه الاسباب بتصادمها تتأدى
الى ان توجد عنها الامور الجزئية والاول يعلم الاسباب ومطابقاتها فيعلم ضرورة
ما يتأدى اليها وما بينها من الازمنة وما لها من العودات لانه ليس يمكن ان يعلم تلك ولا
يعلم هذه فيكون مدركا للامور الجزئية من حيث هي كلية اعني من حيث لها صفات
وان تخصصت بها شخصا فبالاضافة الى زمان متشخص او حال متشخصة لو اخذت
تلك الحال بصفاتها كانت ايضا بمنزلتها لكنها تستند الى مبادئ كل واحد منها نوعه
في شخصه فيستند الى امور شخصية وقد قلنا ان مثل هذا الاسناد قد يجعل للشخصيات

ربما وصفا مقصورا عليهما فان كان ذلك الشخص مما هو عند العقل شخص ايضا كان
للعقل الى ذلك المرسوم سبيل وذلك هو الشخص الذى هو واحد فى نوعه لا نظير له ككرة
الشمس مثلا او كالمشترى واما اذا كان النوع منتشرا فى الاشخاص لم يكن للعقل الى رسم
ذلك الشخص سبيل الا ان يشار اليه اشارة ابتداء على ما عرفته ونعود فنقول كما انك تعلم
اذا علمت حركات السماويات كلها تعلم كل كسوف وكل اتصال وكل انفصال جزئى يكون
يكون بعينه لكن على نحو كلى لانك تقول فى كسوف ما انه كسوف يكون بعد زمان حركة
يكون لكذا من كذا شماليا نصفيا ينفصل منه القمر الى مقابلة كذا ويكون بينه وبين
كسوف مثله سابق له او متاخر عنه مدة كذا وكذلك بين حال الكسوفين الاخرين حتى
من عوارض تلك الكسوفات الا علمته ولكنك علمته كليا لان هذا المعنى قد يجوز ان يحمل
على كسوفات كثيرة كل واحد منها يكون حاله تلك الحال لكنك تعلم بحجة ما ان ذلك الكسوف
لا يكون الا واحدا بعينه وهذا لا يدفع الكلية ان تذكرت ما قلناه قبل ولكنك مع هذا كله
ربما لم يجز ان تحكم فى هذا الان بوجود هذا الكسوف او لا وجوده الا ان تعرف جزويات الحركات
بالمشاهدة الحسية وتعلم ما بين هذا المشاهد وبين ذلك الكسوف من المدة وليس هذا
نفس معرفتك بان فى الحركات حركة جزوية صفتها صفة ما شاهدت وبينها وبين
الكسوف الفلانى الجزوى كذا فان ذلك قد يجوز ان تعلمه على هذا النوع من العلم ولا
تعلمه وقت ما تشك فيها هل هى موجودة بل يجب ان يكون قد حصل لك بالمشاهدة
شئ مشار اليه حتى تعلم حال ذلك الكسوف فان منع مانع ان يسمى هذا معرفة الجزئى من
جهة كلية فلا مناقشة معه فان غرضنا الان فى غير ذلك وهو فى تعريفنا ان الامور
الجزئية كيف تعلم وتدرك علما وادراكا لا يتغير معهما العالم وكيف تعلم وتدرك علما
وادراكا يتغير معهما العالم فانك اذا علمت امر الكسوفات كما توجد انت ولو
كنت موجودا دائما كان لك علم لا بالكسوف المطلق بل بكل كسوف كائن ثم كان وجود ذلك

الكسوف وعلمه لا يتغير منك ابدا فان علمك في الحالين يكون واحدا وهو ان يكون كسوفا له وجود بصفة كذا بعد كسوف كذا او بعد وجود الشمس في الحمل كذا في مدة كذا ويكون بعده كذا وبعده كذا ويكون هذا العقد منك صادقا قبل ذلك الكسوف ومعه وبعده فاما ان دخلت الزمان في ذلك فعلمت في آن مفروض ان هذا الكسوف ليس بموجود ثم علمت في آن آخر انه موجود لم يبق علمك ذلك عند وجوده بل كان يحدث علم آخر ويكون فيك التغير الذي اشرنا اليه ولم يصح ان تكون في وقت الانجلاء على ما كنت قبل الانجلاء هذا وانت زماني وآني والاول الذي لا يدخل في زمان وحكمه فهو بعيد ان يحكم حكما في هذا الزمان وذلك الزمان من حيث هو فيه ومن حيث هو حكم منه جديد او معرفة جديدة واعلم انك كنت تتوصل الى ادراك الكسوفات الجزئية لاحاطتك بجميع اسبابها واحاطتك بكل ما في السماء فاذا وقعت الاحاطة بجميع الاسباب ووجودها انتقل منها الى المسببات ونحن سنبين هذا لمزيد قبل زيادة كشف فيعلم كيف لا يعلم الغيب الا هو ويعلم من هنالك ان الاول في ذاته كيف يعلم مبدأ كل شيء وانه لانه مبدأ كل شيء يعلم الاشياء من حالها اذ هو مبدأ شيء اشياء حالها وحركاتها كذا وما ينتج عنها كذا الى التفصيل الذي لا تفصيل بعده ثم على الترتيب الذي يلزم ذلك التفصيل لزوم التعدية والتأدية فيكون هذه الاشياء مفاتيح الغيب التي لا يعلمها احد الا هو والله اعلم بالغيب وهو عالم الغيب والشهادة وهو العزيز الحكيم

## فصل

في ذكر المعقولات التي في ايضاح ان صفاته الايجابية والسلبية لا توجب في ذاته كثرة وان للبهاء الاعظم والمجد الغير المتناهي وفي تفصيل حال اللذة العقلية ثم يجب ان نعلم انه اذا قيل عقل للاول تعالى قيل على المعنى البسيط الذي عرفته في كتاب النفس وانه ليس فيه اختلاف صور مترتبة متخالفة كما يكون في النفس على المعنى الذي مضى في كتاب النفس فهو لذلك يعقل الاشياء دفعة واحدة من غير ان يتكثر بها في جوهره او تتصور في حقيقة ذاته بصورها بل تفيض عنه صورها معقولة وهو اولى بان يكون عقلا من تلك الصورة الفائضة عن عقليته ولانه يعقل ذاته وانه مبدأ كل

شيء فيعقل من ذاته كل شيء واعلم ان المعنى المعقول قد يؤخذ من الشيء الموجود كما عرض ان اخذنا نحن عن الفلك بالرصد والحس صورته المعقولة وقد يكون الصورة المعقولة غير مأخوذة عن الوجود بل بالعكس كما انا نعقل صورة بنائية نخترعها ثم تكون تلك الصورة المعقولة محركة لاعضائنا الى ان نوجدها فلا تكون وجدت فعقلناها ولكن عقلناها فوجدت ونسبة الكل الى العقل الاول الواجب الوجود هو هذا فانه يعقل ذاته وما يوجبه ذاته ويعلم من ذاته كيفية كون الخير في الكل فيتبع الصورة المعقولة صورة الوجود على النظام المعقول عنده لا على انها تابعة اتباع الضوء للمضيء والاسخان للحار بل هو عالم بكيفية نظام الخير في الوجود وانه عنه وعالم بان هذه العالمية يفيض عنها الوجود على الترتيب الذي يعقله خيرا ونظاما وعاشق ذاته التي هي مبدأ كل نظام خير من حيث هي كذلك فيصير نظام الخير معشوقا له بالعرض لكنه لا يتحرك الى ذلك عن شوق فانه لا ينفعل منه البتة ولا يشتاق شيئا ولا يطلبه فهذه ارادته الخالية عن نقص يجلبه شوق وانزعاج قصد الى غرض ولا تظنن انه لو كانت للمعقولات عنده صور وكثرة كانت كثرة الصور التي يعقلها اجزاء لذاته وكيف هي تكون بعد ذاته لان عقله لذاته ذاته ومنه يعقل ما بعده فعقله لذاته علة عقله ما بعد ذاته فعقله ما بعد ذاته معلول عقله لذاته على ان المعقولات والصور التي له بعد ذاته انما هي معقولة على نحو المعقولات العقلية لا النفسانية وانما له اليها اضافة المبدأ الذي يكون عنه لا فيه بل اضافات على ترتيب بعضها قبل بعض وان كانت معا لا تتقدم ولا تتأخر في الزمان فلا يكون هناك انتقال في المعقولات ولا تظن ان الاضافة العقلية اليها اضافة له اليها كيف وجدت والا لكان كل مبدأ صورة في مادة من شأن تلك الصورة ان تعقل بتدبير ما من تجريد وغيره يكون هو عقلا بالفعل بل هذه الاضافة اليها وهي بحال معقولة ولو كانت من حيث وجودها في الاعيان لكان انما يعقل ما يوجد في كل وقت ولا يعقل المعدوم منها ...

في الاعيان الى ان يوجد فيكون لا يعقل من نفسه انه مبدأ لذلك الشيء على الترتيب الا عند ما
يصير مبدأ فلا يعقل ذاته لان ذاته من شأنها ان يفيض عنها كل وجود ولو ادركها من حيث شأنها
انها كذا لاوجب ذلك الامر وان لم يوجد فيكون العالم الربوبي محيطا بالوجود الحاصل
والممكن ويكون لذاته اضافة اليها من حيث هي معقولة لا من حيث لها وجود في الاعيان
فبقي لك النظر في حال وجودها معقولة انها يكون موجودة في ذات الاول كاللوازم التي
تلحقه او يكون لها وجود مفارق لذاته وذات غيره كصور مفارقة على ترتيب موضوعة
في صقع الربوبية او من حيث هي موجودة في عقل او نفس اذا عقل الاول هذه الصور
ارتسمت في ايهما كان فيكون ذلك النفس كالموضوعة لتلك الصور المعقولة وتكون معقولة
له على انها فيه ومعقولة من الاول على انها عنه ويعقل الاول من ذاته انه مبدأ لها فيكون
من جملة تلك المعقولات ما المعقول منه ان الاول مبدأ له بلا واسطة بل يفيض وجوده عنه
اولا وما المعقول منه انه مبدأ له بتوسط فهو يفيض عنه ثانيا وكذلك يكون الحال في
وجود تلك المعقولات وان كان ارتسامها في شيء واحد لكن بعضها قبل وبعضها بعد
على الترتيب السببي والمسببي واذا كانت تلك الاشياء المرتسمة في ذلك الشيء من
المعلولات الاول فيدخل في جملة ما الاول يعقل ذاته مبدأ لها فيكون صدورها
عنه ليس على ما قلنا من انه اذ عقل خيرا وجد لانها نفس عقله الخير اليتم الامر لانه يحتاج
ان يعقل انها عقلت وكذلك الى ما لا نهاية وذلك محال فهي نفس عقله الخير فاذا قلنا عقلها
وجدت ولم يكن معها عقل آخر ولم يكن وجودها الا انها تعقل اتفاقا فيكون كانا قلنا
لانه عقلها عقلها او لانها وجدت عنه وجدت عنه وان جعلت هذه المعقولات اجزاء
ذاته عرض تكثر وان جعلتها لواحق ذاته عرض لذاته ان لا يكون من جهتها واجب الوجود
لملاصقة ممكن الوجود وان جعلتها امورا مفارقة لكل ذات عرض الصور الافلاطونية
وان جعلتها موجودة في عقل ما عرض ايضا ما ذكرنا قبل هذا من المحال فينبغي ان تجتهد

جهدك في التخلص عن هذه الشبهة وتحفظ ان لا تكثر ذاته ولا تبالي بان يكون ذاته ماخوذة
مع اضافة ما ممكنة الوجود فانها من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود بل من
حيث ذاتها ويعلم ان العالم الربوبي عظيم جدا وتعلم انه فرق بين ان يفيض عن الشيء صورة
من شانها ان تعقل وان يفيض عن الشيء صورة معقولة من حيث هي معقولة بلا زيادة وهو
يعقل ذاته الاشرف الاعلى التي هي مبدأ لفيضان وجود كل معقول من حيث هو معقول
معلول كما هو مبدأ لفيضان كل موجود من حيث هو موجود معلول ثم تجتهد في تامل
الاصول المعطاة والمستقبلة ليتضح لك ما ينبغي لك ان تتضح فالاول يعقل ذاته ونظام
الخير الموجود في الكل انه كيف يكون فذلك النظام فذلك النظام لانه يعقله هو مستفيض
كائن موجود وكل معلوم الكون وجهة الكون عن مبدئه عند مبدئه وهو خير غير مناف و
هو تابع لخيرية ذات المبدأ وكمالها المعشوقين لذاتيهما فذلك الشيء مراد لكن ليس
مراد الاول هو على نحو مرادنا حتى يكون له فيما يكون عنه غرض فكانك قد علمت استحالة
هذا وستعلم بل هو لذاته مريد هذا النحو من الارادة العقلية المحضة وحيوته هذه ايضا
بعينها فان الحيوة التي عندنا تكمل بادراك وفعل هو التحريك ينبعثان عن قوتين مختلفتين
وقد صح ان نفس مدركه وهو ما يعقله عن الكل هو سبب الكل وهو بعينه مبدأ فعله
وذلك ايجاد للكل فمعنى واحد منه هو ادراك وسبيل الى الايجاد فالحيوة منه ليس مما يفتقر
الى قوتين حتى يتم بقوتين ولا الحيوة منه غير العلم وكل ذلك له بذاته وايضا فان الصور
المعقولة التي تحدث فينا فتصير سببا للصورة الموجودة الصناعية لو كان نفس
وجودها كافيا لان تكون منها الصور الصناعية بان يكون صورا هي بالفعل مبادي لما هي
صورة لكان المعقول عندنا هو بعينه القدرة ولكن ليس كذلك بل وجودها لا يكفي
في ذلك لكن يحتاج الى ارادة متجددة منبعثة من قوة شوقية تتحرك منهما معا القوة
المحركة فيحرك العصب والاعضاء الادوية ثم يحرك الالات الخارجية ثم يحرك المادة

[illegible]

[illegible]

مخصوصيات لا تخاص من المادية الا بتحليله ارتفاعها في ذاته المتحققة من كل جهة مطلقا سواء كان ذلك بذاته او بسبب ما يلحق من الخارج بالواقع بحكم الذهن واضح من معقولية الحكماء قد ذهب الى ذلك الجمهور وقالوا الاستفادة وفائدته لما تحصل تارة اخرى ان صور
الكائنات من العوارض التحليلية ولا يتحقق فيه فان الكثرة فيها لا توجب كثرة في المعروض لعدم حصولها وتميزها كذلك بكثرة في نفس الامر بدون تحليل عقلي فالعقل بضرب من التحليل يسلم المبدأ ما لي عارض ومعروض ثم يحلل عارضه الى صور الكائنات
وتسلسلها كما يحلل الجسم الى جوهر وعرض ثم تركب العرض الى سطح وخط ونقطة فتثبت صور الكائنات الى المبدأ ما لوجب الذات نسبته لوازم تعقيبه البسيط فعلم ثم بذاته يستلزم علمه بتلك العوارض التحليلية التي هي من لوازم ذاته ولان تلك اللوازم عوارض
تحليلية قبل علية ثم لا يشتمل منطويه علمه بذاته بهذا ولا يخفى انه يرد عليه مع ما وجدنا المبادئ انه لا يمنع تحصل العوارض التحليلية وعلى تقدير تسليمه يرد عليه انه ان اراد ان ذلك يستلزم علمه بجملة تلك العوارض على سبيل الاجمال فهو مسلم لكن لا يفيد في اثباته فان اراد انه
يستلزم العلم بخصوصية كل من تلك العوارض التحليلية فيرد عليه انه قد اعترف بان تلك العوارض غير متكثرة ولا متميزة عن الذات ولا مخصصة عن بعض في الواقع الا بعد التحليل فكيف يستلزم علمه بذاته علمه بخصوصية كل واحد من تلك العوارض قبل التحليل وذلك
حينئذ يستلزم كون امر واحد بسيط من كل جهة علما بخصوصيات حقائق امور كثيرة غير موجودة ولا متميزة بالفعل بحسب نفس الامر وهو مستلزم لتعقل المعدومات الصرفة ولو جاز ذلك لجاز كون ذاته علما بخصوصيات سائر الموجودات من دون التوسل الى ذلك الا بنا
ءل الحق انه بذاته كذلك معه وتستبشر من طلعت السنان انه نفي علمه تعالى عنه بهذا المعنى او ذلك المعنى يرجع اليه كونه بذاته علما بجميع الاشياء فهو حق ومن هنا ظهر سر ما وقع عن الائمة الاطهار صلوات الله وسلامه عليهم ان عينية الصفات راجعة الى نفيها
ولكنه فيه تعم من الامور النسبية على قياس علمنا فانما قيل من ان العلم نسبة او ذات نسبة فاذا لم يكن زائدة الى ذاته تعم يرجع ذلك الى نفيه مطلقا لان تحقق الامور النسبية تحقق اطرافها ومن تحصيل قياس الغائب على الشاهد وقد يمثل الاعلى بهم ان كان

فذلك لم يكن نفس وجود هذه الصورة المعقولة قدرة ولا ارادة بل عسى القدرة فينا عند
المبدأ المحرك وهذه الصورة محركة لمبدأ القدرة فيكون محركا لمحرك فواجب الوجود
ليست ارادته مغايرة الذات لعلمه ولا مغايرة المفهوم لعلمه فقد بينا ان العلم الذي له
بعينه هو الارادة التي له وكذلك قد تبين ان القدرة التي له هي كون ذاته عاقلة للكل عقلا
هو مبدأ للكل لا مأخوذا عن الكل ومبدأ بذاته لا يتوقف على وجود شيء وهذه الارادة
على الصورة التي حققناها التي لا يتعلق بغرض في فيض الوجود لا يكون غير نفس الفيض
وهو الجود فقد كنا حققنا لك ان تكون الصفة الاولى لواجب الوجود انه ان موجود ثم الصفات
الاخرى بعضها يكون المعنى فيها هذا الوجود مع اضافة وبعضها هذا الوجود مع سلب وليس
ولا واحد منها موجبا في ذاته كثرة البتة ولا مغايرة فالتي تخالط السلب انه لو قال قائل للاول ولم
يحاش انه جوهر لم يعن الا هذا الوجود وهو مسلوب عنه الكون في الموضوع واذا قال له الواحد
لم يعن الا هذا الوجود نفسه مسلوبا عنه القسمة بالكم او القول او مسلوبا عنه الشريك
واذا قال عقل وعاقل ومعقول لم يعن بالحقيقة الا ان هذا المجرد في نفسه مسلوب عنه جواز
مخالطة المادة وعلائقها مع اعتبار اضافة ما واذا قال له اول لم يعن الا اضافة هذا الوجود
الى الكل فاذا قال له قادر لم يعن به الا انه واجب الوجود مضافا الى ان وجود غيره انما يصح عنه
على النحو الذي ذكر واذا قال له حي لم يعن الا هذا الوجود مضافا الى ان وجود العقلي مأخوذا عن
الاضافة الى الكل المعقول ايضا بالقصد الثاني اذ الحي هو المدرك الفعال واذا قال له مريد لم يعن
الا كون واجب الوجود مع عقليته اي سلب المادة عنه مبدأ لنظام الخير كله وهو يعقل ذلك فيكون هذا
مؤلفا من اضافة وسلب واذا قال له جواد عناه من حيث هذه الاضافة مع السلب بزيادة
سلب آخر وهو انه لا ينحو غرضا لذاته واذا قال له خير لم يعن الا كون هذا الوجود مبرءا عن مخالطة
ما بالقوة والنقص وهذا سلب وكونه مبدأ لكل كمال ونظام وهذه اضافة فاذا عقلت

الصفات الاول الحق على هذه الجهة لم يوجد فيها شيء يوجب للذات اجزاء او كثرة بوجه من الوجوه
ولا يمكن ان يكون جمال او بهاء فوق ان يكون الماهية عقلية محضة وخيرية محضة بريئة عن كل واحد
من انحاء النقص واحدة من كل جهة فالواجب الوجود له الجمال والبهاء المحض وهو مبدأ جمال كل
كل شيء وجمال كل شيء وبهاؤه هو ان يكون على ما يجب له فكيف جمال ما يكون على ما يجب في الوجوب
الواجب وكل جمال وملايمة وخير مدرك فهو محبوب ومعشوق ومبدأ ذلك كله ادراكه اما
الحسي واما الخيالي واما الوهمي واما الظني واما العقلي وكلما كان الادراك اشد اكتناها واشد
تحقيقا والمدرك اكمل واشرف ذاتا فاحباب القوة المدركة اياه والتذاذها به اكثر فالواجب
الوجود الذي هو في غاية الكمال والجمال والبهاء الذي يعقل ذاته بتلك الغاية والبهاء والجمال
وبتمام التعقل وبتعقل العاقل والمعقول على انهما واحد بالحقيقة يكون ذاته اعظم عاشق

## فصل في ان الواجب تع اعظم عاشق واعظم معشوق

ومعشوق واعظم لاذ وملتذ فان اللذة ليست الا ادراك الملايم من جهة ما هو ملايم
فالحسية احساس الملايم والعقلية تعقل الملايم وكذلك فالاول افضل مدرك بافضل ادراك
لافضل مدرك فهو افضل لاذ وملتذ ويكون ذلك امرا لا يقاس اليه شيء وليس عندنا
لهذه المعاني اسام غير هذه الاسامي فمن استبشعها استعمل غيرها ويجب ان يعلم ان ادراك
العقل للمعقول اقوى من ادراك الحس للمحسوس لانه اعني العقل يعقل ويدرك الامر الباقي
الكلي ويتحد به ويصير هو هو على وجه ما ويدركه بكنهه لا بظاهره وليس كذلك الحس للمحسوس
فاللذة التي يجب لنا بان نعقل ملايما هي فوق اللذة التي يكون لنا بان نحس ملايما ولا
نسبة بينهما لكنه قد يعرض ان يكون القوة الدراكة لا تستلذ بما يجب ان يستلذ به لعوارض
كما ان المريض لا يستلذ بالحلو ويكرهه لعارض فكذلك يجب ان يعلم من حالنا ما دمنا في البدن
فانا اذا حصل لقوتنا العقلية كمالها بالفعل لا نجد من اللذة ما يجب للشيء في نفسه لعائق
البدن ولو انفردنا عن البدن لكنا بمطالعتنا ذاتنا وقد صارت عالما عقليا مطابقا
للموجودات الحقيقية والجمالات الحقيقية واللذات الحقيقية متصلة بها اتصال معقول

بمعقول يجد من اللذة والبهاء ما لا نهاية له وسنوضح هذه المعاني كلها بعد واعلم ان لذة كل قوة حصول كمالها فللحس المحسوسات الملائمة وللغضب الانتقام وللرجاء الظفر ولكل شيء ما يخصه وللنفس الناطقة مصيرها عالما عقليا بالفعل فالواجب الوجود معقول عقل او لم يعقل ومعشوق عشق او لم يعشق

## المقالة التاسعة في صدور الاشياء عن التدبير الاول والمعاد اليه

## فصل في صفة فاعلية المبدأ الاول

فقد ظهر لنا ان للكل مبدأ واجب الوجود غير داخل في جنس او واقع تحت حد او برهان بريء عن الكم والكيف والماهية والاين والمتى والحركة لا ند له ولا شريك له ولا ضد له وانه واحد من جميع الوجوه لانه غير منقسم لا في الاجزاء بالفعل ولا في الاجزاء بالفرض والوهم كالمتصل ولا في العقل بان يكون ذاته مركبة من معان عقلية متغايرة تتحد منها جملة وانه واحد من حيث هو غير مشارك البتة في وجوده الذي له فهو بهذه الوحدة فرد وهو واحد لانه تام الوجود ما بقي له شيء ينتظر حتى يتم وقد كان هذا احد وجوه الواحد وليس الواحد فيه الا على الوجه السلبي ليس كالواحد الذي للاجسام لاتصال او اجتماع او غير ذلك مما يكون الواحد فيه بوحدة هي معنى وجودي يلحق ذاتا او ذوات وقد اتضح فيما سلف لك من العلوم الطبيعية وجود قوة غير متناهية غير مجسمة وانها مبدأ الحركة الاولية وبان لك ان الحركة المستديرة ليست متكونة تكونا زمانيا فقد بان لك من هناك من وجه ما ان مبدأ دائم الوجود وقد بان لك بعد ذلك ان الواجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته وانه لا يجوز ان يستأنف له حال لم يكن معه وقد بان لك ان العلة لذاتها يكون موجبة المعلول فان دامت اوجبت المعلول دائما ولو اكتفيت بتلك الاشياء لكفاك لما نحن في شرحه الا انا نزيدك بصيرة فنقول انك قد علمت ان كل حادث فله مادة فاذا كان لم يحدث ثم حدث لم يخل اما ان يكون علتاه الفاعلية والقابلية لم تكونا فحدثتا او كانتا ولكن كان الفاعل لا يحرك والقابل لا يتحرك او كان الفاعل ولم يكن القابل او كان القابل ولم يكن الفاعل ونقول قولا مجملا قبل العود الى التفصيل

انه اذا كانت الاحوال من جهة العلل كما كانت ولم يحدث البتة امر لم يكن كان وجوب كون

الكاين عنها اولا وجوبه على ما كان فلم يجز ان يحدث كاين البتة فان حدث امر لم يكن فلا

يخ اما ان يكون حدوثه على سبيل ما يحدث لحدوث علته دفعة لا على سبيل ما يحدث

لقرب علته او بعدها او يكون حدوثه على سبيل ما يحدث لقرب علته او بعدها فاما

القسم الاول فيجب ان يكون حدوثه بحدوث العلة ومعها غير متاخر عنها البتة فانه

ان كان العلة غير موجودة ثم وجدت او موجودة وتاخر عنها المعلول لزم ما قلناه

في الاول من وجوب حادث اخر غير العلة وكان ذلك الحادث هو العلة القريبة فان تمادى

الامر على هذه الجهة وجب علل وحوادث غير متناهية ووجبت معا وهذا مما

عرفنا الاصل القاضي بابطاله فبقي ان لا يكون لعلل الحادثة كلها دفعة لا لقرب

من علة اولى او بعد فبقي ان الكون يقتضي لحقوق علل او بعدها وذلك بالحركة فاذن

قد كان قبل الحركة حركة وتلك الحركة اوصلت العلل الى هذه الحركة فهما كالمتماسين

والاحوج الكلام الى الوقوف في الزمان الذي بينهما وذلك انه ان لم يماس حركة كانت تلك

الحوادث الغير المتناهية منها في ان واحد لا يجوز ان يكون في انات متلاقية متتالية

فاستحال ذلك بل يجب ان يكون واحد قد قرب في ذلك الان بعد بعدا وبعد قرب

فيكون ذلك الان نهاية حركة او لا يؤدي الحركة اخرى وامر اخرها نادت الى حركة

اخرى واوجبت كانت الحركة التي هي كعلة قريبة لهذه الحركة مماسة لها والمعنى في هذه

المماسة مفهوم على انه لا يمكن ان يكون زمان بين حركتين ولا حركة فيه فانه قد بان

لنا في الطبيعيات ان الزمان تابع الحركة ولكن الاشتغال بهذا النحو من البيان يعرفنا

ان كانت حركة قبل حركة ولا يعرفنا ان تلك الحركة كانت علة لحدوث هذه الحركة

فقد ظهر ظهورا واضحا ان الحركة لا تحدث بعد ما لم يكن الا بحادث وذلك الحادث

لا يحدث الا بحركة مماسة لهذه الحركة ولا نبالي اي حادث كان ذلك الحادث كان

وقصد من الفاعل او ارادة او علما او طبعا او آلة او حصول وقت او وفق للعمل دون وقت
او حصول تهيؤ او استعداد من القابل لم يكن او وصول من المؤثر لم يكن فانه كيف كان
فحدوثه متعلق بالحركة لا يمكن غير هذا ولنرجع الى التفصيل ونقول ان كانت العلة الفاعلة
والقابلية موجودتي الذات ولا فعل ولا انفعال بينهما فيحتاج الى وقوع نسبة بينهما توجب
الفعل والانفعال اما من جهة الفاعل فمثل ارادة موجبة للفعل او طبيعة موجبة للفعل
او آلة او زمان واما من جهة القابل فمثل استعداد لم يكن او من جهتهما جميعا مثل وصول
احدهما الى الآخر وقد وضح ان جميع هذه بحركة ما واما ان كان الفاعل موجودا ولم يكن
قابل البتة فهذا محال اما اولا فلان القابل كما بينا لا يحدث الا بحركة ولها اتصال فيكون قبل
الحركة حركة واما ثانيا فانه لا يمكن ان يحدث ما لم يتقدمه وجود القابل فهو المادة فيكون
قد كان القابل حتى حدث واما ان وضع ان القابل موجود والفاعل ليس بموجود
فالفاعل محدث ويلزم ان يكون حدوثه بعلة ذات حركة على ما وصفناه وايضا مبدأ
الكل ذات واجبة الوجود وواجب الوجود واجب ما يوجد عنه والا فله حال لم يكن فليس
واجب الوجود من جميع جهاته فان وضعت الحال الحادثة لا في ذاته بل خارجة عن ذاته
كما يضع بعضهم الارادة فالكلام على حدوثها لا ارادة عنها ثابت هل هو بارادة او طبع
او لامر آخر اي امر كان ومهما وضع امر حدث لم يكن فاما ان يوضع حادثا في ذاته واما غير
حادث في ذاته بل على انه شيء مباين لذاته فيكون الكلام ثابتا وان حدث في ذاته كان ذاته
متغيرا وقد بين ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته وايضا اذا كان هو
عند حدوث المباينات عنه كما كان قبل حدوثها ولم يعرض البتة شيء لم يكن وكان الامر على
ما كان ولا يوجد عنه شيء فليس يجب ان يوجد عنه شيء بل يكون الحال والامر على ما كان
فلا بد من مميز لوجوب الوجود عنه وترجيح للوجود عنه بحادث متوسط لم يكن حين ما كان الترجيح
للعدم عنه وكان التعطل عن الفعل حاله وليس هذا امرا خارجا عنه فانا نتكلم في حدوث

الحادث عنه نفسه بلا واسطة امر يحدث فيحدث به الثاني كما يقولون في الارادة والمراد
والعقل الصريح الذي لم يكذب يشهد ان الذات الواحدة اذا كانت من جميع جهاتها كما كا
وكان لا يوجد عنها فيما قبل شيء وهي الان كذلك فالان ايضا لا يوجد عنها شيء فاذا صار
الآن يوجد عنها شيء فقد حدث في الذات قصد او ارادة او طبع او قدرة وتمكن او
شيء مما يشبه هذا لم يكن ومن انكر هذا فقد فارق مقتضى عقله لسانا ويعود اليه ضميرا
فان الممكن ان يوجد وان لا يوجد لا يخرج الى الفعل ولا يترجح له ان يوجد الا بسبب و
اذا كانت هذه الذات التي للعلة كما كانت ولا نزع ولا يجب عنها هذا الترجيح ولا داعي ولا
مصلحة ولا غير ذلك فلا بد من حادث موجب للترجيح في هذه الذات ان كانت هي العلة
الفاعلية والا كانت نسبتها الى ذلك الممكن على ما كان قبل ولا يحدث لها نسبة اخرى
فيكون الامر بحاله ويكون الامكان امكانا صرفا بحاله واذا حدثت لها نسبة فقد حدث
امر ولا بد من ان يحدث لذاته وفي ذاته فانها ان كانت خارجة عن ذاته كان الكلام ثابتا
ولم يكن هي النسبة المطلوبة فانا نطلب النسبة الموقعة لوجود كل ما هو خارج عن
ذاته بعد ما لم يكن اجمع كانها جملة واحدة وفي حال ما لم يوجد شيء والا فقد اخرج شيء
من الجملة ونظر في حال ما بعده فانه كان مبدأ النسبة مباينا له فليست هي النسبة المطلوبة
فاذن الحادث الاول يكون على هذا القول في ذاته لكنه محال فكيف يمكن ان يحدث في ذاته شيء و
عمن يحدث وقد بان واجب الوجود بذاته واحد فيرى ان ذلك الغير الحادث عنه فيكون ليست النسبة
المطلوبة لانا نطلب النسبة الموجبة لخروج الممكن الاول الى الفعل او هي عن واجب وجود اخر
وقد قيل ان واجب الوجود واحد وعلى انه ان كان عن اخر فهو العلة الاولى والكلام
ثابت ثم كيف يجوز ان يتميز في العدم وقت ترك ووقت شروع وبماذا يخالف الوقت الوقت
وايضا اذا كان الحادث لا يحدث الا بحدوث حال في المبدأ فلا يخلو اما ان يكون حدوث ما يحدث
عن الاول بطبع او بعرض فيه غير الارادة او بالارادة اذ ليس بقسري ولا اتفاقي فان كان بالطبع

نفسه

فقد تغير الطبع او كان بالعرض فقد تغير العرض وان كان بالارادة فلنرلها انها حدثت في

او مباينة لما يقول اما ان يكون المراد نفس الايجاد او غرضا او منفعة بعده فان كان المراد

نفس الايجاد بالذات فلم لم يوجد قبل فتراه استصلح الان او حدث وقدر او قدر عليه

الان وفي لا معنى فيما يقوله القائل ان هذا السؤال باطل لان السؤال في كل وقت عايد بل

هذا السؤال حق لانه في كل وقت عايد ولازم فان كان غرضا او منفعة فمعلوم ان الذي

هو للشيء بمنزلة ما لا يكون بمنزلة فليس بغرض والذي هو للشيء احرى بمنزلة ولى فهو

نافع والحق الاول كامل الذات لا ينتفع بشيء وايضا فان الاول بماذا سبق افعاله الحادثة

ابذاته ام بالزمان فان كان بذاته فقط مثل الواحد للاثنين وان كانا معا وحركة المتحرك

بان يتحرك بحركة ما يتحرك عنه وان كانا معا فيجب ان يكون كلاهما محدثين الاول القديم

والافعال الكائنة عنه وان كان قد سبق لا بذاته فقط بل بذاته وبالزمان بان كان وحده

ولا عالم ولا حركة ولا شك ان لفظة كان يدل على امر مضى وليس الان وخصوصا ويعقبه

ثم فقد كان كون قد مضى قبل ان خلق الخلق وذلك الكون هو متناه فقد كان اذن زمان

قبل الحركة والزمان لان الماضي اما بذاته فهو الزمان واما بالزمان فهو الحركة وما فيها

ومعها فقد بان لك هذا فان لم يسبق بامر هو ماض للوقت الاول من حدوث الخلق فهو

حادث مع حدوثه وكيف لا يكون سبق على اوضاعهم بامر ما للوقت الاول من الخلق قد

قد كان ولا خلق وكان وخلق وليس كان ولا خلق ثابتا عند كونه كان وخلق ولا كونه

قبل الخلق ثابت مع كونه مع الخلق وليس كان ولا خلق نفس وجوده وحده فان ذاته

حاصلة بعد الخلق ولا كان ولا خلق هو وجوده مع عدم الخلق بلا شيء ثالث وجود

ذاته حاصل بعد الخلق وعدم الخلق موصوف بانه قد كان وليس الان وتحت قولنا كان معنى

معقول دون معقول الامرين لانك اذا قلت وجود ذات وعدم ذات لم يكن فهم ما منه السبق

بل قد يصح ان يفهم منه التاخر فانه لو انعدمت الاشياء صح وجوده وعدم الاشياء ولم يصح ان

ان يكون قبل ذلك كان بل انما يفهم السبق بشرط ثالث هو وجود الذات شيء وعدم الذات شيء ومفهوم
كان شيء موجود غير المعنيين وقد وضع هذا المعنى الخالق ممتد الا عن بداية وهو زمان
يخلق قبل ان يخلق توهم فيه خلقا واذا كانت هكذا كانت هذه القبلية مقدرة بكمية فهذا
هو الذي يسمى الزمان اذ تقديره ليس بتقدير ذي وضع ولا ثبات على سبيل التجدد ثم ابتنت
في اما في الالهيات الطبيعية اذ بينا ان ما يلحقه معنى كان ويكون عارض لهيئة غير قارة
والهيئة الغير القارة هي الحركة فاذا تحققت علمت ان الاول انما سبق الخلق عندهم ليس سبقا
مطلقا بزمان معه حركة واجسام او جسم فهؤلاء المعطلة الذين عطلوا الله عن جوده لا يخلو
اما ان يسلموا ان الله كان قادرا قبل ان يخلق الخلق ان يخلق جسما ذا حركات يقدر اوقات
وازمنة ينتهي الى وقت خلق العالم او يبقى مع خلق العالم ويكون له الى وقت خلق العالم اوقات
وازمنة محدودة او لم يمكن للخالق ان يبتدئ الخلق الا حين ابتدأ فهذا القسم الثاني يوجب
انتقال الخالق من العجز الى القدرة او انتقال المخلوقات من الامتناع الى الامكان بلا علة
والقسم الاول ينقسم عليهم قسمين فيقول لا يخلو اما ان يكون كان يمكن ان يخلق الخالق جسما غير
ذلك الجسم انما ينتهي الى خلق العالم بمدة وحركات اكثر او لا يمكن ومحال انه لا يمكن لما بيناه
فان امكن فاما ان يمكن خلقه مع خلق ذلك الجسم الاول الذي ذكرناه قبل هذا الجسم او
انما يمكن قبله فان امكن معه فهو محال لانه لا يمكن ان يكون ابتداء خلقين متساوي الحركة
والبطوء
في السرعة ويقع بحيث ينتهيان الى خلق العالم ومدة احدهما اطول من الاخرى وان لم يمكن
معه بل كان امكانه مباينا للمتقدم ماعليه او متأخرا عنه يقدر في حال العدم امكان
خلق شيء بصفته ولا امكانه في ذلك في حال دون حال ووقع ذلك متقدما ومتأخرا ثم
ذلك الى غير النهاية فقد وضح صدق ما قدمناه من وجود حركة لا بدء لها في الزمان
الحركات
وانما البدء لها من جهة الخالق وانها هي السماوية فيجب ان يعلم ان العلة القريبة للحركة الاولى
نفس لا عقل وان السماء حيوان مطيع لله تعالى **فصل ٣** في ان الحركة القريبة للسماء

لا طبيعة ولا عقل بل نفس والمبدأ الاول عقل فنقول انا بينا في الطبيعيات ان الحركة لا يكون لطبيعة

الجسم على الاطلاق ولا للجسم على حال الطبيعية اذ كان كل حركة بالطبع مفارقة ما بالطبع لحالة

والحالة التي يفارق بالطبع هي حالة غير طبيعية لا محالة فظاهر ان كل حركة صادرة عن طبع فمن

حالة غير طبيعية ولو كان شيء من الحركات مقتضى طبيعة الشيء لما كان شيء من نسب الحركات

ولو كان عطف على مدخول لانه دليل آخر يعني لو كان شيء من الحركات مقتضى طبيعة الشيء

باطل الذات مع بقاء الطبيعة بل الحركة انما يقتضيها الطبيعة لوجود حالة غير طبيعية

اما في الكيف فكما اذا سخن الماء بالقسر واما بالكم كما يذبل البدن الصحيح ذبولا مضادا

اما في المكان كما اذا نقلت المدرة الى حيز الهواء وكذلك ان كانت الحركة قد تكون في مقولة

اخرى والعلة في تجدد حركة بعد حركة تجدد الحال الغير الطبيعية والتقدير والبعد عن

الغاية فاذا كان الامر على هذه الصفة لم يكن حركة مستديرة عن طبيعة والا كانت عن

حالة غير طبيعية الى حالة طبيعية واذا وصلت اليها سكنت ولم يجز ان يكون فيها بعينها

قصد الى تلك الحالة الغير الطبيعية لان الطبيعة ليست تفعل باختيار بل على سبيل تسخير

وسبيل ما يلزمها بالذات فان كانت الطبيعة تحرك على سبيل الاستدارة فهي تحرك لا محالة

اما عن اين غير طبيعي او وضع غير طبيعي هربا طبيعيا عنه وكل هرب طبيعي عن شيء فمحال

ان يكون هو بعينه قصدا طبيعيا اليه والحركة المستديرة تفارق كل نقطة وتتركها وتقصد

في تركها تلك النقطة وليست تهرب عن كل شيء الا وتقصده فليست اذن الحركة المستديرة

طبيعية الا انها قد تكون بالطبع اي ليس وجودها في جسمها مخالفا لمقتضى طبيعة اخرى

لجسمها فان الشيء المحرك لها وان لم تكن قوة طبيعية كان سببا طبيعيا لذلك الجسم غير غريب

عنه وكأنه طبيعته وايضا فان كل قوة فانما تحرك بتوسط الميل والميل هو المعنى الذي

يحس في الجسم المتحرك وان سكن قسرا احس بذلك الميل فيه كأنه به يقاوم المسكن مع

سكونه طلبا للحركة فهو غير الحركة لا محالة وغير القوة المحركة لان القوة المحركة قد تكون

موجودة عند اتمامها الحركة ولا يكون الميل موجودا فهكذا ايضا الحركة الاولى فان

محركها

محركها الا يزال يحدث في جسمها ميلا بعد ميل وذلك الميل لا يمتنع ان يسمى طبيعة لانه

ليس بنفس ولا من خارج ولا له ارادة او اختيار ولا يمكنها ان لا يحرك او يحرك الى غير جهة

محدودة ولا هو مع ذلك مضاد لمقتضى طبيعة ذلك الجسم فان سميت هذا المعنى

طبيعة كان لك ان تقول ان الفلك يتحرك بالطبيعة الا ان الطبيعة فيض عن نفس يتجدد

بحسب تصور النفس فقد بان ان الفلك ليس مبدأ حركته طبيعته وقد بان انه ليس قسرا

فهي عن ارادة لا محالة ونقول انه لا يجوز ان يكون مبدأ حركته قوة عقلية صرفة لا

تتغير ولا تتخيل الجزئيات البتة وكانا قد اشرنا الى جمل مما تعين في معرفة هذا المعنى في

الفصول المتقدمة وبينا ان الحركة معنى متجدد النسب وكل شطر منه مختص بسبب

فانه لا ثبات له ولا يجوز ان يكون عن معنى ثابت البتة وحده فان كان عن معنى ثابت فيجب

ان يلحقه ضرب من تبدل الاحوال اما ان كانت الحركة عن طبيعة فيجب ان يكون كل حركة تتجدد

فيه فلتجدد قرب وبعد من النهاية المطلوبة وكل حركة معدومة فلعدم قرب وبعد من نهايتها

ولولا ذلك التجدد لم يكن يتجدد حركة فان الثابت من جهة ما هو ثابت لا يكون عنه الا ثابت و

اما ان كانت عن ارادة فيجب ان تكون عن ارادة متجددة جزئية فان الارادة الكلية نسبتها

الى كل شطر من الحركة نسبة واحدة فلا يجب ان يتعين منها هذه الحركة دون هذه فانها

ان كانت بذاتها علة لهذه الحركة لم يجز ان يبطل هذه الحركة وان كانت علة لهذه الحركة

بسبب حركة قبلها او بعدها معدومة كان المعدوم موجبا للموجود وان كان قد

يكون الاعدام علة للاعدام واما ان يوجب المعدوم شيئا فهذا لا يمكن وان كانت

العلة علة لامور تتجدد فالسؤال في تجددها ثابت فان كانت تجددا طبيعيا لزم المحال

الذي قدمناه وان كان ارادياً فبالحري ان يتبدل بحسب تصورات متجددة فهو بعينه الذي

نريده فقد بان ان الارادة العقلية الواحدة لا توجب البتة حركة ولكنه قد يمكن ان

يتوهم ان ذلك لارادة عقلية منتقلة فانه قد يمكن ان ينتقل العقل من معقول الى

في اثبات النفس المنطبعة للافلاك

معقول اذا لم يكن عقلا من كل جهة بالفعل ويمكن ان يعقل الجزئي تحت النوع منتشرا مخصوصا
بعوارض عقلا بنوع كلي على ما اشرنا اليه فيجوز اذن ان يتوهم وجود عقل يعقل الحركة الكلية
ويريدها ثم يعقل انتقالا من حد الى حد باخذ تلك الحركات وجودها بنوع معقول على
ما اوضحناه وعلى ما من شانها ان يتبعه من عليه من ان تحرك من كذا الى كذا فهو من كذا الى كذا
فتعين مبدء كليا الى طرف اخر كلي بمقدار ما مرسوم كلي وكلي حتى يفني الدائرة فلا يبعد
ان يتوهم ان تجدد الحركة يتبع تجدد هذا المعقول فنقول ولا على هذه السبيل يمكن ان يتم
امر الحركة المستديرة فان هذا التاثير على هذا الوجه يكون صادرا عن الارادة الكلية وان
كانت على سبيل تجدد وانتقال والارادة الكلية كيف كانت فانما هي بالقياس الى طبيعة
مشتركة فيها وان كانت ارادة لحركة يتبعها ارادة لحركة التي من هيهنا بعينه الى هناك
بعينه فليست اولى بان يصدر عن تلك الارادة من هذه الحركة التي من هناك الى حد
ثالث فنسبة جميع اجزاء الحركة المتساوية في الجزوية الى واحد من تلك الارادة العقلية
المتنقلة واحدة وليس جزء من ذلك اولى بان ينسب الى واحد من تلك التصورات من ان لا
ينسب فنسبته الى مبدئه ولا نسبة واحدة فانه بعيد عن مبدئه بامكان ولم يتميز ولم يترجح
وجوده عن لا وجوده وكل ما لم يجب عن علته فانه لا يكون كما قد علمت وكيف يصح ان يقال
ان الحركة من آ الى ب لزمت عن ارادة عقلية والحركة من ب الى ج من ارادة اخرى عقلية دون
ان يلزم من كل واحدة من تلك الارادات غير ما لزم من الاخرى ويكون بالعكس فان آ و ب
و ج متشابهة في النوع وليس شيء من الارادات الكلية يجب ان يعين آ دون ب و ب دون ج
الا ان يصير نفسانية جزوية وانا لم يتعين تلك الحدود في العقل بل كانت حدودا كلية
فقط لم يكن اولى توجه الحركة من الف الى ب اولى من التي من ب الى ج ولا الالف اولى
بان يتعين من ب و ج من تلك الارادة ما كانت عقلية ولا الب آ من الجيم تلك الحدود

من قبل الحركة على ما تقرر ثم كيف يمكن ان يفرض فيها ارادة وتصور ثم ارادة وتصور انجعلها

في امر منقول ولا استنادا فيه الى مخصوص بشخص يقاس به ومع هذا كله فان العقل لا

يمكنه ان يفرض هذا الانتقال الا مشاركا للتخيل والحس ولا يمكننا اذا رجعنا الى

العقل الصريح ان يعقل جملة الحركة واجزاء الانتقال فيما يعقل دائرة معا فاذن على

الاحوال كلها لا غنى عن قوة نفسانية يكون هي المبدأ القريب للحركة وان كنا لا نمنع ان

يكون هناك ايضا قوة عقلية ينتقل هذا الانتقال العقلي بعد استناده الى شبه

تخيل واما القوة العقلية مجردة عن اصناف التغير فيكون حاضرة المعقول دائما ان كان

معقوله كليا عن كلي او كليا عن جزئي على ما اوضحنا فاذا كان الامر على هذا فالفلك

يتحرك بالنفس والنفس مبدأ حركته القريبة وتلك النفس متجددة التصور والارادة وهي

متوهمة اي لها ادراك للمتغيرات كالجزويات وارادة لامور جزوية باعيانها وهي كمال

جسم الفلك وصورته ولو كانت لا هكذا بل قائمة بنفسها من كل وجه لكانت عقلا محضا

لا يتغير ولا ينتقل ولا يخالطه ما بالقوة والمحرك القريب للفلك وان لم يكن عقلا يجب

ان يكون قبله عقل وهو السبب المتقدم لحركة الفلك فقد علمت ان هذه الحركة محتاجة

الى قوة غير متناهية مجردة عن المادة لا يتحرك بالذات ولا بالعرض واما النفس المحركة

فانها كما بينت جسمانية ومستحيلة متغيرة وليست مجردة عن المادة بل نسبتها

الى الفلك نسبة الحيوانية التي لنا الينا الا ان لها ان يعقل بوجه ما تعقلا

مشوبا بالمادة وبالجملة فيكون اوهامها او ما يشبه الاوهام صادقة وتخيلاتها

او ما يشبه التخيلات حقيقية كالعقل العملي فينا وبالجملة ادراكها بالجسم ولكن

المحرك الاول لها قوة غير مادية اصلا بوجه من الوجوه واذ ليس يجوز ان يتحرك بوجه

من الوجوه فيتحرك والا لاستحالت ولكانت مادية كما قد تبين فهذا يجب ان يحرك كما

يحرك محرك بتوسط محرك اخر ذلك الاخر محاول للحركة مريد لها متغير بسببها وهذا

هو النحو الذي يحرك عليه محرك المحرك والذي يحرك المحرك من غير ان يتغير بقصد واشتياق في الغاية

الغرض الذي اليه ينحو المحرك وهو المعشوق والمعشوق بما هو معشوق هو الخير عند العاشق

بل نقول ان كل محرك حركة غير قسرية فهي لامر ما ولشوق امر ما حتى الطبيعة ايضا فان الشوق

للطبيعة امر طبيعي وهو الكمال الذاتي للجسم اما في صورته واما في اينه ووضعه وشوق الارادة

امر ارادي اما ارادة لطلب حسي كاللذة او وهمي خيالي كالغلبة او ظني وهو الخير المظنون وطالب

اللذة هو الشهوة وطالب الغلبة هو الغضب وطالب الخير المظنون هو الظن وطالب الخير

المحض الحقيقي هو العقل ويسمى هذا الطلب اختيارا والشهوة والغضب غير ملائم لجوهر

الجسم الذي لا يتغير ولا ينفعل فانه لا يستحيل الى حال غير ملائمة فيرجع الى حال ملائمة فيلتذ

او ينتقم من محيل له فيغضب على ان كل حركة الى اللذة او غلبة فهي متناهية وايضا فان

اكثر المظنون لا يبقى مظنونا سرمدا فوجب ان يكون مبدأ هذه الحركة اختيارا وارادة

للخير الحقيقي فلا يخلو ذلك الخير اما ان يكون مما ينال اليه بالحركة فيتوصل اليه او يكون خيرا ليس

جوهره مما ينال اليه بوجه بل هو مباين ولا يجوز ان يكون ذلك الخير من كمالات جوهر

المتحرك ينال بالحركة والا لانقطعت الحركة ولا يجوز ان يكون يحرك ليفعل فعلا يكتسب

بذلك الفعل كمالا كما من شاننا ان نجود لنمدح او نحسن الافعال لتحدث لنا ملكة فاضلة

او نصير خيرين وذلك لان المفعول يكتسب كماله من فاعله فمحال ان يعود فيكمل جوهر فاعله

فان كمال المعلول اخس من كمال العلة الفاعلة والاخس لا يكسب الاشرف والاكمل كمالا بل

عسى ان يهيئ الاخس للافضل الته وما دته حتى يوجد هو في بعض الاشياء عن سبب اخر واما

نحن فان المدح الذي نطلبه ونرغب فيه هو كمال غير حقيقي بل مظنون والملكة الفاضلة التي

نحصلها بالفعل ليس سببها الفعل بل الفعل يمنع ضدها ويهيئ لها ويحدث هذه الملكة

من الجوهر المكمل لانفس الناس هو العقل الفعال او جوهر اخر يشبهه وعلى هذا فان

الحرارة المعتدلة تسبب لوجود القوى النفسانية ولكن على انها مهيئة للمادة لا موجدة وكلا

في الوجود ثم بالجملة اذا كان الفعل مهيئا ليوجد الكمال انتهت الحركة عند حصوله فبقي ان يكون
الخير المطلوب بالحركة خيرا قائما بذاته ليس من شانه ان ينال ومن خير هذا شانه فانما يطلب
العقل التشبه به بمقدار الامكان والتشبه به هو ان يعقل ذاته في كماله فيصير مثله
في ان يحصل له الكمال الممكن له في ذاته كما حصل للمعشوق فيوجب البقاء الابدي على اكمل
ما يكون لجوهر الشيء من احواله ولوازمه كما لذلك فما كان يمكن ان يحصل كماله الاقصى له
في اول الامر تم تشبهه به بالثبات وما كان لا يمكن ان يحصل كماله الاقصى له في اول الامر
تم تشبهه بالحركة وتحقيق هذا ان الجرم السماوي قد بان ان محركه يحرك عن قوة غير
متناهية والقوة التي لنفسه الجسمانية متناهية لكنها بما يعقل الاول ينسخ عليه من
نوره وقوته دائما تصير كان له قوة غير متناهية فلا يكون له قوة غير متناهية بل للعقول
الذي ينسخ عليه من نوره وقوته وهو اعني الجرم السماوي في جوهره على كماله الاقصى
اذ لم يبق له في جوهره امر بالقوة وكذلك في كيفيته وكميته الا في وضعه واينه اولا وفيما
يتبع وجودهما من الامور ثانيا فانه ليس ان يكون على وضع او اين اولى بجوهره من ان يكون
على وضع او اين اخر له في حيزه فانه ليس شيء من اجزاء مدار الفلك او كوكب اولى بان يكون ملاقيا
له او لجزء منه من جزء اخر فمتى كان في جزء بالفعل فهو في جزء اخر بالقوة فقد عرض لجوهر
الفلك ما بالقوة من جهة وضعه واينه والتشبه بالخير الاقصى يوجب البقاء على اكمل
كمال يكون للشيء دائما ولم يكن هذا ممكنا للجوهر السماوي بالعدد فحفظ بالنوع و
التعاقب فصارت الحركة حافظة لما يمكن من هذا الكمال ومبدؤها الشوق الى التشبه
بالخير الاقصى في البقاء على الكمال الاكمل بحسب الممكن ومبدأ هذا الشوق هو ما يعقل
منه وانت اذا تاملت حال الاجسام الطبيعية في شوقها الطبيعي الى ان يكون ينال
بالفعل اينا لم تتعجب ان يكون جسم يشتاق شوقا الى ان يكون على وضع من اوضاع
التي يمكن ان يكون له والى ان يكون على اكمل ما له من كونه متحركا وخصوصا ويتبع

ذلك

ذلك من الاحوال والمقادير الفائقة وما يتشبه فيه بالاول من حيث هو مفيض الخيرات
لا ان يكون المقصود تلك الاشياء فيكون الحركة لاجل تلك الاشياء بل ان يكون المقصود
هو التشبه بالاول بقدر الامكان في ان يكون على اكمل ما يكون في نفسه فيما يتبعه
من حيث هو تشبه بالاول لا من حيث هو يصدر عنه امور بعده فيكون الحركة لاجل ذلك
بالمقصود الاول كلا ولولا ان نفس الشوق الى التشبه بالاول من حيث هو بالفعل يصدر
عنه الحركة الفلكية صدور الشيء عن التصور الموجب وان كان غير مقصود في ذاته
بالقصد الاول لان ذلك تصور لما بالفعل فيحدث عنه طلب لما بالفعل الاكمل ولا يمكن
بالشخص فيكون بالتعاقب في الحركة لان الشخص الواحد اذا دام لم يحصل الامثال وجوده
وبقيت دائما بالقوة والحركة يتبع ايضا ذلك التصور على هذا النحو لا على ان تكون مقصودة
اولية وان كان ذلك التصور الواحد يتبعه تصورات جزوية ذكرناها وفصلناها على
سبيل الانبعاث لا على سبيل المقصود الاول وتتبع تلك التصورات الجزوية الحركات
المنتقل بها في الاوضاع والجزء الواحد بكماله لا يمكن استكماله ممكن في هذا الباب فيكون
الشوق الاول على ما ذكرناه ويكون سائر ما يتلوه انبعاثات وهذه الاشياء قد توجد
لها نظائر بعيدة في ابداننا ليست تناسبها وان كانت تخيلها وتحكيها مثل ان
الشوق اذا اشتد الى خليل او الى شيء آخر يتبع ذلك فينا تخيلات على سبيل الانبعاث
يتبعها حركات ليست الحركات التي نحو المشتاق بنفسه بل حركات نحو شيء في طريقه وفي
سبيله واقرب ما يكون منه فالحركة الفلكية كائنة بالارادة والشوق على هذا النحو وهذه
الحركة مبدؤها شوق واختيار ولكن على النحو الذي ذكرناه ليس ان تكون الحركة مقصودة
بالقصد الاول وهذه الحركة كانها عبادة ما ملكية او فلكية وليس من شرط الحركة
الارادية ان تكون مقصودة في نفسها بل اذا كانت القوة الشوقية تشتاق نحو امر
تنبعث منها تاثير يحرك له الاعضاء فتارة يتحرك على النحو الذي يوصل به الى الغرض وتارة

قدماء تلامذة المعلم الاول من سولها السبيل ثم القياس يوجب هذا فانه قد صح لنا بصناعة
المجسطي ان حركات سماوية كثيرة ومختلفة في الجهة وفي السرعة والبطوء فيجب ان يكون لكل حركة
محرك مفارق غير الذي للاخرى ومشوق غير الذي للاخرى والا لما اختلفت الجهات ولما اختلف
السرعة والبطوء وقد بينا ان هذه المشوقات خيرات محضة مفارقة للمادة وان كانت
الكرات والحركات كلها تشترك في الشوق الى المبدأ الاول فتشترك لذلك في دوام الحركة
واستدارتها ونحن نزيدها بيانا

## فصل في كيفية صدور الافعال

من المبادي العالية ليعلم من ذلك ما يجب ان يعلم من الحركات المفارقة المعقولة وانها
بذاتها المشوقة ولتحقق هذا البيان ولنفتتح من مبدأ اخر فنقول ان قوما لما سمعوا
ظاهر قول افاضل المتقدمين اذ يقولون ان الاختلاف في هذه الحركات وجهاتها يشبه ان يكون
للعناية بالامور الكائنة الفاسدة التي تحت كرة القمر وكانوا سمعوا ايضا وعلموا بالقياس
ان حركات السماويات لا يجوز ان يكون لاجل شيء غير ذواتها ولا يجوز ان يكون لاجل معلولاتها
ارادوا ان يجمعوا بين هذين المذهبين فقالوا ان نفس الحركة ليست لاجل ما تحت القمر ولكن
للتشبه بالخير المحض والشوق اليه واما اختلاف الحركات فيختلف ما يكون كل واحد منها في
عالم الكون والفساد اختلافا ينتظم به بقاء الانواع كما ان رجلا خيرا لو اراد ان يمضي في حاجة
سمت موضع واعترض اليه طريقان احدهما يختص بايصاله الى الموضع الذي فيه
قصده وطره والاخر يضيف الى ذلك ايصال نفع الى مستحق وجب في حكم خيريته ان يقصد
الطريق الثاني وان لم يكن حركته لاجل نفع غيره بل لاجل ذاته قالوا فكذلك حركة كل فلك
انما هي ليبقى على كماله الاخير دائما لكن الحركة الى هذه الجهة وبهذه السرعة لينتفع غيره
فاول ما نقول لهؤلاء انه ان امكن ان يحدث للاجرام السماوية في حركاتها قصد ما لاجل
شيء معلول ويكون ذلك القصد في اختيار الجهة فيمكن ان يحدث ذلك ويعرض في
نفس الحركة حتى يقول قائل ان السكون كان يتم لها به خيريتها يخصها والحركة كانت لا تضرها

في الوجود وينفع غيرها ولم يكن احدهما اسهل عليه من الاخر او اعم فاختار الانفع فان
كانت العلة المانعة عن القول بان جسم حركتها لنفع الغير استحالة قصدها فعلا لاجل
الغير من المعلولات فهذه العلة موجودة في نفس قصد اختيار الجهة وان لم يمنع هذه
العلة قصد اختيار الجهة لم يمنع قصد الحركة وكذلك الحال في قصد السرعة والبطؤ وهذه
الحالة وليس ذلك على ترتيب القوة والضعف في الافلاك بسبب ترتيب بعضها على بعض
في العلو والسفل حتى ينسب اليه بل ذلك مختلف فنقول بالجملة لا يجوز ان يكون شئ
منها لاجل الكائنات لا قصد حركة ولا قصد جهة من حركة ولا تقدير سرعة وبطؤ بل ولا
قصد فعل البتة لاجلها وذلك لان كل قصد فيكون من اجل المقصود ويكون انقص وجودا من
المقصود لان كل ما يكون لاجل شئ اخر فهو تام وجودا من الاخر من حيث هو والاخر على ما هما
عليه بل به يتم للاخر النحو الاخر من الوجود الداعي الى القصد ولا يجوز ان يستفاد الوجود
الاكمل من الشئ الاخس فلا يكون البتة الى معلول قصد صادق غير مظنون والا كان
القصد معطيا ومفيدا لوجود ما هو اكمل وجودا منه وانما يقصد بالواجب شئ يكون
القصد مهيا له ومفيدا لوجود شئ اخر مثل الطبيب للصحة فالطبيب لا يعطي الصحة بل
يهيئ لها المادة والالة وانما يفيد الصحة مبدأ اجل من الطبيب وهو الذي يعطي المادة جميع
صورها وذاته اشرف من المادة وربما كان القاصد مخطئا في قصده اذا قصد ما ليس
اشرف من القصد فلا يكون القصد لاجله في الطبع بل بالخطأ ولان هذا البيان يحتاج
الى تطويل وتحقيق وفيه شكوك لا ينحل الا بالكلام المشبع فلنعدل الان الى الطريق
الاوضح فنقول ان كل قصد فله مقصود والعقل منه هو الذي يكون وجود المقصود
عن القاصد اولى بالقاصد من لا وجوده عنه والا فهو هذر والشئ الذي هو اولى بالشئ
فانه يفيد كمالا اما ان كان بالحقيقة فحقيقيا وان كان بالظن فظنيا مثل استحقاق
المدح وظهور القدرة وبقاء الذكر فهذه وما اشبهها كمالات ظنية والربح والسلامة

او رضاء الله وحسن معاد الآخرة وهذه وما اشبهها كمالات حقيقية لا يتم بالقاصد بعد

فاذن كل قصد ليس عبثا فانه يفيد كمالا ما القاصد لو لم يقصده لم يكن نال ذلك الكمال

والعبث ايضا شبيه بان يكون كذلك فان فيه لذة او راحة او غير ذلك وشيئا من سائر ما

بين لك مما علمته وسائر ما تبين لك وصح ان يكون المعلول مستكملا وجوده بالعلة

يفيد العلة كمالا لم يكن فان المواضع التي يظن فيها ان المعلول قد علت كمالا مواضع كاذبة

او محرفة ومثالك ممن احاط بما سلف لك من الفنون لا يقصر عن تاملها وحلها فان قال

قائل ان الخيرية توجب هذا فان الخير يفيد الخير قيل ان الخير يفيد الخير ولكن لا على سبيل

قصد وطلب كون ذلك منه فان هذا يوجب النقص فان كل طالب وقاصد الشيء فهو

طالب لما وجوده عن القاصد اولى من لا وجوده وما دام معدوما او غير مقصود

لم يكن ما هو الاولى بالقاصد ذلك نقص فان الخيرية لا تخلو اما ان يكون صحيحة موجودة

دون هذا القصد ولا مدخل لوجود هذا القصد في وجودها فيكون كون هذا

القصد ولا كونه عن الخيرية واحدا فلا يكون الخيرية توجبه ولا يكون حال سائر لوازم

الخيرية التي تلزمها بذاتها لا عن قصد هو قصد هذه الحال واما ان يكون بهذا القصد

يتم الخيرية ويقوم فيكون هذا القصد علة لاستكمال الخيرية وقوامها لا معلولا وان قال

قائل ان ذلك للتشبه بالعلة الاولى فان خيرية متعلقة وحتى يكون بحيث يتبعها

خير فنقول ان هذا في ظاهر الامر مقبول وفي الحقيقة مردود فان التشبه يقتضي ان لا يقصد

شيئا بل ان ينفرد بالذات فانه على هذه الصفة اتفاقا من جماعة اهل العلم واما استفادة

كمال بالقصد فيباين للتشبه اللهم الا ان يقال ان المقصد الاول شيء وهذا المقصد

الثاني وعلى جهة الاستتباع فيجب في اختيار الجهة ايضا ان يكون المقصود بالقصد

الاول شيئا ويكون المنفعة المذكورة مستتبعة لذلك المقصود فيكون الجهة غير

مقصودة قصدا اوليا النفس ما يتبع بل يجب ان يكون هناك استكمال في ذات

الشئ

الشئ يستتبع تلك المنفعة حتى يكون تشبها بالاول ويعنى لا نمنع ان يكون الحركة مقصودة
بالقصد الاول على انها تشبه بذات الاول من الجهة التى قلنا وتشبها بالقصد الثانى بذات
الاول من حيث يفيض منه الوجود بعد ان يكون القصد الاول هو الحرا ينظر به الى الفوق
واما النظر الى الاسفل فلعبارة فلو جاز ان يقع بالقصد الاول الى جهة حتى يكون تشبها
بالاول التشبه فى الاستتباع لجاز فى نفس اختيار الحركة ان تكون الحركة لاجل ما يحتج ويفيض
عنها وجود ليس تشبها به من حيث هو كامل الوجود ومعشوق انما ذلك له من
حيث ذاته ولا مدخل التشبه لوجود الاشياء عنه فى تشريفه ذاته وتكميلها بل المدخل
انه على كماله الافضل وبحيث ينبعث عنه وجود الكل لا طلبا وقصدا فيجب ان يكون الشوق
اليه من طريق التشبه على هذه الصورة لا على ما يتعلق للاول كمال فان قال قائل انه كما قد يجوز
ان يستفيد الجرم السماوى بالحركة خيرا وكمالا والحركة فعل له مقصود وكذلك لسائر افاعيلها
فالجواب ان الحركة ليست يستفيد كمالا او خيرا والا لانقطعت عنده بل هى نفس الكمال الذى
اشرنا اليه وهى بالحقيقة استثبات نوع ما يمكن ان يكون للجرم السماوى بالفعل اذ لا يمكن
استثبات المتحصل فهذه الحركة لا تشبه سائر الحركات التى تطلب كمالا خارجا عنها بل يكمل هذه
الحركة نفس المتحرك عنها بذاتها لانها نفس استبقاء الاوضاع والاين على التعاقب و
بالجملة يجب ان نرجع الى ما فصلناه فيما سلف حين بينا ان هذه الحركة كيف تتبع تصور
المتشوق وهذه الحركة شبيهة بالثبات فان قال قائل ان هذا القول يمنع وجود العناية
بالكائنات والتدبير المحكم الذى فيها فانا سنذكر من بعد ما يزيل هذا الاشكال ونعرف
ان عناية البارى بالكل على اى سبيل هى وان عناية كل علة بما بعدها على اى سبيل هى وان
الكائنات التى عندنا كيف العناية بها من المبادى الاولى ومن الاسباب التى وسطها فقد
اتضح بما اوضحناه انه لا يجوز ان يكون شئ من العلل يستكمل بالمعلول بالذات الا بالعرض و
انها لا تقصد فعلا لاجل المعلول وان كان ترضى به وتعلمه بل كما ان الماء يبرد بذاته بالفعل

ليحفظ نوعه لا ليبرد غيره ولكن يلزمه ان تبرد غيره والنار تسخن بذاتها بالفعل لحفظ نوعها لا ليسخن غيرها ولكن يلزمها ان يسخن غيرها والقوة الشهوانية تشتهي لذة الجماع ليدفع الفضل ويتم لها اللذة لا ليكون عنها ولد ولكن يلزمها ولد والصحة هي صحة بجوهرها وذاتها لا لان ينفع المريض لكن يلزمها نفع المريض كذا الذي في العلل المتقدمة الا ان هناك احاطة بما يكون وعلما بان وجه النظام والخير فيها كيف يكون وانه على ما يكن وليس في تلك واذا كان الامر على هذا فالاجسام السماوية انما اشتركت في الحركة المستديرة شوقا الى معشوق مشترك وانما اختلفت لان مباديها التي تشوق اليها قد تختلف هي بعد ذلك الاول وليس اذا اشكل علينا انه كيف وجب عن كل تشوق حركة بهذه الحال فيجب ان يؤثر ذلك فيما علمناه من ان الحركات مختلفة لاختلاف التشوقات ولكن يبقى علينا شيء وهو انه يمكن ان يتوهم المتشوقات المختلفة اجساما لا عقولا مفارقة حتى يكون مثلا الجسم الذي هو اخس متشبها بالجسم الذي هو اقدم واشرف كما ظنه القدم من احداث المتفلسفة الاسلامية في تشويش الفلسفة اذ لم يفهم غرض الاقدمين فنقول ان هذا محال وذلك لان التشبه به يوجب مثل حركته وجهتها والغاية التي يومها فان اوجب المقصود عن رتبته شيئا فانما يوجب الضعف في الفعل لا المخالفة في الفعل توجب ان يكون هذا الجهة وذاك الى اخرى ولا يمكن ان يقال ان السبب في هذه المخالفة طبيعة ذلك الجسم كان طبيعة ذلك الجسم تعاند ان يتحرك من آ الى ب ولا يعاند ان يتحرك من ب الى آ فان هذا محال لان الجسم بما هو جسم لا يوجب هذا او الطبيعة بما هي طبيعة الجسم يطلب الاين الطبيعي من غير وضع مخصوص ولو كانت تطلب وضعا مخصوصا لكان النقل عنه قسرا او دخل في حركة الفلك معنى قسري ثم وجود كل جزء من اجزاء الفلك على كل نسبة محتمل في طبيعة الفلك فليس يجب ان يكون اذا ازيل جزء من جهة جاز وان ازيل من جهة لم يجز بحسب بساطة الطبع الا ان يكون هناك

طبيعة يفعل حركة الى جهة فيجب الى تلك الجهة ولا يجب الى جهة اخرى ان كانت عنه شئ

جهتها وقد قلنا ان مبدء هذه الحركة ليست طبيعة ولا ايضا هناك طبيعة توجب تنحيا

بعينه فالجهات مختلفة فليس اذن في جوهر الفلك طبيعة تمنع عن تحريك النفس له

الى اى جهة كانت وايضا لا يجوز ان يقع ذلك من جهة النفس حتى يكون طبعها ان

يريد تلك الجهة لا محالة لا ان يكون الغرض في الحركة مختصا بتلك الجهة لان الارادة

تبع للغرض ليس الغرض تبعا للارادة واذا كان هكذا كان السبب في اختلاف الغرض

فاذن لا مانع من جهة الجسمية ولا من جهة الطبيعة ولا من جهة النفس الا في اختلاف

الغرض والقسر ابعد الجميع عن الامكان فاذن لو كان الغرض تشبها بعد الاول لجسم من

السماوية لكانت الحركة من نوع حركة ذلك الجسم ولم يكن يخالفه الا واسرع منه في كثير من

المواضع وكذلك ان كان الغرض محرك هذا الفلك التشبه بمحرك ذلك الفلك وقد بان

انه ليس الغرض في تلك الحركات شيئا يوصل اليه بالحركة بل شيئا مباينا وبان الان انه

ليس جسما فبقي ان الغرض لكل فلك تشبه بشيء غير جواهر الافلاك من موادها وانفسها

وممتنع ان يكون بالعنصريات وما يتولد عنها ولا اجساما ولا انفسا غير هذه فبقي ان يكون

لكل واحد منها شوق تشبه بجوهر عقلي مفارق يخصه فتختلف الحركات واحوالها لاختلاف فيها

الذي لها لاجل ذلك وان كنا لا نعرف كيفية وجوب ذلك ولميته ويكون العلة الاولى

متشوقة فتشوق الجميع بالاشتراك فهذا معنى قول القدماء ان للكل محركا واحدا معشوقا

وان لكل كرة محركا يخصها ومعشوقا يخصها فيكون اذن لكل فلك نفس محركة تعقل

الخير ولها بسبب الجسم تخيل اي تصور للجزئيات وارادة للجزويات ويكون ما يعقله من

الاول وما يعقله من المبدء الذي يخصه القريب منه مبدء تشوقه الى التحريك فيكون لكل فلك

عقل مفارق نسبته الى نفسه نسبة العقل الفعال الى نفوسنا وانه مثال كلي عقلي لنوع فعله

فهو يتشبه به وبالجملة لابد في كل متحرك منها لغرض عقلي من مبدء عقلي يعقل الخير الاول

ويكون

ويكون ذاته مفارقة فقد علمت ان كل ما يعقل مفارق الذات ومن مبدأ الحركة الجسمانية
اى مواصل الجسم فقد علمت ان الحركة السماوية نفسانية تصدر عن نفس مختارة متجددة
الاختيارات على الاتصال جزئيتها فيكون عدد العقول المفارقة بعد المبدأ
الاول بعدد المحركات فان كانت الافلاك المتحيرة انما المبدأ فى حركة كراتها كل كوكب فيها
قوة تفيض عن الكواكب لم يبعد ان يكون المفارقات بعدد الكواكب لا بعدد الكرات
وكان عددها عشرة بعد الاول اولها العقل المحرك الذى لا يتحرك وتحريكه لكرة
الجرم الاقصى ثم الذى هو مثله لكرة الثوابت ثم الذى هو مثله لكرة زحل وكذلك حتى
ينتهى الى العقل الفايض على انفسنا وهو عقل العالم الارضى ونحن نسميه العقل
الفعال وان لم يكن كذلك بل كان كل كرة متحركة لها حكم فى حركة نفسها ولكل كوكب كانت
هذه المفارقات اكثر عددا وكان يلزم على مذهب المعلم الاول قريبا من خمسين فما فوقها
واخرها العقل الفعال وقد علمت من كلامنا فى الرياضيات مبلغ ما ظهر لنا من عددها

## فصل فى ترتيب العقول والنفوس السماوية والاجرام العلوية عن المبدأ الاول

قد صح لنا فيما قدمناه من القول ان الواجب الوجود بذاته واحد
وانه ليس بجسم ولا فى جسم ولا ينقسم بوجه من الوجوه ولا سبب فاذن الموجودات كلها وجودها
عنه ولا يجوز ان يكون له مبدأ بوجه من الوجوه ولا سبب لا الذى عنه ولا الذى فيه او به
يكون ولا الذى له حتى يكون لاجل شئ فلهذا لا يجوز ان يكون كون الكل عنه على
سبيل قصد منه كقصدنا لتكوين الكل ولوجود الكل فيكون قاصدا لاجل شئ
غيره وهذا الفصل قد فرغنا من تقريره فى غيره وذلك فيه اظهر ونخصه من بيننا انه
يستحيل ان يقصد وجود الكل عنه لان ذلك يؤدى الى تكثر فانه يكون فيه شئ بسببه يقصد وهو
معرفته وعلمه بوجوب القصد او استحبابه او خيرية فيه توجب ذلك ثم قصد ثم فائدة
يفيدها اياه القصد على ما اوضحنا قبل وهذا محال وليس كون الكل عنه على سبيل

الطبع بان يكون وجود الكل عنه لا بمعرفته ولا رضى منه وكيف يصح هذا وهو عقل محض
يعقل ذاته فيجب ان يعقل انه يلزمه وجود الكل عنه لانه لا يعقل ذاته الا عقلا محضا ومبدأ
اولا وانما يعقل وجود الكل عنه على انه مبدأه وليس في ذاته مانع
او كاره لصدور الكل عنه وذاته عالمة بان كماله وعلوه بحيث يفيض عنه الخير وان ذلك
من لوازم جلالته المعشوقة له لذاتها وكل ذات تعلم ما يصدر عنه ولا يخالطه معاوقة بل
يكون على ما اوضحناه فانه راض بما يكون عنه فالاول راض بفيضان الكل عنه
لكن الحق الاول انما فعله الاول وبالذات انه يعقل ذاته التى هى لذاتها مبدأ النظام الخير في
الوجود فهو عاقل لنظام الخير في الوجود وانه كيف ينبغى ان يكون لا عقلا خارجا عن القوة
الى الفعل ولا عقلا منتقلا من معقول الى معقول فان ذاته بريئة عما بالقوة من كل وجه على
ما اوضحناه قبل بل عقلا واحدا معا ويلزم ما يعقله من نظام الخير في الوجود ان يعقل انه كيف يمكن
وكيف يكون افضل ما يكون ان يحصل وجود الكل على مقتضى معقوله فان الحقيقة المعقولة عنده
هى بعينها كما علمت علم وقدرة وارادة واما نحن فنحتاج في تنفيذ ما نتصوره الى قصد وحركة
وارادة حتى توجد وهو لا يحسن فيه ذلك ولا يصح لبراءته عن الاثنينية وعلى ما اطنبنا فيه
فتعقله علة للوجود على ما يعقله ووجود ما يوجد عنه على سبيل لزوم لوجوده وتبع
لوجوده لا لاجل وجود شىء آخر غيره وهو فاعل الكل بمعنى انه الموجود الذى يفيض عنه كل
وجود فيضانا مباينا لذاته ولان كون ما يكون عن الاول انما هو على سبيل اللزوم اذ
صح ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته وفرغنا من بيان هذا الغرض
قبل فلا يجوز ان يكون اول الموجودات عنه وهى المبدعات كثيرة لا بالعدد ولا بالانقسام
الى مادة وصورة لانه يكون لزوم ما يلزم عنه هو لذاته لا لشىء آخر والجهة والحكم الذى
في ذاته الذى يلزم عنه هذا الشىء ليست الجهة والحكم الذى في ذاته الذى يلزم عنه لا هذا
الشىء بل غيره فان لزم منه شيئان متباينان بالقوام او شيئان متباينان يكون منهما
شىء واحد مثل مادة وصورة لزوما معا فان ما يلزم من جهتين مختلفتين في ذاته

وقانك الجهتان ان كانتا لا في ذاته بل لازمتين لذاته فالسؤال في لزومها لذاته ثابت حتى تكونا

من ذاته فيكون ذاته منقسمة بالمعنى وقد منعنا هذا قبل وبيّنا فساده فبين ان اول الموجودات

عن العلة الاولى واحد بالعدد وذاته وماهيته موجودة لا في مادة فليس شيء من الاجسام ولا

من الصور التي هي كمالات الاجسام معلولا قريبا له بل المعلول الاول عقل محض لانه صورة

لا في مادة وهو اول العقول المفارقة التي عددناها ويشبه ان يكون هو هذا المبدأ المحرك للجرم

الاقصى على سبيل التشوق ولكن لقائل ان يقول انه لا يمتنع ان يكون الحادث عن المبدأ الاول

صورة مادية لكنها يلزم عنها وجود مادتها فنقول ان هذا يوجب ان يكون الاشياء

التي بعد هذه الصورة وبعد هذه المادة تكون تالية في رتبة المعلولات وان يكون

وجودها بتوسط المادة فيكون المادة سببا لوجود صور الاجسام الكثيرة في العالم

وقواها وهذا محال اذ المادة وجودها انها قابلة فقط وليست سببا لوجود شيء من الاشيا

على غير سبيل القبول فان كان شيء من المواد ليس هكذا فليس هو مادة الا باشتراك الاسم

فيكون ان كان الشيء المفروض ثانيا ليس على صفة المادة الا باشتراك الاسم فالمعلول الاول

لا يكون نسبته اليه على انه صورة في مادة الا باشتراك الاسم فان كان هذا الثاني من جهة

توجد عنه هذه المادة ومن جهة اخرى توجد صورة شيء اخر حتى لا يكون الصور الاخر

موجودة بتوسط المادة كانت الصورة المادية تفعل فعلا لا يحتاج فيه الى المادة وكل

شيء يفعل من غير ان يحتاج الى المادة فذاته اولا غنية عن المادة فيكون الصورة المادية

غنية عن المادة وبالجملة فان الصورة المادية وان كانت علة للمادة في ان تخرجها الى

الفعل وتكملها فان المادة ايضا تاثير في وجودها وهو تخصيصها وتعيينها وان كان

الوجود موجودا من غير المادة كما قد علمت فيكون لا محالة كل واحد منهما علة للاخرى في

شيء وليستا من جهة واحدة ولولا ذلك لاستحال ان يكون للصورة المادية تعلق

بالمادة بوجه من الوجوه ولذلك قد سلف منا قول ان المادة لا يكفي في وجودها

فيما تقدم العقول والنفوس

الصورة فتبطل الصورة بجزء العلة واذا كان كذلك فليس يمكن ان تجعل الصورة من كل

وجه علة للمادة مستغنية بنفسها فبين انه لا يجوز ان يكون المعلول الاول صورة غير مادية اصلا

ولا ان يكون مادة فظهر انه يجب ان يكون المعلول الاول صورة غير مادية اصلا بل عقلا وانت تعلم

ان هيهنا عقولا ونفوسا مفارقة كثيرة فمحال ان يكون وجودها مستفادا بتوسط ما ليس

له وجود مفارق ولكنك تعلم ان جملة الموجودات عن الاول اجسام وقد علمت ان كل جسم

ممكن الوجود في حد نفسه وانه يجب بغيره وعلمت انه لا سبيل الى ان يكون عن الاول بغير

واسطة فهي كائنة عنه بواسطة وعلمت انه لا يجوز ان يكون الواسطة وحدة محضة ليس

فيها فقد علمت ان الواحد من حيث هو واحد انما يوجد عنه واحد فبالحري ان يكون

عن المبدعات الاول باثنينية يجب ان يكون فيها ضرورة وكثرة كيف كانت ولا يمكن في

العقول المفارقة شيء من الكثرة الا على ما اقول ان المعلول بذاته ممكن الوجود وبالاول واجب

الوجود ووجوب وجوده بانه عقل وهو يعقل ذاته ويعقل الاول ضرورة فيجب ان يكون فيه من الكثرة

معنى عقله لذاته ممكنة الوجود في حيزها وعقله وجوب وجوده من الاول المعقول بذاته

وعقله للاول

وليست الكثرة له عن الاول فان امكان وجوده امر له لذاته لا بسبب الاول بل

له من الاول وجوب وجوده ثم كثرة انه يعقل الاول ويعقل ذاته كثرة لازمة لوجوب وجوده

عن الاول ونحن لا نمنع ان يكون عن شيء واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية

ليست في اول وجوده وداخلة في مبدا قوامه بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه واحد

ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال او صفة او معلول ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم

عنه بمشاركة ذلك اللازم شيء فيتبع من هناك كثرة كلها تلزم ذاته فيجب اذن

ان يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة معا عن المعلولات الاول

ولولا هذه الكثرة لكان لا يمكن ان يوجد عنها الا وحدة ولم يمكن ان يوجد عنها جسم ثم لا

سبيل لوجود شيء اخر مفارق

امكان الكثرة هناك الا على هذا الوجه فقط وقد بان لنا فيما سلف ان العقول مفارقة

كثرة العدد فليست اذن موجودة معا عن الاول بل يجب ان يكون اعلاها هو الموجود

الاول عنه ثم يتلوه عقل وعقل ولان تحت كل عقل فلكا بمادته وصورته التي هي النفس

وعقلا دونه فتحت كل عقل ثلثة اشياء في الوجود فيجب ان يكون امكان وجود هذه الثلثة عن العقل

الاول في الابداع لاجل التثليث المذكور فيه والافضل يتبع الافضل من جهات كثيرة فيكون

اذن العقل الاول يلزم عنه بما يعقل الاول وجود عقل تحته وبما يعقل ذاته وجود

صورة الفلك الاقصى وكمالها وهي النفس وبطبيعة امكان الوجود الحاصل له المندرجة

في تعقله لذاته وجود جرمية الفلك الاقصى المندرجة في جملة ذات الفلك الاقصى بنوعه

وهو الامر المشارك للقوة فبما يعقل الاول يلزم عنه عقل وبما يختص بذاته على

الكثرة الاولى بجزئيها اعني المادة والصورة والمادة بتوسط الصورة او بمشاركتها

كما ان امكان الوجود يخرج الى الفعل بالفعل الذي يحاذي صورة الفلك وكذلك الحال

في عقل عقل وفلك فلك حتى ينتهي الى العقل الفعال الذي يدبر انفسنا وليس يجب

ان يذهب هذا المعنى الى غير النهاية حتى يكون تحت كل مفارق مفارق فانا نقول ان لزم

وجود كثرة عن العقول فبسبب المعاني التي فيها من الكثرة وقولنا هذا ليس ينعكس حتى يكون

كل عقل فيه هذه الكثرة يلزم كثرته هذه المعلولات ولا هذه العقول متفقة الانواع

حتى يكون مقتضى معانيها متفقا ولنبتدئ بيان هذا المعنى ابتداء اخر فنقول ان الافلاك

كثيرة فوق العدد الذي في المعلول الاول من جهة كثرته المذكورة وخصوصا اذا فصل كل

فلك الى صورته ومادته فليس يجوز ان يكون مبدؤها واحدا هو المعلول الاول ولا

ايضا يجوز ان يكون كل جرم متقدم منها علة للمتاخر وذلك لان الجرم بما هو جرم لا يجوز

ان يكون مبدأ جرم وبما له قوة نفسانية لا يجوز ان يكون مبدأ جرم ذي نفس اخرى وذلك

لانا بينا ان كل نفس لكل فلك فهي كماله وصورته ليس جوهرا مفارقا والا لكان عقلا

لا نفسا ولكان لا يحرك البتة الا على سبيل التشويق وكان لا يحدث فيه من حركة الجرم تغير

ومن مشاركة الجرم تغير وتوهم وقد ساقنا النظر الى اثبات هذه الاحوال لانفس الافلاك

كما علمت واذا كان الامر على هذا فلا يجوز ان يكون انفس الافلاك يصدر عنها افعال في

اجسام اخرى غير اجسامها الا بواسطة اجسامها فان صور الاجسام وكمالاتها على صنفين

اما صور قوامها بمواد الاجسام فكما ان قوامها بمواد الاجسام فكذلك ما يصدر عن قوامها

يصدر بواسطة مواد تلك الاجسام ولهذا السبب فان النار لا تسخن بحرارتها اي شيء اتفق بل

ما كان ملاقيا لجرمها او من جسمها بحال والشمس لا يضيء كل شيء بل ما كان مقابلا لجرمها او

اما صور قوامها بذاتها لا بمواد الاجسام كالانفس ثم كل نفس فانما جعلت خاصة لجسم

بسبب ان فعلها بذلك الجسم وفيه ولو كانت مفارقة الذات والفعل جميعا لذلك الجسم لكانت

نفس كل شيء لا نفس ذلك الجسم فقط فقد بان على الوجوه كلها ان القوى السماوية لا تطبع

باجسامها لا تفعل الا بواسطة جسمها وصح ان يفعل بواسطة الجسم نفسا لان الجسم لا يكون

متوسطا بين نفس ونفس فان كانت تفعل نفسا بغير توسط الجسم فلها انفراد قوام من دون

الجسم واختصاص بفعل مفارق لذاتها ولذات الجسم وهذا غير الامر الذي نحن في ذكره وانما لم

يفعل نفسا لم يفعل جرما سماويا لان النفس متقدمة على الجرم في المرتبة والكمال فان

وضع لكل فلك شيء يصدر عنه في فلكه شيء واثر من غير ان يستغرق ذاته في شغل ذلك الجرم

وبه ولكون ذاته مباينة في القوام وفي الفعل لذلك الجسم فنحن لا نمنع هذا وهذا هو الذي

نسميه العقل المجرد ونجعل صدوره ما بعده عنه ولكن هذا غير المنفعل عن الجسم وغير

المشار اليه والصاير صورة خاصة بعيد والكاين عن الجهة التي حدثنا عنها حين اثبتنا

هذه النفس فقد بان ووضح ان للافلاك مبادي غير جرمانية وغير صور الاجرام وان كل

فلك يختص بمبدأ منها والجميع يشترك في مبدأ واحد هو الاشك فيه ان ههنا عقولا

بسيطة مفارقة يحدث مع حدوث ابدان الناس ولا تفسد بل يبقى وقد تبين ذلك في

العلوم الطبيعية وليست صادرة عن العلة الاولى لانها كثيرة مع وحدة النوع ولانها محدثة

فهي اذن معلولات الاول بتوسط علته ولا يجوز ان يكون العلل الفاعلية المتوسطة بين الاول وبينها في
دونها في المرتبة فلا يكون عقولا بسيطة ومفارقة فان العلل المعطية للوجود اكمل وجودا
اما القابلة للوجود فقد يكون محض وجود فيجب اذن ان يكون المع الاول عقلا او واحدا بالذات
ولا يجوز ايضا ان يكون عنه كثرة متفقة النوع وذلك لان المعاني المتكثرة التي فيه وبها يمكن
وجود الكثرة فيه ان كانت مختلفة الحقايق كان ما يقتضيه كل واحد منها شيئا غير ما يقتضي
الاخرى في النوع فلم يلزم كل واحد منها ما يلزم الاخر بل طبيعة اخرى وان كانت متفقة النوع الحقايق
فبماذا اختلفت وتكثرت ولا انقسام مادة هناك فاذن المع الاول لا يجوز عنه وجود كثرة الا
مختلفة الانواع فليست هذه الانفس الارضية ايضا كاينة عن المع الاول بلا توسط علة
اخرى موجودة وكذا عن كل مع اول عال حتى ينتهي الى معلول تكونه مع كون الاسطقسات
القابلة للكون والفساد المتكثرة بالنوع والعدد معا فيكون تكثر القابل سببا لتكثر فعل مبدء
واحد بالذات وهذا بعد استتمام وجود السماويات كلها فلا يزال عقل بعد عقل حتى
يتكون كرة القمر ثم يتكون الاسطقسات وتتهيا لقبول تاثير واحد بالنوع كثير بالعدد عن
العقل الاخير فانه اذا لم يكن السبب في الفاعل وجب في القابل ضرورة فاذن يجب ان يحدث عن كل
عقل عقل تحته ويقف حيث يمكن ان يحدث الجواهر العقلية منقسمة متكثرة بالعدد
لتكثر الاسباب فهناك ينتهي فقد اتضح وبان ان كل عقل هو اعلى في المرتبة فانه لمعنى فيه وهو
انه بما يعقل الاول يجب عنه وجود عقل اخر دونه وبما يعقل ذاته يجب عنه فلك بنفسه
وجرمه وجرم الفلك كاين عنه ومستبقي بتوسط النفس الفلكية فان كل صورة فهي علة
لان يكون مادتها بالفعل لان المادة نفسها لا قوام لها **فصل في حال تكون**
**الاسطقسات عن العلل الاوايل** فاذا استوفت الكرات السماوية عددها لزم
بعدها وجود اسطقسات وذلك لان الاجسام الاسطقسية كاينة فاسدة فيجب ان
يكون مبادئها القريبة اشياء تقبل نوعا من التغير والحركة وان لا يكون ما هو عقل

محض

محض وحده سببا لوجودها وبهذا يجب ان يتحقق من اصول الكثرة التكرار فيها ونحن نقرر

ولهذه الاسطقسات مادة يشترك فيها وصور يختلف بها فيجب ان يكون اختلاف صورها انما

يتعين فيها لاختلاف في احوال الافلاك التي لا يتفق في طبيعة اقتضاء الحركة المستديرة فيجب

ان يكون مقتضى تلك الطبيعة يعني في وجود المادة ويكون ما يختلف فيه سببا لتهيئة المادة

للصور المختلفة لكن الامور الكثيرة المشتركة في النوع والجنس لا يكون وجودها بلا مشاركة

من واحد معين علة لذات هي في نفسها متفقة واحدة وانما تتميز بعضها عن بعض فلا يوجد اذن فعلا

الواحد عنها الا بارتباط واحد يردها الى امر واحد فحينئذ يكون العقول المفارقة بل اخرها

الذي يلينا هو الذي يفيض عنه بمشاركة الحركات السماوية شيء فيه رسم صور العالم الاسفل

على جهة الانفعال كما ان في ذلك العقل او العقول رسم الصور على جهة الفعل ثم

تفيض منه الصور فيها بالتخصيص لا بانفراد ذاته فان الواحد يفعل في الواحد كما علمت واحدا

بل بمشاركة الاجسام السماوية فيكون اذن الخصص لهذا الشيء تاثير من التاثيرات السماوية

بلا واسطة جسم عنصري او بواسطة يجعله على استعداد خاص بعد العام الذي كان ذلك

في جوهره فاض عن هذا المفارق صورة خاصة وارتسمت في تلك المادة وانت تعلم ان الواحد

لا يخص الواحد من حيث كل واحد منهما واحد بامر دون امر يكون بل يحتاج الى ان يكون

هناك مخصصات مختلفة ومخصصات المادة معدات لها فالمعد هو الذي يحدث عنه في المستعد

امر ما يصير مناسبته لذلك الامر الشيء بعينه اولى من مناسبته لشيء آخر ويكون هذا الاعداد

مرجحا للوجود ما هو الاولى فيه من الاوائل الواهبة للصور ولو كانت المادة على التهيؤ الاول

لتشابهت نسبتها الى الضدين فيما يرجح احدهما اللهم الا باختلاف المؤثرات فيه وذلك

الاختلاف ايضا منسوب الى جميع المواد نسبة واحدة فلا يجب ان يختص به مادة دون

مادة الا لامر ايضا يكون في تلك المادة وليس ذلك الا الاستعداد الكامل وليس الاستعداد

الكامل الا مناسبة كاملة لشيء بعينه هو المستعد له وهذا مثل ان الماء اذا افرط تسخينه فلحق

السخونة الغريبة والصورة المائية وهي بعيدة المناسبة للصورة وشديدة المناسبة للصورة

النارية فاذا افرط ذلك واشتدت المناسبة اشتد الاستعداد ايضا من حق الصورة

النارية ان تفيض ومن حق هذه ان تبطل ولان المادة ليست تبقى بالصورة فليس قوامها

عما ينسب اليه من المبادي الاولى وحدها بل عنها وعن الصورة ولان الصورة التي تقيم هذه

المادة الان قد كانت المادة قائمة دونها فليس قوامها عن الصورة وحدها بل بها وبالمبادي

الباقية بواسطتها او بواسطة اخرى مثلها فلو كان عن المبادي الاولى وحدها لاستغنت

عن الصورة ولو كانت عن الصورة وحدها لما سبقت بالصورة بل كما ان المتفق فيه من الحركة

المستديرة هناك يلزم طبيعة يقيمها الطبايع الخاصة بفلك فلك فكذلك ههنا

يقيمها مع الطبيعة المشتركة ما يكون عن الطبايع الخاصة وهي الصور وكما ان الحركة اخس

الاحوال هناك فكذلك المادة اخس الذوات ههنا وكما ان الحركة هناك تابعة لطبيعة ما بالقوة

كذلك المادة ههنا موافقة لما بالقوة او كما ان الطبايع الخاصة والمشتركة هناك مبادي

او معينات لطبيعة الخاصة والمشتركة ههنا وكذلك ما يلزم الطبايع الخاصة والمشتركة

هناك من النسب المختلفة المتبدلة الواقعة فيها بسبب الحركة مبدا لتغير الاحوال وتبدلها

ههنا وكل امتزاج نسبتها هناك سبب لامتزاج نسب هذه العناصر او معين وللاجسام

السماويات تاثير في اجسام هذا العالم بالكيفيات التي تخصها وتسري منها الى هذا العالم ولا

نفسها تاثير ايضا في نفس هذا العالم وبهذه العاية يعلم ان الطبيعة التي هي مدبرة لهذه الاجسام

كالكمال والصورة حادثة عن النفس المنبثة في الفلك او بعونها وقال قوم من المنتسبين

الى هذا العلم ان الفلك لانه مستدير فيجب ان يستدير على شيء ثابت في حشوه فيلزم مكانه

للسخونة حتى يستحيل نارا او ما يبعد عنه يبقى ساكنا فيصير الى التبرد والتكثيف حتى يصير

ارضا وما يلي النار منه يكون حارا ولكنه اقل حرا من النار وما يلي الارض اقل حرا واقل

التكثيف بوجب التر طيب فان اليبوسة اما من الحر واما من البرد لكن الرطب الذي يلي الارض

هو ابرد والذي يلي النار هو الحر فهذا السبب كون العناصر فهذا هو ما قد قالوا وليس مما يمكن
ان يصح بالكلام القياسي ولا هو بسديد بعد التفتيش ويشبه ان يكون الامر على قانون
اخر وان يكون هذه المادة التي يحدث بالشركة يفيض اليها من الاجرام السماوية اما عن
اجرام واما عن علة منحصرة في اربع جاء عن كل واحد منها ما يتهيأ لصورة جسم بسيط
فاذا استعد لها الصورة من واهب الصور ويكون ذلك كله يفيض عن جرم واحد وان يكون
هناك سبب يوجب نفسا ما من الاسباب الخفية علينا فانك ان اردت ان تعرف ضعف
ما قالوه فتامل انهم يوجبون ان يكون الوجود اولا للجسم وليس له في نفسه احدى الصور
المقومة غير الصورة الجسمية وانما يكتسب ساير الصور بالحركة والسكون ثانيا وبينا
نحن قبل هذا استحالة هذا وبينا ان الجسم لا يستكمل له وجود الصورة الجسمية ما لم تقترن
بها صورة اخرى وليست صورة المتممة للهيولى الابعاد فقط فان الابعاد تتبع في وجودها
صورا اخرى تسبق الابعاد وان شئت فتامل حال التخلخل من الحرارة والتكاثف من البرودة
بل الجسم لا يصير بهما خفيفا بصير بحيث يتبع غيره في الحركة حتى يسخنونا بعينه تلك الحركة
المتابعة التي بينا انها ليست قسرية بل طبيعية الا وقد تمت طبيعته لكن يجوز ان يكون اذا
تمت طبيعته تحفظ باصلح المواضع لاستحفاظها لا ان الحار يستحفظ حيث الحركة و
البارد يستحفظ حيث السكون ثم لا يفكرون انه لم وجب لبعض تلك المادة ان يهبط الى
المركز فعرض له البرودة ولبعضها ان يجاوز الفوق اما الان فان السبب في ذلك معلوم
اما في الكليات فالخفة والثقل واما في جزئي عنصر واحد فلانه قد صح ان اجزاء العناصر
كانية وانه اذا تكون جزء منه في موضع ضرورة لزم ان يكون سطح منه يلي الفوق ان تحرك الى فوق
كان ذلك السطح اولى بالفوقية من السطح الاخر واما في اول تكونه فانما يصير سطح منه الى فوق
وسطح الى السفل لانه لا محالة قد استحال بحركة ما وان الحركة اوجبت له وضعا ما فالانسب عندي
ما قد ذهبنا اليه والظن ان الذي قال ذلك في تكون الاسطقسات رام تقريب الامر عند بعض

من كانه من العامين نجوم عليه القول من تاخر عنه ان كان في ذلك الكلام شديد التذبذب والاضطراب

## فصل في العناية وكيفية دخول الشر في القضاء الالهي

وخليق بنا اذا بلغنا هذا المبلغ ان نحقق القول في العناية ولا يشك انه قد اتضح لك مما سلف منا بيانه ان العلل العالية لا يجوز ان يكون تعمل ما تعمل لاجلنا او يكون بالجملة يهمها شئ ويدعوها داع ويعرض لها ايثار ولا لك سبيل الى ان تنكر الآثار العجيبة في تكون العالم واجزاء السموات واجزاء الحيوان والنبات مما لا يصدر ذلك اتفاقا بل يقتضي تدبيرا ما فيجب ان يعلم ان العناية هي كون الاول عالما لذاته بما هو عليه الوجود في نظام الخير وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الامكان وراضيا به على النحو المذكور فيعقل نظام الخير على الوجه الابلغ في الامكان فيفيض عنه ما يعقله نظاما وخيرا على الوجه الابلغ الذي يعقله فيضانا على اتم تادية الى النظام بحسب الامكان فهذا هو معنى العناية واعلم ان الشر يقع على وجوه فيقال شر لمثل النقص الذي هو الجهل والضعف والتشويه في الخلقة ويقال شر لما هو مثل الالم والغم الذي يكون هناك ادراك ما بسبب لا فقد سبب فقط فان السبب المنافي للخير المانع للخير والموجب لعدمه ربما كان مباينا لا يدركه المضرور كالسحاب اذا ظلل فمنع شروق الشمس عن المحتاج الذي يستكمل بالشمس فان كان هذا المحتاج دراكا ادرك انه غير منتفع ولم يدرك من حيث يدرك ذلك ان السحاب قد حال بل من حيث هو مبصر وليس هو من حيث هو مبصر متاذيا بذلك متضررا او منتقصا بل من حيث هو شئ آخر وربما كان مواصلا يدركه كتعدم السلامة لمن تالم بتفقد اتصال عضو بحرارة مفرقة فانه من حيث يدرك فقدان الاتصال بقوة في نفس ذلك العضو يدرك المؤذي الحار ايضا فيكون قد اجتمع هناك ادراكان ادراك على نحو ما سلف من ادراكنا الاشياء العدمية وادراك على نحو ما سلف من ادراكنا الامور الوجودية وهذا المدرك الوجودي ليس شرا في نفسه بل شر بالقياس الى هذا الشئ واما عدم كماله وسلامته فليس شرا بالقياس اليه

في ان الشر يقال على معان

فقط

فقط حتى يكون له وجود ليس هو به شرا بل وليس بنفس وجوده الا شرا فيه وعلى نحو كونه شرا فان العمى لا يجوز الا ان يكون في العين ومن حيث هو في العين لا يجوز ان يكون الا شرا وليس له جهة اخرى يكون بها غير شر واما الحرارة مثلا اذا صارت شرا بالقياس الى المتألم بها فلها جهة اخرى يكون بها غير شر فالشر بالذات هو العدم ولا كل عدم بل عدم مقتضى طباع الشيء من الكمالات الثابتة لنوعه وطبيعته والشر بالعرض هو المعدم او الحابس للكمال عن مستحقه ولا خبر عن عدم مطلق الا عن لفظه فليس هو بشر حاصل ولو كان له حصول لكان الشر العام فكل شيء وجوده على كماله الاقصى وليس فيه ما بالقوة فلا يلحقه شر وانما الشر يلحق ما في طباعه ما بالقوة وذلك لاجل المادة والشر يلحق المادة لامر اول يعرض لها في نفسها ولامر طار من بعد فاما الامر الذي في نفسها فان يكون قد عرض لمادة ما في اول وجودها بعض اسباب الشر الخارجة فتمكن منها هيئة من الهيئات المهيئة مانع استعدادها الخاص للكمال الذي منيت بشر يوازيه مثل المادة التي تكون منها انسان او فرس اذا عرض لها من الاسباب الطارية ما جعلها اردأ مزاجا واعصى جوهرا فلم تقبل التخطيط والتشكيل والتقويم فتشوهت الخلقة ولم يوجد المحتاج اليه من كمال المزاج والبنية لا لان الفاعل حرم بل لان المنفعل لم يقبل واما الامر الطارئ من خارج فاحد شيئين اما مانع وحائل ومبعد للمكمل واما مضاد واصل محق للكمال مثال الاول وقوع سحب كثيرة وتراكمها واظلال جبال شاهقة يمنع تاثير الشمس في الثمار على الكمال ومثال الثاني حبس البرد للنبات المصيب لكماليته في وقته حتى يفسد الاستعداد الخاص وما يتبعه وجميع سبب الشر انما يوجد فيما تحت فلك القمر وجملة ما تحت القمر ضعيف بالقياس الى سائر الوجود كما علمت ثم الشر انما يصيب اشخاصا وفي اوقات والانواع محفوظة وليس الشر الحقيقي يعم اكثر الاشخاص الا نوعا من الشر واعلم ان الشر الذي بمعنى العدم اما ان يكون بحسب واجب او نافع قريب من الواجب واما ان لا يكون شرا بحسب الشر بل بحسب الامر الذي

هو ممكن في الاول ولو وجد كان على سبيل ما هو فضل من الكمالات بعد الكمالات الثانية
ولا مقتضى له من طباع الممكن هو فيه وهذا القسم غير محذور فهو الذي استثنا هذا
وليس هو شرا بحسب النوع بل بحسب اعتبار زايد على واجب النوع كالجهل بالفلسفة
او بالهندسة او غير ذلك فان ذلك ليس شرا من جهة ما نحن ناس بل هو شر بحسب كمال
الاصلاح في ان يعم وستعرف انه انما يكون بالحقيقة شرا اذا اقتضاه شخص انسان او شخص
نفسه وانما يقتضيه الشخص لا لانه انسان او نفس بل لانه قد ثبت عنده حسن ذلك و
اشتاق اليه واستعد لذلك الاستعداد كما سنشرح ذلك بعد واما قبل ذلك فليس
مما ينبعث الشوق اليه في بقاء طبيعة النوع انبعاثه الى الكمالات الثانية التي هي الكمالات
الاول فاذا لم يكن كان عدما في امر ما مقتضى كان في الطباع فالشر في اشخاص الوجود
قليل ومع ذلك فان وجود ذلك الشر في الاشياء ضرورة تابعة للحاجة الى الخير
فان هذه العناصر لم بحيث تتضاد وينفعل عن الغالب لم يمكن ان يكون عنها هذه
الانواع الشريفة ولو لم يكن النار منها بحيث اذا تادت بها المصادمات الواقعة في
مجرى الكل على الضرورة الى ملاقاة رداء رجل شريف وجب احراقه لم يكن النار
منتفعا بها النفع العام فوجب ضرورة ان يكون الخير الممكن في هذه الاشياء انما يكون
خيرا بعد ان يمكن وقوع مثل هذا الشر عنه ومعه فافاضة الخير لا يوجب ان يترك الخير
الغالب لشر يندر فيكون تركه شرا من ذلك الشر لان عدم ما يمكن في طباع المادة
وجوده اذا كان عدمان شر من عدم واحد ولهذا ما يوثر العاقل الاحتراق بالنار
بشرط ان يسلم منها حيا على الموت بلا الم فلو ترك هذا القبيل من الخير لكان يكون
ذلك شرا فوق هذا الشر الكاين بايجاده وكان في مقتضى العقل المحيط بكيفية وجوب
الترتيب في نظام الخير ان يعقل استحقاق مثل هذا النمط من الاشياء وجودا يجوز ما
يقع معه من الشر ضرورة فوجب ان يفيض وجوده فان قال قائل فقد كان جائزا

ان يوجد المدبر الاول خيرا محضا مبرا عن الشر فيقول هذا لم يكن جائزا في مثل هذا النمط

من الوجود وان كان جائزا في الوجود المطلق على انه ضرب من الوجود المطلق مبرا ليس هذا

الضرب وذلك مما قد فاض عن المدبر الاول ووجد في الامور العقلية والنفسية والسماوية

وبقي هذا النمط في الامكان ولم يكن ترك ايجاده لاجل ما قد يخالطه من الشر الذي اذا

لم يكن منه بد اصلا وترك لئلا يكون هذا الشر كان ذلك شرا من ان يكون هو

فكونه خير الشرين ولكان ايضا يجب ان لا يوجد الاسباب الخيرية التي هي قبل هذه الاسباب

التي تؤدي الى الشر بالعرض فان وجود تلك مستتبع لوجود هذه فكان فيه اعظم

خلل في نظام الخير الكلي بل وان لم نلتفت الى ذلك وقصرنا التفاتنا الى ما ينقسم اليه

الامكان في الوجود من اصناف الموجودات المختلفة في احوالها فكان الوجود المبرا

من الشر قد حصل وبقي نمط من الوجود انما يكون على هذه السبيل لا كونه اعظم شرا

من كونه فواجب ان يفيض وجوده من حيث يفيض عنه الوجود الذي هو الاصوب و

على النمط الذي قيل بل نقول من الراس ان الشر يقال على وجوه فيقال شر للافعال المذمومة

ويقال شر لمباديها من الاخلاق ويقال شر للالام والغموم وما يشبهها ويقال شر

لنقصان كل شيء عن كماله وفقدانه ما من شانه ان يكون له فكان الالام والغموم و

ان كانت معانيها وجودية ليست اعداما فانها تتبع الاعدام والنقصان والشر الذي

في الافعال هو ايضا انما هو بالقياس الى من يفقد كماله بوصول ذلك اليه مثل الظلم او

بالقياس الى ما يفقد من كمال يجب في السياسة الدينية كالزنا وكذلك الاخلاق انما هي شر

بسبب صدور هذه عنها وهي مقارنة لاعدام النفس كمالات يجب ان يكون لها ولا تجد شيئا

مما يقال له شر من الافعال الا وهو كمال بالقياس الى سببه الفاعل له وعسى انما هو شر

بالقياس الى السبب القابل له او بالقياس الى فاعل اخر يمنع عن فعله في تلك المادة التي هو

اولى بها من هذا الفعل فالظلم يصدر مثلا عن قوة طلابة للغلبة وهي الغضبية مثلا و

والغلبة هي كمالها ولذلك خلقت من حيث هي غضبية يعني انها خلقت لتكون متوجهة

الى الغلبة وتطلبها وتفرح بها فهذا الفعل بالقياس اليها خير لها وان ضعفت عنه

فهو بالقياس اليها شر لها وانما هي شر للمظلوم او لنفس النطقية التي كمالها كسر هذه

القوة والاستيلاء عليها فان عجزت عنه كان شرا لها وكذلك السبب الفاعل

للالام والاحراق كالنار اذا احرقت مثلا فان الاحراق كمال للنار لكنه شر بالقياس الى

من سلب سلامته بذلك لفقدانه ما فقد واما الشر الذي سببه النقصان وقصور يقع

في الجبلة فليس لان فاعلا فعله بل لان الفاعل لم يفعله فليس في ذلك بالحقيقة خيرا

بالقياس الى شيء واما الشرور التي تتصل باشياء هي خيرات فانما هي من سببين

سبب من جهة المادة انها قابلة للصورة والعدم وسبب من جهة الفاعل فانه لما وجب

ان يكون عنه المادة وكان مستحيلا ان يكون للمادة وجود الوجود الذي يغني غناء المادة

ويفعل فعل المادة الا وان يكون قابلا للصورة والعدم وكان مستحيلا ان لا يكون

قابلا للمتقابلات وكان مستحيلا ان يكون للقوى الفعالة افعال متضادة لا افعال

اخرى قد تحصل بوجودها وهي لا تفعل فعلها فانه من المستحيل ان تخلق ما يراد منه

الغرض المقصود بالنار وهي لا تحرق ثم كان الكل انما كان يتم بان يكون فيه محرق او

متسخن وان يكون فيه محرق ومسخن لم يكن بد من ان يكون الغرض النافع في وجود

هذين يستتبع افات تعرض من الاحراق والاحتراق كمثل احراق النار عضو انسان

ناسك لكن الامر الاكثري هو حصول الخير المقصود في الطبيعة والامر الدايم ايضا اما

الاكثري فان اكثر اشخاص الانواع في كنف السلامة من الاحراق واما الدايم فلان انواعا

كثيرة لا تستحفظ على الدوام الا بوجود مثل النار على ان يكون محرقة وفي الاقل

ما يصد عن النيران الافات التي تتصل عنها وكذلك في ساير تلك الاسباب المشابهة

لذلك فما كان يحسن ان يترك المنافع الاكثرية والدائمة لاعراض شرية اقلية فاريد

الخيرات الكائنة عن هذه الاشياء ارادة اولية على الوجه الذي يصح ان يقال ان الله تعالى يريد
الاشياء ويريد الشر ايضا على الوجه الذي بالعرض اذ علم انه ضرورة فلم يعبأ به فالخير يكون
مقتضى بالذات والشر مقتضى بالعرض وكل بقدر وكذلك فان المادة قد علم من
امرها انها يعجز عن امور ويقصر عنها الكمالات في امور ولكنها يتم لها ما الاشياء الكثيرة
التي يقصر عنها فاذا كان كذلك فليس من الحكمة الالهية ان يترك الخيرات الفائقة الدائمة
والاكثرية لاجل شرور في امور شخصية غير دائمة بل نقول ان الامور في الوهم اما امور
وجودها اذا توهمت موجودة يمتنع ان يكون الا شرا على الاطلاق واما امور وجودها
ان يكون خيرا ويمتنع ان يكون شريرا وناقصا واما امور يغلب فيها الخيرية اذا وجدت وجودها
ولا يمكن غير ذلك لطباعها واما امور يغلب فيها الشرية واما امور متساوية الحالين فاما
ما لا شرية فيه فقد وجد في الطباع واما ما كله شر او الغالب او المساوي ايضا فلم يوجد واما
الذي الغالب في وجوده الخير فالاحرى به ان يوجد اذ كان الغالب فيه انه خير فان قيل فلم لم يمنع
الشرية عنه اصلا حتى كان يكون كله خيرا قيل فلم يكن هو هو اذ قلنا ان وجودها الوجود
الذي يستحيل ان يكون بحيث لا يعرض عنها شر فاذا صيرت بحيث لا يعرض عنها شر فلا يكون
وجودها الوجود الذي لها بل يكون وجود اشياء اخرى وجدت وهي غيرها وهي حاصلة
خلو بحيث لا يلزمه شر لزوما اوليا ومثال هذا ان النار اذا كان وجودها ان يكون محرقة
وكان وجود المحرق هو انه اذا مس ثوب الفقير احرقه اذ كان وجود ثوب الفقير انه قابل
للاحراق وكان وجود كل واحد منهما ان يعرض له حركات شتى وكان وجود الحركات التي في
الاشيا على هذه الصفة وجود ما يعرض له الالتقاء وكان وجود الالتقاء بين الفاعل و
المنفعل بالطبع وجودا يلزمه الفعل والانفعال فان لم يكن التوالي لم يكن الاوايل فالكل انما
رتب فيها القوى الفعالة والمنفعلة السماوية والارضية والطبيعية والنفسانية بحيث تؤدي
الى النظام الكلي مع استحالة ان يكون هي على ما هي عليه ولا يؤدي الى شرور فيلزم من احوال

العالم بعضها بالقياس الى بعض ان يحدث فى نفس ما صورة اعتقاد ردى او كفر او شر اخر فى نفس او بدن بحيث لو لم يكن كذلك لم يكن النظام الكلى يثبت فلم يعبأ ولم يلتفت الى اللوازم الفاسدة التى تعرض بالضرورة وقيل خلقت هؤلاء للنار ولا ابالى وخلقت هؤلاء للجنة ولا ابالى وقيل كل ميسر لما خلق له فان قال قائل ليس الشر شيئا نادرا او قليلا بل هو اكثرى فليس كذلك بل الشر كثير وليس باكثرى وفرق بين الكثير والاكثرى فان ههنا امورا كثيرة هى كثيرة وليست باكثرية كالامراض فانها كثيرة وليست اكثرية واذا تاملت هذا الصنف الذى نحن فى ذكره من الشر وجدته اقل من الخير الذى يقابله ويوجد فى مادته فضلا عن القياس الى الخيرات الاخرى الابدية نعم الشرور التى هى نقصانات للكمالات الثانية فهى اكثرية لكنها ليست من الشرور التى كلامنا فيها وهذه الشرور مثل الجهل بالهندسة ومثل فوت الجمال الرائع وغير ذلك مما لا يضر فى الكمالات الاولى ولا فى الكمالات التى تليها مما يظهر منفعتها وهذه الشرور ليست بفعل فاعل بل بان لا يفعل الفاعل لاجل ان القابل ليس مستعدا او ليس يتحرك الى القبول وهذه الشرور هى اعدام خيرات من باب الفضل والزيادة

## فصل فى المعاد

بالحرى ان نحقق ههنا احوال الانفس الانسانية اذا فارقت ابدانها وانها الى اى حال تصير فنقول يجب ان يعلم ان المعاد منه ما هو منقول فى الشرع ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبى وهو الذى للبدن عند البعث وخيرات البدن وشروره معلومة لا يحتاج الى ان تعلم وقد بسطت الشريعة الحقة التى اتانا بها نبينا وسيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه واله حال السعادة والشقاوة التى بحسب البدن ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهانى وقد صدقته النبوة وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالقياس اللتان للانفس وان كانت الاوهام منا تقصر عن تصورها الان لما نوضح من العلل والحكماء الالهيون رغبتهم فى اصابة هذه السعادة اعظم من رغبتهم فى اصابة السعادة البدنية

بل كانهم لا يلتفتون الى تلك وان اعطوها ولا يستعظمونها فى جنبة هذه السعادة التى
هى مقارنة الحق الاول وعلى ما سنصفها عن قريب فلنعرف حال هذه السعادة و
الشقاوة المضادة لها فان البدنية مفروغ عنها فى الشرع تنبيه يجب ان يعلم ان لكل قوة
نفسانية لذة وخيرا يخصها واذى وشرا يخصها مثاله ان لذة الشهوة وخيرها ان تتادى
اليها كيفية محسوسة ملائمة من الخمسة ولذة الغضب الظفر ولذة الوهم الرجاء ولذة
الحفظ تذكر الامور الموافقة الماضية واذى كل واحد منها ما يضاده ويشترك كلها
نوعا من الشركة فى ان الشعور بموافقها وملائمها هو الخير واللذة الخاصة بها وموافق
كل واحد منها بالذات وبالحقيقة هو حصول الكمال الذى هو بالقياس اليه كمال بالفعل فهذا
اصل وايضا فان هذه القوى وان اشتركت فى هذه المعانى فان مراتبها فى الحقيقة مختلفة
فالذى كماله افضل واتم والذى كماله اكثر والذى كماله ادوم والذى كماله اوصل اليه واحصل
والذى هو فى نفسه اكمل فعلا وافضل والذى هو فى نفسه اشد ادراكا فاللذة التى له
هى ابلغ واوفى لا محالة وهذا اصل وايضا فانه قد يكون الخروج الى الفعل فى كمال ما بحيث يعلم
انه كائن ولذيذ ولا يتصور كيفيته ولا يشعر باللذاذة ما لم يحصل وما لم يشعر به لم
يشتق اليه ولم ينزع نحوه مثل العنين فانه متحقق ان للجماع لذة لكنه لا يشتهيه ولا يحن
نحوه الاشتهاء والحنين اللذين يكونان مخصوصين به بل شهوة اخرى كما يشتهى من يجرب
من حيث يحصل بها ادراك وان كان مؤذيا وفى الجملة فانه لا يتخيله وكذلك حال الاكمه عند
الصور الجميلة والاصم عند الالحان المنتظمة ولهذا يجب ان لا يتوهم العاقل ان كل لذة
فهى كما للحمار فى بطنه وفرجه وان المبادى الاولى المقربة عند رب العالمين عادمة اللذة و
الغبطة وان رب العالمين ليس له فى سلطانه وخاصية البهاء الذى له وقوته الغير المتناهية
امر فى غاية الفضيلة والشرف والطيب نجله عن ان نسميه لذة وللحمار والبهائم حالة طيبة
ولذيذة كلا بل اى نسبة يكون لما للعالية الى هذه الخسيسة ولكنا نتخيل هذا ونشا

ولم نعرف ذلك بالاستحالة بالقياس فحالنا عنده كحال الاصم الذي لم يسمع قط في
عمره بحسن اللذة اللحنية وهو متيقن بطيبها وهذا اصل وايضا فان الكمال والامر
الملائم قد يتيسر للقوة الدراكة وهناك مانع او شاغل للنفس فتكرهه وتؤثر ضده
عليه مثل كراهية بعض المرضى للطعم الحلو وشهوتهم للطعوم الرديئة الكريهة بالذات
وربما لم يكن كراهية ولكن كان عدم الاستلذاذ به كالخائف يجد الغلبة او اللذة فلا
يشعر بها ولا يستلذها وهذا اصل وايضا فانه قد تكون القوة الدراكة ممنوة بضد
ما هو كمالها ولا تحس به ولا تنفر عنه حتى اذا زال العائق ورجعت الى غريزتها تاذت به
مثل الممرور فربما لا يحس بمرارة فمه الى ان يصلح مزاجه وتستنقى اعضاؤه فحينئذ ينفر عن الحال
العارضة له وكذلك قد يكون الحيوان غير مشته للغذاء البتة كارها له وهو اوفق شيء
له مدة طويلة فاذا زال العائق عاد الى واجبه في طبعه فاشتد جوعه وشهوته
للغذاء حتى لا يصبر عنه ويهلك عند فقده وقد يحصل سبب الالم العظيم مثل احراق النار
وتبريد الزمهرير الا ان الحس مؤوف فلا يتاذى البدن به حتى يزول العائق فيحس حينئذ
بالالم العظيم فاذا تقررت هذه الاصول فيجب ان تنصرف الى الغرض الذي نؤمه فنقول
ان النفس الناطقة كمالها الخاص بها ان تصير عالما عقليا مرتسما فيها صورة الكل
والنظام المعقول في الكل والخير الفائض في الكل مبتدئا من مبدإ الكل سالكا الى الجواهر
الشريفة الروحانية المطلقة ثم الروحانية المتعلقة نوعا ما بالابدان ثم الاجسام العلوية
بهيئاتها وقواها ثم كذلك حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله فتنقلب عالما معقولا
موازيا للعالم الموجود كله مشاهدة لما هو الحسن المطلق والخير المطلق والجمال الحق
المطلق ومتحدة به ومنتقشة بمثاله وهيئته ومنخرطة في سلكه وصائرة من جوهره و
اذا قيس هذا بالكمالات المعشوقة التي للقوى الاخرى وجد في المرتبة بحيث يقبح معها
ان يقال انه افضل واتم منها بل لا نسبة له اليها بوجه من الوجوه فضيلة وتماما وكثرة و

وسائر ما يتم به التذاذ المدركات مما ذكرنا وأما الدوام فكيف يقاس الدوام الأبدي بدوام

المتغير الفاسد وأما شدة الوصول فكيف يكون حال ما وصوله بملاقاة السطوح بالقياس

إلى ما هو سار في جوهر قابله حتى يكون كأنه هو بلا انفصال إذ العقل والعاقل والمعقول

واحد أو قريب من الواحد وأما أن المدرك في نفسه أكمل فأمر لا يخفى وأما أنه أشد إدراكاً فأ

أيضاً تعرفه بأدنى تأمل وتذكر منك لما سلف بيانه فإن النفس الناطقة أكثر عدد مدركات

وأشد تقصياً للمدرك وأشد تجريداً له عن الزوائد الغير الداخلة في معناه إلا بالعرض و

الخوض في باطن المدرك وظاهره بل كيف يقاس هذا الإدراك بذلك الإدراك أو كيف يقاس هذه

اللذة باللذة الحسية والبهيمية والغضبية ولكنا في عالمنا وبدننا هذين وانغماسنا

في الرذائل لا نحس بتلك اللذة إذا حصل عندنا شيء من أسبابها كما أومأنا إليه في بعض ما

قدمناه من الأصول ولذلك لا نطلبها ولا نحن إليها اللهم إلا أن نكون قد خلعنا ربقة

الشهوة والغضب وأخواتهما عن أعناقنا وطالعنا شيئاً من تلك اللذة فحينئذ ربما

تخيلنا منها خيالاً طفيفاً وخصوصاً عند انحلال المشكلات واستيضاح المطلوبات

النفيسة ونسبة التذاذنا هذا إلى التذاذنا تلك نسبة الالتذاذ الحسي باستنشاق

روائح المذاقات اللذيذة إلى الالتذاذ بتطعمها بل أبعد من ذلك بعداً غير محدود وأنت

تعلم إذا تأملت عويصاً يهمك وعرضت عليك شهوة وخيرت بين الظفرين استخففت

بالشهوة إن كنت كريم النفس والأنفس العامية أيضاً فإنها تترك الشهوات المعترضة و

تؤثر الغرامات والآلام الفادحة بسبب افتضاح أو خجل أو تعيير أو سوء قالة وهذه كلها أحوال

عقلية بعضها أو أحد بعضها يؤثر بعضها وأضداد بعضها على المؤثرات الطبيعية ويصبر لها

على المكروهات الطبيعية فيعلم من ذلك أن الغايات العقلية أكرم على الأنفس من محقرات

الأشياء فكيف في الأمور البهية العالية إلا أن النفس الخسيسة تحس بما يلحق المحقرات

من الخير والشر ولا تحس بما يلحق الأمور البهية لما قيل من المعاذير وأما إذا انفصلنا

عدة من البهيمة وبعضهم جعله بالمرارة والخساسة وكل ذلك يدل على أن الاشتغال بقضاء هاتين الشهوتين ليس من باب السعادات والكمالات بل من باب دفع الحاجات والآفات الثالث أن الإنسان يشاركه في لذة الأكل والشرب

عن البدن وكانت النفس منتبهة في البدن لكمالها الذي هو معشوقها ولم تحصله وهي
بالطبع نازعة اليه اذ عقلت بالفعل انه موجود الا ان اشتغالها بالبدن كما قد قلنا قد
انساها ذاتها ومعشوقها كما ينسي المرض الحاجة الى بدل ما يتحلل وكما ينسي الامراض
الاستلذاذ بالحلو واشتهاءه ويميل بالشهوة من المريض الى المكروهات في الحقيقة عرض
لها حينئذ من الالم لفقده كفاء ما يعرض من اللذة التي اوجبنا وجودها ودللنا على عظم
منزلتها فيكون ذلك هو الشقاوة والعقوبة التي لا يعدلها تفريق النار للاتصال
وتبديل الزمهرير للمزاج فيكون مثلنا حينئذ مثل الخدر الذي اومأنا اليه فيما
سلف او الذي عمل فيه نار او زمهرير فمنعت المادة اللابسة وجه الحس عن الشعور
به فلم يتأذ ثم عرض ان زال العائق فشعر بالبلاء العظيم واما اذا كانت القوة العقلية
بلغت من النفس حدا من الكمال يمكنها به اذا فارقت البدن ان تستكمل الاستكمال الذي
لها ان تبلغه كان مثلها مثل الخدر الذي اذيق الطعم الالذ وعرض للحالة الاشهى وكان
لا يشعر به فزال عنه الخدر فطالع اللذة العظيمة دفعة وتكون تلك اللذة لا من جنس
اللذة الحسية والحيوانية بوجه بل لذة تشاكل الحال الطيبة التي هي للجواهر الحية المحضة
وهي اجل من كل لذة واشرف فهذه هي السعادة وتلك هي الشقاوة وتلك الشقاوة
ليست تكون لكل واحد من الناقصين بل للذين اكتسبوا للقوة العقلية الشوق الى
كمالها وذلك عندما يبرهن لهم ان من شان النفس ادراك ماهية الكل بكسب المجهول
من المعلوم والاستكمال بالفعل فان ذلك ليس فيها بالطبع الاول ولا ايضا في سائر القوى
بل شعور اكثر القوى بكمالاتها انما يحدث بعد اسباب واما النفوس والقوى الساذجة
الصرفة فكانها هيولى موضوعة لم تكتسب البتة هذا الشوق لان هذا الشوق انما يحدث
حدوثا وينطبع في جوهر النفس اذا برهن للقوة النفسانية ان ههنا امورا يكتسب
العلم بها بالحدود الوسطى على ما علمت واما قبل ذلك فلا يكون لان هذا الشوق يتبع

رايا وليس هذا الراي للنفس رايا اوليا بل رايا مكتسبا فهؤلاء اذا اكتسبوا هذا الراي لزم

النفس هذا الشوق واذا فارقت ولم يحصل معها ما تبلغ به بعد الانفصال التمام وقعت في

هذا النوع من الشقاء الابدي لان اوائل الملكة العلمية انما كانت تكتسب بالبدن لا غير وقد

فات وهؤلاء اما مقصرون عن السعي في كسب الكمال الانسي واما معاندون جاحدون

متعصبون لآراء فاسدة مضادة للآراء الحقيقية والجاحدون اسوء حالا لما اكتسبوا

من هيئات مضادة للكمال واما انه كم ينبغي ان يحصل عند نفس الانسان من تصور المعقولات

حتى يجاوز به الحد الذي في مثله تقع هذه الشقاوة وفي تعديه وجوازه ترجى هذه السعادة

فليس يمكنني ان انص عليه نصا الا بالتقريب واظن ان ذلك ان يتصور نفس الانسان المبادي

المفارقة تصورا حقيقيا ويصدق بها تصديقا يقينيا لوجودها عنده بالبرهان

ويعرف العلل الغائية للامور الواقعة في الحركات الكلية دون الجزئية التي لا تتناهى ويتقرر

عنده هيئة الكل ونسب اجزائه بعضها الى بعض والنظام الآخذ من المبدء الاول الى

اقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه ويتصور العناية وكيفيتها ويتحقق ان الذات المتقدمة

للكل اي وجود يخصها واية وحدة تخصها وانها كيف تعرف حتى لا يلحقها تكثر وتغير بوجه من

الوجوه وكيف ترتيب نسبة الموجودات اليها ثم كلما ازداد الناظر استبصارا ازداد للسعادة

استعدادا وكانه ليس يتبرأ الانسان عن هذا العالم وعلائقه الا ان يكون اكد العلاقة مع

ذلك العالم فصار له شوق الى ما هناك وعشق لما هناك فصده عن الالتفات الى ما خلفه

جملة ونقول ايضا ان هذه السعادة الحقيقية لا تتم الا باصلاح الجزء العملي من النفس ولنقدم

لذلك مقدمة وكانا قد ذكرناها فيما سلف فنقول ان الخلق هو ملكة يصدر بها من النفس

افعال ما بسهولة من غير تقدم روية وقد امر في كتب الاخلاق بان يستعمل التوسط بين

الخلقين الضدين لا بان يفعل افعال التوسط دون ان يحصل ملكة التوسط بل ان يحصل ملكة

كانها موجودة للقوة الناطقة وللقوى الحيوانية معا اما للقوى الحيوانية فبان يحصل

فيها هيئة الاذعان واما القوة الناطقة فان يحصل فيها هيئة الاستعلاء وللانفعال كما ان
ملكة الافراط والتفريط موجودة للقوة الناطقة وللقوى الحيوانية معا ولكن بعكس هذه
النسبة ومعلوم ان الافراط والتفريط هما مقتضيا القوة الحيوانية واذا قويت القوة الحيوانية
وحصل لها ملكة استعلائية حدثت في النفس الانسانية هيئة اذعانية واثر انفعالي قد
رسخ في النفس الناطقة من شانها ان يجعلها قوية العلاقة مع البدن شديدة الانصراف
اليه واما ملكة التوسط فالمراد منها التنزيه عن الهيئات الانقيادية وتبقية النفس الناطقة على
جبلتها مع افادة هيئة الاستعلاء والتنزيه وذلك غير مضاد لجوهرها ولا مايل بها الى
الجهة البدن بل عن جهته فان التوسط يسلب عنه الطرفان دايما ثم جوهر النفس انما كان
البدن هو الذي يغمره ويلهيه ويغفله عن الشوق الذي يخصه وعن طلب الكمال الذي له وعن
الشعور بلذة الكمال ان حصل له والشعور بالم الكمال ان قصر عنه لا بان النفس منطبعة في البدن
او منغمسة فيه ولكن العلاقة التي كانت بينهما وهو الشوق الجبلي الى تدبيره والاشتغال بآثاره
وبما يورده عليه من عوارضه وبما يتقرر فيه من ملكات مبدؤها البدن فاذا فارق وفيه
الملكة الحاصلة بسبب الاتصال به كان قريب الشبه من حاله وهو فيه فبما ينقص من ذلك نزول غفلته
عن حركة الشوق الذي له الى كماله وبما يبقى منه معه يكون محجوبا عن الاتصال الصرف بمحل
سعادته ويحدث منه هناك الحركات المشوشة مما يعظم اذاه ثم تلك الهيئة البدنية مضادة
لجوهرها مؤذية له وانما كان يلهيها عنها ايضا البدن وتمام انغماسها فيه فاذا فارقت
النفس البدن احست بتلك المضادة العظيمة وتأذت بها اذى عظيما لكن هذا الاذى وهذا
الالم ليس لامر لازم بل لامر عارض غريب والامر العارض الغريب لا يدوم ولا يبقى ويزول ويبطل
مع ترك الافعال التي كانت تثبت تلك الهيئة بتكررها فيلزم اذن ان تكون العقوبة التي بحسب تلك
غير خالدة بل تزول وتمحي قليلا قليلا حتى تزكو النفس وتبلغ السعادة التي تخصها واما النفوس
البلهاء التي لم تكتسب الشوق فانها اذا فارقت البدن وكانت غير مكتسبة للهيئات الردية صارت الى

سعة من رحمة الله تعالى في نوع من الراحة وان كانت مكتسبة للهيئات البدنية الرديّة وليس لها
عندها هيئة غير ذلك ولا معنى يضاده وينافيه فيكون لا محالة ممنوّة بشوقها الى مقتضاها فتعذب
عذابا شديدا بفقد البدن ومقتضيات البدن من غير ان يحصل المشتاق اليه لان آلة ذلك قد
بطلت وخلق التعلق بالبدن قد بقي ويشبه ايضا ان يكون ما قاله بعض العلماء حقا وهو
ان هذه الانفس ان كانت زكية وفارقت البدن وقد رسخ فيها نحو من الاعتقاد في العاقبة
التي تكون لامثالهم على مثل ما يمكن ان يخاطب به العامة وتصور ذلك في انفسهم فانهم اذا فارقوا
الابدان ولم يكن لهم معنى جاذب الى الجهة التي فوقهم لا كمال فيسعدوا تلك السعادة ولا شوق كمال
فيشقوا تلك الشقاوة بل جميع هيئاتهم النفسانية متوجهة نحو الاسفل منجذبة الى الاجسام
ولا منع في المواد السماوية من ان تكون موضوعة لفعل نفس فيها قالوا فانها تتخيل جميع ما كانت
اعتقدته من الاحوال الاخروية وتكون الآلة التي يمكنها بها التخيل شيئا من الاجرام السماوية
فتشاهد جميع ما قيل لها في الدنيا من احوال القبر والبعث والخيرات الاخروية وتكون الانفس
الرديّة ايضا تشاهد العقاب المصوّر لهم في الدنيا وتقاسيه فان الصور الخيالية ليست
تضعف عن الحسية بل تزداد عليها تأثيرا وصفاء كما تشاهد في المنام فربما كان المحلوم به
اعظم شانا في بابه من المحسوس على ان الاخروي اشد استقرارا من الموجود في المنام بحسب
قلة العوائق وتجرد النفس وصفاء القابل وليست الصورة التي ترى في المنام بل والتي تحس
في اليقظة كما علمت الا المرتسمة في النفس الا ان احدهما تبتدي من باطن وتنحدر اليه والثاني
تبتدي من خارج وترتفع اليه فاذا ارتسم في النفس تم هناك الادراك المشاهد انما يلذ
ويؤذي بالحقيقة هذا المرتسم في النفس لا الموجود في الخارج فكلما ارتسم في النفس فعل فعله و
ان لم يكن سبب من خارج فان السبب الذاتي هو هذا المرتسم والخارج هو سبب بالعرض وسبب
السبب فهذه هي السعادة والشقاوة الخسيستان بالقياس الى الانفس الخسيسة واما
الانفس المقدسة فانها تبعد عن مثل هذه الاحوال وتتصل بكمالها بالذات وتنغمس في اللذة

الحقيقية وتبرء عن النظر الى ما خلفها والى المملكة التى كانت لها كل النبر ولو كان بقى
فيها من ذلك اثر اعتقادى او خلقى تاذت به وتخلفت لاجله عن درجة العليين الى ان
تنمسح

## المقالة العاشرة فصل في المبدء والمعاد بقول مجمل في الالهامات

والمنامات وفى الدعوات المستجابة والعقوبات السماوية وفى احوال النبوة وفى
النبوة وفى حال احكام النجوم فالوجود اذا ابتدء من عند الاول لم يزل كل ثان منه دون
مرتبة من الاول ولا يزال ينحط درجات فاول ذلك درجة الملئكة الروحانية المجردة التى
تسمى عقولا ثم مراتب الملئكة الروحانية التى تسمى نفوسا وهى الملئكة العملية ثم مراتب
الاجرام السماوية وبعضها اشرف من بعض الى ان يبلغ اخرها ثم من بعدها يبتدى
وجود المادة القابلة للصور الكائنة الفاسدة فيلبس اول شئ صور العناصر ثم يتدرج يسيرا
يسيرا فيكون اول الوجود فيها اخس وادون مرتبة من الذى يتلوه فيكون اخس ما فيه المادة
ثم العناصر ثم المركبات الجمادية ثم النباتات وافضلها الانسان وبعده الحيوانات ثم
النبات وافضل الناس من استكمل نفسه عقلا بالفعل ومحصلا للاخلاق التى
تكون فضايل عملية وافضل هؤلاء هو المستعد لمرتبة النبوة وهو الذى
فى قواه النفسانية خصايص ثلث ذكرناها وهو ان يسمع كلام الله ويرى ملئكة
وقد تحولت له على صورة يراها وقد بينا كيفية هذا وبينا ان هذا الذى يوحى اليه تتشبح
الملئكة له ويحدث له فى سمعه صوت يسمعه يكون من قبل الله والملائكة فيسمعه من غير
ان يكون ذلك كلاما من الناس والحيوان الارضى وهذا هو الموحى اليه وكما ان اول الكائنات
من الابتداء الى درجة العناصر كان عقلا ثم نفسا ثم جرما فههنا يبتدى الوجود من
الاجرام ثم يحدث نفوس ثم عقول وانما تفيض هذه الصور لا محالة من تلك المبادى و
الامور الحادثة فى هذا العالم تحدث من مصادمات القوى الفعالة السماوية والمنفعلة
والمنفعلة الارضية لمصادمات القوى الفعالة السماوية واما القوى الارضية فيتم حادث

ما يحدث فيها بسبب شيئين احدهما القوى الفعالة التي فيها اما الطبيعية واما الارادية و
الثاني القوى الانفعالية اما الطبيعية واما النفسانية واما القوى السماوية فيحدث عنها
آثار في هذه الاجرام التي تحتها على ثلثة وجوه احدها من تلقائها بحيث لا تسبب فيه الاحوال
الارضية بوجه من الوجوه وذلك اما عن طبايع اجسامها وقواها الجسمانية بحسب التشكلات
الواقعة منها مع القوى الارضية والمناسبات بينهما واما عن طبايعها النفسانية والوجه الثالث
فيشترك فيها مع الاحوال الارضية وتتسبب بوجه من الوجوه على الوجه الذي اقول انه قد اتضح لك
ان لنفوس تلك الاجرام السماوية ضربا من التصرف في المعاني الجزوية على سبيل ادراك غير عقلي
محض وان لها ان تتوصل الى ادراك الحادثات الجزوية وذلك يمكن بسبب ادراك تفاريق
اسبابها الفاعلة والقابلة الحاصلة من حيث هي اسباب وما يتادى اليه وانها تنتهي الى طبيعية
او ارادية موجبة ليست ارادية فائتة غير حاتمة ولا جازمة ولا ينتهي الى القسر فان القسر اما
قسر عن طبيعة واما قسر عن ارادة واليها ينتهي التحليل في القسريات اجمع ثم ان الارادات كائنة
بعد ما لم يكن ولها اسباب تتوافى فتوجبها فليس توجد ارادة بارادة والا لذهب الى غير
النهاية ولا عن طبيعة المريد والا للزمت الارادة ما دامت الطبيعة بل الارادات تحدث بحدوث
علل هي الموجبات والدواعي تستند الى ارضيات وسماويات وتكون موجبة لتلك الارادة
واما الطبيعة فان كانت ثابتة فهي اصل وان كانت قد حدثت فلا محالة انها تستند ايضا الى
امور سماوية وارضية عرفت جميع هذا فيما قيل وان لازدحام هذه العلل وتصادمها
واستمرارها نظاما ينجر تحت الحركة السماوية فاذا علمت الاوائل بما هي اوائل وهيئة انجرارها
الى الثواني علمت الثواني ضرورة فمن هذه الاشياء علمت ان النفوس السماوية وما فوقها عالمة
بالجزئيات واما ما فوقها فعلمها بالجزئيات على نحو كلي واما هي فعلى نحو جزئي كالمباشر
او المتادي الى المباشر والمشاهد بالحواس فلا محالة انها تعلم ما يكون ولا محالة انها تعلم في كثير
منها الوجه الذي هو اصوب والذي هو اصلح واقرب من الخير المطلق من الامرين الممكنين وقد

بينا ان التصورات التي لتلك العلل مبادٍ لوجودات تلك الصور ههنا اذا كانت ممكنة ولم تكن

هناك اسباب سماوية تكون اقوى من تلك التصورات اما هو اقدم واما هو في احد القسمين

من القسمة فلما كان الامر كذلك وجب ان يحصل ذلك الامر الممكن موجودا لا

عن سبب ارضي ولا عن سبب طبيعي في السماء بل عن تاثير بوجه ما لهذه الامور في الامور السماوية

وليس هذا بالحقيقة تاثيرا بل التاثير مبدا وجود ذلك من الامور السماوية فانها اذا عقلت الاول

عقلت ذلك الامر واذا عقلت ذلك الامر عقلت ما هو الاولى بان يكون واذا عقلت ذلك كان

اذ كان لا مانع فيه الا عدم علة طبيعية ارضية او وجود علة طبيعية ارضية واما عدم العلة

الطبيعية الارضية فمثلا ان يكون ذلك الشيء هو ان يوجد حرارة فلا يكون قوة مسخنة طبيعية

ارضية فتلك السخونة تحدث للتصورات السماوية بوجه كون الخير فيه كما انها تحدث هي في ابدان

الناس عن اشياء من تصورات الناس وعلى ما عرفته فيما سلف واما مثال الثاني فان يكون

ليس المانع عدم سبب التسخين فقط بل وجود المبرد فالتصورات السماوية الخيرية في وجود ضده مانع

المبرد فذلك ايضا يقسر المبرد كما يقسر تصورنا الغضب السبب المبرد فينا فيكون الحر

فيكون اصناف هذا القسم حالات لا امور طبيعية او الهامات تتصل بالمستدعي وبغيره

او اختلاط من ذلك يؤدي منها واحد او جملة مجتمعة الى الغاية النافعة ونسبة التضرع الى استدعاء

هذه القوة نسبة التفكر الى استدعاء البيان وكل يفيض من فوق وليس تتبع التصورات

السماوية بل الاول الحق يعلم جميع ذلك على الوجه الذي قلنا انه يليق به ومن عنده يبتدي

كون ما يكون ولكن بالتوسط وعلى ذلك علمه فتسبب عنه الامور ومما ينتفع بالدعوات

والقرابين وخصوصا في امر الاستسقاء وفي امور اخرى ولهذا ما يجب ان يخاف المكافات

على الشر ويتوقع المكافات على الخير فان في ثبوت حقيقة ذلك مزجرة عن الشر وثبوت حقيقته

يكون بظهور آيات وآيات هي بوجه وآيات وهذه الحال معقولة عند المبادي فيجب ان يكون

لها وجود فان لم يوجد هناك شر وسبب لا ندركه وسبب آخر يعارضه وقع ذلك بالوجه الاولى

هذا روجود ذلك ووجود هذه المعاني الحق واذا شئت ان تعلم ان الامور التي عقلت انها مؤدية
الى المصالح قد اوجدت في الطبيعة على النحو من الايجاد على جهة تحقيق فتامل منافع الاعضاء
في الحيوانات والنباتات وان كل واحد كيف خلق وليس هناك البتة سبب طبيعي بل لا بد
لا محالة من العناية على الوجه الذي علمت العناية فكذلك فصدق بوجود هذه المعاني فانها
متعلقة بالعناية على الوجه الذي علمت العناية تتعلق بذلك واعلم ان اكثر ما يقربه الجمهور و
يفزع اليه ويقول فهو حق وانما يدفعه هؤلاء المتشبهة بالفلسفة جهلا منهم بعلله و
اسبابه وقد عملنا في هذا الباب كتاب البر والاثم فليتامل شرح هذه الامور من هناك
وصدق بما يحكى من العقوبات الالهية النازلة على مدن فاسدة واشخاص ظالمة وانظر
ان الحق كيف ينصر واعلم ان السبب في الدعاء ايضا وفي الصدقة وغير ذلك وكذلك
حدوث الظلم والاثم انما يكون من هناك فان مبادي جميع هذه الامور تنتهي الى الطبيعة
والارادة والاتفاق والطبيعة مبداها من هناك والارادات التي لنا كائنة بعد ما لم تكن
وكل كائن بعد ما لم يكن فله علة فكل ارادة لنا فلها علة وعلة تلك الارادة ليست ارادة
متسلسلة في ذلك الى غير النهاية بل امور تعرض من خارج ارضية وسماوية والارضية
تنتهي الى السماوية واجتماع ذلك كله يوجب وجود الارادة واما الاتفاق فهو حادث
عن مصادمات هذه فاذا حللت الامور كلها استندت الى مبادي ايجابها تنزل من عند الله تعالى والقضاء
هو الوضع الاول البسيط والتقدير هو ما يتوجه اليه القضاء على التدريج كانه موجب اجتماعات
من الامور البسيطة التي تنسب من حيث هي بسيطة الى القضاء والامر الالهي الاول ولو امكن
انسانا من الناس ان يعرف الحوادث التي في الارض والسماء جميعا وطبايعها لفهم كيفية
جميع ما يحدث في المستقبل وهذا المنجم القايل بالاحكام مع ان اوضاعه الاولى ومقدماته
ليست تستند الى برهان بل عسى ان يدعي فيها التجربة او الوحي وربما حاول قياسات شعرية
او خطابية في اثباتها فانه انما يعول على دلايل جنس واحد من اسباب الكاينات وهي التي في

في السماء على انه لا يضمن من عنده الاحاطة بجميع الاحوال التي في السماء ولو ضمن لنا ذلك ووفي
به لم يمكنه ان يجعلنا ونفسه بحيث نقف على وجود جميعها في كل وقت وان كان جميعها من حيث
فعله وطبعه معلوما عنده وذلك انه لا يكفي ان يعلم انه وجد او لم يوجد وذلك لانه
لا يكفينا ان نعلم ان النار حارة مسخنة وفاعلة كذا وكذا في ان نعلم انها سخنت ما لم نعلم
انها حصلت واي طريق من الحساب يعطينا المعرفة بكل حادث وبدعة في الفلك ولو امكنه
ان يجعلنا ونفسه بحيث نقف على وجود جميع ذلك لم يتم لنا به الانتقال الى المغيبات فان الامور
المغيبة التي في طريق الحدوث انما يتم لنا بمخالطات بين الامور السماوية التي لا يتسامح انا حصلناها
بكمال عددها وبين الامور الارضية المتقدمة واللاحقة فاعلها ومنفعلها طبيعيها
وارادتها وليس يتم بالسماويات وحدها فالمحيط بجميع الحاضر من الامرين وموجب كل
واحد منهما خصوصا ما كان متعلقا بالمغيب لم يتمكن من الانتقال الى الغيب فليس لنا اذن
اعتماد على اقوالهم وان سلمنا متبرعين ان جميع ما يعطونا من مقدماتهم الحكمية صادقة

## فصل في اثبات النبوة وكيفية دعوة النبي الى الله تعالى والمعاد اليه ويقول

الان انه من المعلوم ان الانسان يفارق ساير الحيوانات بانه لا يحسن معيشته لو انفرد وحده
شخصا واحدا يتولى تدبير امره من غير شريك يعاونه على ضروريات حاجاته وانه لا بد
من ان يكون الانسان مكفيا باخر من نوعه يكون ذلك الاخر ايضا مكفيا به وبنظيره فيكون
هذا مثلا ينقل لذلك وذلك يخبز لهذا وهذا يخيط للاخر والاخر يتخذ الابرة لهذا
حتى اذا اجتمعوا كان امرهم مكفيا ولهذا ما اضطروا الى عقد المدن والاجتماعات
فمن كان منهم غير محتاط في عقد مدينته على شرايط المدينة وقد وقع منه ومن شركائه
الاقتصار على الاجتماع فقط فانه يتحيل على جنس بعيد الشبه من الناس وعادم لكمالات
الناس ومع ذلك فلا بد لامثاله من اجتماع ومن تشبه بالمدنيين فاذا كان هذا ظاهرا فلا بد
في وجود الانسان وبقائه من مشاركة ولا يتم المشاركة الا بمعاملة كما لا بد في ذلك من ساير

الاسباب التي يكون له ولا بد في المعاملة من سنة وعدل ولا بد للسنة والعدل من سان و
معدل ولا بد من ان يكون هذا بحيث يجوز ان يخاطب الناس ويلزمهم السنة ولا بد من ان
يكون هذا انسانا ولا يجوز ان يترك الناس وآراءهم في ذلك فيختلفون ويرى كل منهم ما له
عدلا وما عليه ظلما فالحاجة الى هذا الانسان في ان يبقى نوع الناس ويتحصل وجوده اشد من الحاجة
الى انبات الشعر على الاشفار على الحاجبين وتقعير الاخمص من القدمين واشياء اخرى من المنافع
التي لا ضرورة فيها في البقاء بل اكثر ما لها انها تنفع في البقاء ووجود الانسان الصالح لان يسن
ويعدل ممكن كما سلف منا ذكره فلا يجوز ان تكون العناية الاولى تقتضي تلك المنافع ولا
تقتضي هذه التي هي اسها ولا ان يكون المبدأ الاول والملائكة بعده يعلم ذلك ولا يعلم هذا ولا ان
يكون ما يعلمه في نظام الخير الممكن وجوده الضروري حصوله لتمهيد نظام الخير لا يوجد بل
كيف يجوز ان لا يوجد وما هو متعلق بوجوده مبني على وجوده موجود فواجب اذن ان يوجد
نبي وواجب ان يكون انسانا وواجب ان يكون له خصوصية ليست لسائر الناس حتى يستشعر
الناس فيه امرا لا يوجد لهم فيتميز به منهم فيكون له المعجزات التي اخبرنا بها وهذا الانسان اذا وجد
يجب ان يسن للناس في امورهم سننا باذن الله تعالى وامره ووحيه وانزاله الروح المقدس
عليه ويكون الاصل الاول فيما يسنه تعريفه اياهم ان لهم صانعا واحدا قادرا وانه عالم بالسر والعلانية
وانه من حقه ان يطاع امره فانه يجب ان يكون الامر لمن له الخلق وانه قد اعد لمن اطاعه المعاد
المسعد ولمن عصاه المعاد المشقي حتى يتلقى الجمهور رسمه المنزل على لسانه من الاله والملائكة
بالسمع والطاعة ولا ينبغي له ان يشغلهم بشيء من معرفة الله فوق معرفة انه واحد حق لا
شبيه له فاما ان يتعدى بهم الى ان يكلفهم ان يصدقوا بوجوده وهو غير مشار اليه في مكان
ولا منقسم بالقول ولا خارج العالم ولا داخله ولا شيئا من هذا الجنس فقد عظم عليهم الشغل
وشوش فيما بين ايديهم الدين واوقعهم فيما لا تخلص عنه الا لمن كان المعان الموفق الذي يشذ
وجوده ويندر كونه فانه لا يمكنهم ان يتصوروا هذه الاحوال على وجهها الا بكد وانما يمكن

القليل منهم ان يتصور حقيقة هذا التوحيد والتنزيه فلا يلبثون ان يكذبوا بمثل هذا الوجود ويقعوا في تنازع وينصرفوا الى المباحثات والمقايسات التي تصدهم عن اعمالهم المدنية وربما اوقعهم في اراء مخالفة لصلاح المدينة ومنافية لواجب الحق وكثرت فيهم الشكوك والشبه وصعب الامر على اللسان في ضبطهم فما كل ميسر له في الحكمة الالهية ولا يصلح لانسان ان يظهر ان عنده حقيقة يكتمها عن العامة بل لا يجب ان لا يرخص في تعرض شيء من ذلك بل يجب ان يعرفهم جلال الله تعالى وعظمته برموز وامثلة من الاشياء التي هي عندهم جليلة وعظيمة ويلقي اليهم مع هذا هذا القدر اعني انه لا نظير له ولا شريك له ولا شبيه وكذلك يجب ان يقرر عندهم امر المعاد على وجه يتصورون كيفيته ويسكن اليه نفوسهم ويضرب للسعادة والشقاوة امثالا مما يفهمونه ويتصورونه واما الحق في ذلك فلا يلوح لهم منه الا امرا مجملا وهو ان ذلك شيء لا عين رأته ولا اذن سمعته وان هناك من اللذة ما هو ملك عظيم ومن الالم ما هو عذاب مقيم واعلم ان الله تعالى يعلم ان وجه الخير في هذا فيجب ان يوجد معلوم الله تعالى على وجهه على ما علمت ولا باس ان يشتمل خطابه على رموز واشارات تستدعي المستعدين بالجبلة للنظر الى البحث الحكمي

## فصل ٣ في العبادات ومنفعتها في الدنيا والاخرة

ثم ان هذا الشخص الذي هو النبي ليس مما يتكرر وجود مثله في كل وقت فان المادة التي تقبل كمال مثله يقع في قليل من الامزجة فيجب لا محالة ان يكون النبي ص قد دبر لبقاء ما يسنه ويشرعه في امور المصالح الانسانية تدبيرا عظيما ولا شك ان القاعدة في ذلك هي استمرار الناس على معرفتهم بالصانع والمعاد وحسم سبب وقوع النسيان فيه مع انقراض القرن الذي يلي ص فيجب ان يكون على الناس افعال واعمال يسن تكرارها عليهم في مدد متقاربة حتى يكون الذي يفوت ميقاته مطل مصاقبا للمنقضي منه فيعود به التذكر من راس قبل ان ينفسخ يلي عاقبه ويجب ان يكون هذه الافعال مقرونة بما يذكر الله الا بالفاظ تقال ونيات تنوى في الخيال وان يقال لهم ان هذه الافعال

يتقرب بها الى الله تعالى ويستوجب بها الجزاء الكريم وان يكون تلك الافعال بالحقيقة على هذا الصفة
وهذه الافعال مثل العبادات المفروضة على الناس وبالجملة يجب ان يكون منبهات والمنبهات اما
حركات واما اعدام حركات تفضي الى حركات فاما الحركات فمثل الصلوة واما اعدام الحركات فمثل
الصوم فانه وان كان معنى عدميا فانه يحرك من الطبيعة تحريكا شديدا ينبه صاحبه انه على جملة من الامر
ليس هذرا فيتذكر سبب ما ينويه من ذلك فانه التقرب الى الله تعالى ويجب ان امكن ان يخلط هذه
الاحوال مصالح اخرى في تقوية السنة وبسطها والمنافع الدنياوية للناس ايضا ان يفعل ذلك و
ذلك مثل الجهاد والحج على ان يعين مواضع من البلاد بانها اصلح المواضع لعبادة الله تعالى وانها
خاصة لله تعالى وتعين افعال مما لا بد منها للناس فانها في ذات الله تعالى مثل القرابين فانها
مما يعين في هذا الباب معونة شديدة والموضع الذي منفعته في هذا الباب هذه المنفعة اذا كان
فيه ماوى الشارع ومسكنه فانه يذكره ايضا وذكره في المنفعة المذكورة تالية لذكر الله تعالى والملائكة
والماوى الواحد ليس يجوز ان يكون نصب عين الامة كافة فبالحري ان يفرض اليه مهاجرة وسفرة
ويجب ان يكون اشرف هذه العبادات من وجه هو ما يفرض متوليه انه مخاطب لله تعالى ومناج له وصائر
اليه وماثل بين يديه وهذا هو الصلوة فيجب ان يسن للمصلي من الاحوال التي يستعد بها للصلوة
ما جرت العادة بمواخذات الانسان نفسه به عند لقاء الملك الانساني من الطهارة والتنظيف
وان يسن في الطهارة والتنظيف سننا بالغة وان يسن عليه فيها ما جرت العادة بمواخذته نفسه
به عند لقاء الملوك من الخشوع والسكون وغض البصر وقبض الاطراف وترك الالتفات والاضطراب
وكذلك يسن له في كل وقت من اوقات العبادة آدابا ورسوما محمودة فهذه الاحوال ينتفع بها
العامة في رسوخ ذكر الله تعالى والمعاد في انفسهم فيدوم لهم التشبث بالسنن والشرائع بسبب ذلك
وان لم يكن لهم مثل هذه المذكرات تناسوا جميع ذلك مع انقراض قرن او قرنين وينفعهم ايضا في
المعاد منفعة عظيمة فيما تتنزه به انفسهم على ما عرفته واما الخاصة فاكثر منفعة هذه الاشياء اياهم
في المعاد فقد قررنا حال المعاد الحقيقي واثبتنا ان السعادة في الآخرة مكتسبة بتنزيه النفس وتنزيهه

النفس تبعيدها عن اكتساب الهيئات البدنية المضادة لاسباب السعادة وهذه التزكية تحصل باخلاق
والاخلاق والملكات
وملكات تكتسب بافعال من شانها ان تصرف النفس عن البدن والحس وتديم تذكيرها للمعدن
الذي لها فاذا كانت كثيرة الرجوع الى ذاتها لم تنفعل من الاحوال البدنية ومما يذكرها ذلك ويعينها
عليه افعال متعبة خارجة عن عادة الفطرة بل هي الى التكلف فانها تتعب البدن والقوى الحيوانية
وتهدم ارادتها من الاستراحة والكسل ورفض العناء واخماد الحرارة الغريزية واجتناب الارتياض
الا في اكتساب اغراض من اللذات البهيمية ويفرض على النفس المحاولة لتلك الحركات ذكر الله تعالى
والملائكة وعالم السعادة شاءت ام ابت فيتقرر لذلك فيها هيئة الانزعاج عن هذا البدن
وتاثيراته وملكة التسلط على البدن فلا تنفعل عنه فاذا جرت عليها افعال بدنية لم تؤثر
اخلد اليه اقام به وسكن ومنه قوله سبحانه ولكنه اخلد الى الارض واتبع
فيها هيئة وملكة تاثيرها لو كانت مخلدة اليها منقادة لها من كل وجه ولذلك قال القائل
الحق ان الحسنات يذهبن السيئات فان دام هذا الفعل من الانسان استفاد ملكة التفات الى
جهة الحق والاعراض عن الباطل وصار شديد الاستعداد للتخلص الى السعادة بعد المفارقة
البدنية وهذه الافعال لو فعلها فاعل ولم يعتقد انها فريضة من عند الله وكان مع
اعتقاده ذلك يلزم في كل فعل ان يذكر الله ويعرض عن غيره لكان جديرا بان يفوز من هذا
زكا الرجل زكوا اذا تنعم وكان في خصب
الزكاء بحظ فكيف اذا استعملها من يعلم ان النبي من عند الله تعالى وبارسال الله تعالى و
واجب في الحكمة الالهية ارساله وان جميع ما يسنه فانما هو مما وجب من عند الله ان يسنه وان
جميع ما يسنه من عند الله تعالى فالنبي فرض عليه من عند الله ان يفرض عباداته ويكون الفائدة
في العبادات للعابدين فيما يبقى به فيهم السنة والشريعة التي هي اسباب وجودهم وفيما يقربهم
عند المعاد من الله زلفى بزكائهم ثم هذا الانسان هو الذي يدبر احوال الناس على ما ينتظم
به اسباب معايشهم ومصالح معادهم وهو انسان متميز عن سائر الناس بتالهه

## فصل في عقد المدينة وعقد البيت وهو النكاح والسنن

الكلية في ذلك فيجب ان يكون القصد الاول للسان في وضع السنن ترتيب المدينة على اجزاء

ثلثة المدبرون والصناع والحفظة وان يرتب فى كل جنس منهم رئيسا يترتب تحته رؤسا يلونه يترتب
تحتهم رؤسا يلونهم الى ان ينتهى الى افناء الناس فلا يكون فى المدينة انسان معطل ليس له مقام محدود
بل يكون لكل واحد منهم منفعة فى المدينة وان يحرم البطالة والتعطل وان لا يجعل لاحد سبيلا الى
ان يكون له من غيره الحظ الذى لا بد منه للانسان ويكون جنبته معفاة ليس يلزمها كلفة فان هؤلاء
يجب ان يردعهم كل الردع فان لم يرتدعوا نفاهم من الارض فان كان السبب فى ذلك مرضا او آفة
افرد لهم موضعا يكون فيه امثالهم ويكون عليهم قيم ويجب ان يكون فى المدينة وجه مال مشترك بعضه
من حقوق يفرض على الارباح المكتسبة والطبيعية كالثمرات والنتاج وبعضه يفرض عقوبة
وبعضه يكون من اموال المنابذين للسنة وهو الغنايم ويكون ذلك عدة لمصالح مشتركة وازاحة
لعلة الحفظة الذين لا يشتغلون بصناعة ونفقة على الذين حيل بينهم وبين الكسب بامراض وزمانات
ومن الناس من راى قتل المايوس من صلاحه منهم وذلك قبيح فان قوتهم لا يجحف بالمدينة فان
كان لامثال هؤلاء من قرابة من يرجع الى فضل استظهار من قوته فرض عليه كفايته والغرامات
كلها لا يرى على صاحب جناية بل يجب ان يسن بعضها على اوليائه وذويه والذين لا يزجرونه
ولا يحرسونه ويكون ما يسن من ذلك عليهم مخففا فيه بالمهلة للمطالبة ويكون ذلك فى جنايات يقع
خطاء ولا يجوز اهمال امرها مع وقوعها خطا وكما انه يجب ان يحرم البطالة كذلك يجب ان يحرم الصناعات
التى يقع فيها انتقالات الاملاك او المنافع من غير مصالح يكون بازائها وذلك مثل القمار فان
القامر ياخذ من غير ان يعطى منفعة البتة بل يجب ان يكون الاخذ اخذا من صناعة يعطى بها فايدة
يكون عوضا اما عوض هو جوهر او عوض هو منفعة او عوض هو ذكر جميل او غير ذلك مما هو
معدودة فى الخيرات البشرية وكذلك يجب ان يحرم الصناعات التى تدعو الى اضداد المصالح او المنافع
مثل تعلم السرقة واللصوصية والقيادة وغير ذلك ويحرم ايضا الحرف التى يقع الناس عن تعلم
الصناعات الداخلة فى الشركة مثل المرابات فانها طلب زيادة كسب من غير حرفة تحصله وان كان
بازاء منفعة ويحرم ايضا الافعال التى ان وقع فيها ترخيص ادى الى ضد ما عليه بناء امر

المدينة مثل الزنا واللواط الذي يدعو الى الاستغناء عن افضل اركان المدينة وهو التزوج

ثم اولا ما يجب ان يشرع فيه هو امر التزاوج المؤدي الى التناسل وان يدعو اليه ويحرص عليه فان به

بقاء الانواع التي بقاؤها دليل وجود الله تعالى وان يدبر في ان يقع ذلك وقوعا ظاهرا لئلا يقع

ريبة في النسب فيقع بسببه خلل في انتقال المواريث التي هي اصول الاموال لان المال لا بد منه

في المعيشة والمال منه اصل ومنه فرع والاصل موروث او ملقوط او موهوب واصح الاصول

من هذه الثلثة الموروث فانه ليس عن بخت واتفاق بل على مذهب كالطبيعي وقد يقع في ذلك

اعني خفاء المناكحات ايضا في وجوه اخرى مثل وجوب نفقة بعض على بعض ومعاونة

بعض لبعض وغير ذلك مما اذا تامله العاقل عرفه ويجب ان يؤكد الامر ايضا في ثبوت هذه

الوصلة حتى لا يقع مع كل نزق فرقة فيؤدي ذلك الى تشتت الشمل الجامع للاولاد ووالديهم

والى تجدد احتياج كل انسان الى التزاوج وفي ذلك انواع من الضرر كثيرة ولان اكثر اسباب

المحبة والمحبة لا تنعقد الا بالالفة والالفة لا تحصل الا بالعادة والعادة لا تحصل الا بطول المخالطة

وهذا التاكيد يحصل من جهة المراة بان لا يكون في يديها ايقاع هذه الفرقة فانها بالحقيقة

واهية العقل مبادرة الى طاعة الهوى والغضب ويجب ان يكون الى الفرقة سبيل ما وان لا

يسد ذلك من كل وجه لان حسم اسباب التوصل الى الفرقة بالكلية يقتضي وجوها من الضرر

والخلل منها ان من الطبايع ما لا يولف بعض الطبايع فكلما اجتهد في الجمع بينهما زاد الشر

والنبو وتنغصت المعايش ومنها ان من الناس من يمنى بزوج غير كفو ولا حسن المذاهب في العشرة

او بغيض تعافه الطبيعة فيصير ذلك داعية الى الرغبة في غيره اذ الشهوة طبيعية وربما ادى

ذلك الى وجوه من الفساد وربما كان المتزاوجان لا يتعاونان على النسل فاذا بدلا بزوجين

اخرين تعاونا فيجب ايضا ان يكون الى المفارقة سبيل ولكنه يجب ان يكون مشددا فيه فاما

انقص الشخصين عقلا واكثرهما اختلافا واختلاطا وتلونا فلا يجعل في يديه من ذلك

شيء بل يجعل الى الحكام حتى اذا عرفوا سوء صحبة الحمقى من الزوج الاخر فرقوا واما من

جهة الرجل فانه يلزمه في ذلك غرامة لا يقدم عليه الا بعد التثبت وبعد استطابة ذلك لنفسه
من كل وجه ومع ذلك فالاحسن ان يترك للصلح وجهاً من غير ان يمعن في توجيهه فيصير سبباً
الى طاعة الطيش بل يغلظ الامر في المعاودة اشد من التغليظ في الابتداء فنعم ما امر به افضل
الشارعين انها لا تحل للمطلق الثالثة الا بعد ان يوطن نفسه على تجرع مضض لا مضض
فوقه وهو تمكين رجل آخر حليلته ان يتزوجها بنكاح صحيح ويطاها بوطي صريح فانه اذا كان
بين عينيه مثل هذا الخطب لم يقدم على الفرقة بالجزاف الا ان صمم على الفرقة التامة او يكون
هناك ركاكة فلا يرى بأساً بفضيحة تصحبها لذة وامثال هؤلاء خارجون عن استحقاق طلب
المصلحة لهم ولما كان من حق المراة ان تصان لانها مشتركة في شهوتها وداعية جبلا الى نفسها
وهي مع ذلك اشد انخداعا واقل للعقل طاعة والاشتراك فيها يوقع انفة وعارا عظيما وهي
من المضار المشهورة والاشتراك في الرجل لا يوقع عارا انما يحسد او الحسد غير ملتفت
اليه فانه طاعة للشيطان فبالحري ان يتبين به في بابها التستر والتخدر فلذلك لا ينبغي ان
لا يكون المراة من اهل الكسب كون الرجل فلذلك يجب ان يبين لها ان تكفى من جهة الرجل
فيلزم الرجل نفقتها لكن الرجل يجب ان يعوض من ذلك عوضا وهو انه يملكها وهي لا
تملكه فلا يكون لها ان تنكح غيره واما الرجل فلا حجر عليه في هذا الباب وان حرم عليه تجاوز
عدد لا يفي بارضاء ما وراءه ويعوله فيكون البضع المملوك من المراة بازاء ذلك ولست اعني
بالبضع المملوك الجماع فان الانتفاع بالجماع مشترك بينهما وحظها اكثر من حظه و
الاغتباط والاستمتاع بالولد كذلك بل ان لا يكون الى استعماله لغيره سبيل ويسن في الولد
ان يتولى كل واحد من الوالدين بالتربية اما الوالدة فبما يخصها واما الوالد فبالنفقة
وكذلك الولد ايضا يسن عليه خدمتهما وطاعتهما واكبارهما واجلالهما فانهما سببا وجوده
ومع ذلك فهما فقد احتملا مؤنته التي لا حاجة الى شرحها لظهورها فصل

## في الخليفة والامام ووجوب طاعتهما والاشارة الى السياسات

ثم يجب ان يفرض السان طاعة من يخلفه وانه لا يكون الاستخلاف الا من جهته او باجماع من اهل

السابقة على من يصححون علانية عند الجمهور انه مستقل بالسياسة وانه اصيل

العقل حاصل عنده الاخلاق الشريفة من الشجاعة والعفة وحسن التدبير

وانه عارف بالشريعة حتى لا اعرف منه تصحيحا يظهر ويستعلن ويتفق عليه الجمهور

عند الجميع ويسن عليهم انهم اذا افترقوا او تنازعوا للهوى والميل او اجمعوا على غير

من وجد الفضل فيه والاستحقاق له فقد كفروا بالله والاستخلاف بالنص اصوب فان

ذلك لا يؤدي الى التشعب والتشاغب والاختلاف ثم يجب ان يحكم في سنته ان من خرج فادعى

خلافة بفضل قوة او مال فعلى الكافة من اهل المدينة قتاله وقتله فان قدروا ولم يفعلوا فقد

عصوا الله وكفروا به ويحل دم من قعد عن ذلك وهو متمكن بعد ان يصح على راس الملأ ذلك منه

ويجب ان يسن انه لا قربة عند الله تعالى بعد الايمان بالنبي اعظم من اتلاف هذا المتغلب فان صحح

الخارجي ان المتولي للخلافة غير اهل لها وانه ممنو بنقص وان ذلك النقص غير موجود في الخارجي

فالاولى ان يطابقه اهل المدينة والمعول عليه الاعظم العقل وحسن الايالة فمن كان متوسطا

في الباقي ومتقدما في هذين بعد ان لا يكون غريبا في البواقي وصائرا الى اضدادها فهو اولى

ممن يكون متقدما في البواقي ولا يكون بمنزلته في هذين فيلزم اعلمهما ان يشارك اعقلهما

ويعاضده ويلزم اعقلهما ان يعتضد به ويرجع اليه مثل ما فعل عمر وعلي عليه السلام ثم يجب ان

يفرض في العبادات امورا لا يتم الا بالخليفة تنويها به وجذبا الى تعظيمه وتلك الامور هي الامور

الجامعة مثل الاعياد فانه يجب ان يفرض اجتماعات مثل هذه فان فيها دعاء للناس الى التمسك

بالجماعة والى استعمال عدد الشجاعة والى المنافسة وبالمنافسة يدرك الفضائل وفي الجماعات

استجابة الدعوات ونزول البركات على الاحوال التي عرفت من اقاويلنا وكذلك يجب ان يكون في المعاملات

معاملات يشترط فيها الامام وهي المعاملات التي تؤدي الى بناء اركان المدينة مثل المناكحات

والمشاركات الكلية ثم يجب ان يفرض ايضا في المعاملات المؤدية الى الاخذ والاعطاء سننا يمنع

ووقوع الغرر والحيف وان يحرم المعاملات التي فيها غرر والتي يتغير فيها الاعواض قبل الفراغ من الايفاء
والاستيفاء كالصرف والنسيئة وغير ذلك وان يسن على الناس معاونة الناس والذب عنهم ووقاية
اموالهم وانفسهم من غير ان يغرم متبرع فيما يلحق بتبرعه واما الاعداء والمخالفون للسنة فيجب ان يسن
مقاتلتهم وافناءهم بعد ان يدعوا الى الحق وان يلحق اموالهم وفروجهم فان تلك الاموال والفروج
اذا لم تكن مدبرة بتدبير المدينة الفاضلة لم يكن عائدة بالمصلحة التي يطلب المال والفروج لها بل معينة
على الفساد والشر واذ لا بد من ناس يخدمون الناس فيجب ان يكون امثال هؤلاء يجبرون على خدمة اهل
المدينة العادلة وكذلك من كان من الناس بعيدا عن تلقي الفضيلة فهم عبيد بالطبع مثل الترك والزنج
وبالجملة الذين نشأوا في غير الاقاليم الشريفة التي اكثر احوالها ان ينشأ فيها امم حسنة الامزجة
صحيحة القرائح والعقول واذا كانت غير مدينة مدينة ولها سنة حميدة لم يتعرض لها الا ان
يكون الوقت يوجب التصريح بان لا سنة غير السنة النازلة فان الامم والمدن اذا ضلت فسنت
عليها سنة فانه يجب ان يؤكد الزامها فيها واذا وجب الزامها وجب تاكيدها ان يحمل عليها العالم باسره واذا كان
اهل المدينة الحسنة السيرة تجد هذه السنة ايضا حسنة محمودة وترى في تجديدها اعادة
احوال مدن فاسدة الى الصلاح ثم صرحت بان هذه السنة ليس من حقها ان تقبل وكذبت
السان في دعواه انها انزلت على المدن كلها كان في ذلك وهن عظيم يستولي على السنة ويكون
للمخالفين ان يحتجوا في ردها بامتناع اهل تلك المدينة عنها فحينئذ يجب ان يؤدب هؤلاء ايضا
ويجاهدوا ولكن مجاهدة دون مجاهدة اهل الضلال الصرف او يلزموا غرامة على ما يؤثرونه
ويصح عليهم انهم مبطلون وكيف لا يكونون مبطلين وقد امتنعوا عن طاعة الشريعة التي انزلها
الله تعالى فان هلكوا فانهم لها اهل فان في هلاكهم فسادا لاشخاصهم وصلاحا باقيا وخصوصا
اذا كانت السنة الجديدة اتم وافضل ويبين ايضا في بابهم ان دية مسالمتهم على فداء او جزية فعل
وبالجملة يجب ان لا يجريهم وهؤلاء الآخرون مجرى واحدا ويجب ان يفرض عقوبات وحدود
ومزاجر يمتنع بها عن معصية الشريعة فليس كل انسان يرتدع لما يخشاه في الآخرة ويجب ان يكو-

اكثر ذلك فى الافعال المخالفة للسنة الداعية الى فساد نظام المدينة مثل الزنا والسرقة ومواطاة اعداء المدينة وغير ذلك فاما ما يكون من ذلك مما يخص الشخص فى نفسه فيجب ان يكون فيه تاديب لا يبلغ به المفروضات ويجب ان يكون السنة فى العبادات والمزاوجات والزواجر معتدلة لا تشدد فيها ولا تساهل ويجب ان يفوض كثير من الاحوال خصوصا فى المعاملات الى الاجتهاد فان للاوقات احكاما لا يمكن ان يضبط واما ضبط المدينة بعد ذلك بمعرفة ترتيب الحفظة ومعرفة الدخل والخرج واعداد اهب الاسلحة والحقوق والثغور وغير ذلك فينبغى ان يكون ذلك الى السائس من حيث هو خليفة ولا يفرض فيها احكام جزئية فان فى فرضها فسادا لانها تتغير مع تغير الاوقات وفرض الكليات فيها مع تمام الاحتراز غير ممكن فيجب ان يجعل ذلك الى اهل المشورة ويجب ان يكون السان يسن ايضا فى الاخلاق والعادات سننا تدعو الى العدالة التى هى الوسط والوسط يطلب فى الاخلاق والعادات بجهتين فاما ما فيها من كسر غلبة القوى فلاجل زكاء النفس خاصة واستفادتها الهيئة الاستعلائية وان يكون تخلصها من البدن تخلصا نقيا واما ما فيها من استعمال هذه القوى فلمصالح دنيوية واما استعمال اللذات فلبقاء البدن والنسل واما الشجاعة فلبقاء المدينة والرذائل الافراطية تجتنب لضررها فى المصالح الانسانية والتفريطية لضررها فى المدينة والحكمة الفضيلة التى هى ثالثة العفة والشجاعة فليس يعنى بها الحكمة النظرية فانها لا يكلف فيها التوسط البتة بل الحكمة العملية التى فى الافعال الدنياوية والتصرفات الدنيوية فان الامعان فى تعرفها والحرص على التفنن فى توجيه الفوائد من كل وجه منها واجتناب اسباب المضار من كل وجه حتى يتبع ذلك وصول اضداد ما يطلبه لنفسه الى الشركاء او يشغل عن اكتساب الفضائل الاخرى فهو الجربزة وجعل اليد مغلولة الى العنق هو اضاعة من الانسان نفسه وعمره والة صلاحه وبقائه الى وقت استكماله ولان الدواعى شهوانية وغضبية وتدبيرية فالفضائل ثلثة هيئة التوسط فى الشهوانية مثل لذة المنكوح والمطعوم والملبوس و

الواجب وغير ذلك من اللذات الحسية والوهمية والتوسط في الغضبيات كلها مثل الخوف

والغضب والغم والأنفة والحقد والحسد وغير ذلك وهيئة التوسط في التدبيرية

ورؤس هذه الفضائل عفة وحكمة وشجاعة ومجموعها العدالة وهي

خارجة عن الفضيلة النظرية ومن اجتمعت له معها

الحكمة النظرية فقد سعد ومن فاز مع ذلك بالخواص

النبوية كاد ان يصير ربا انسانيا وكاد

ان تحل عبادته بعد الله تعالى

وهو سلطان العالم الارضي

وخليفة الله فيه

حواشی که در این کتاب نوشته شده

ملا اولیا تلمیذ آقا حسین خوانساری — ملا سلیمان

سید احمد تلمیذ السید الداماد — حواشی شفیعا

حاشیه ملا اولیا — حاشیه صدر المتألهین — از حاشیه صدر الحکما

قد تم الكتاب المسمى بالشفاء على يد الأقل عبد الكريم الشيرازي

في شهر محرم الحرام سنة ثلث وثلثمائة بعد الألف من الهجرة النبوية

در عهد نظارت علميه خاصه مدرسه مباركه

دار الفنون ... عالیجاه آقا

میرزا حسین خلف مرحوم وغفران

پناه آقا میرزا عباس

بزیور طبع

رسید

# هذه تعليقة لصدر الحكماء والمتألهين على الشفاء

بسم الله الرحمن الرحيم

**قوله** فقد تبين ان العلوم الفلسفية كما قد اشير اليه ذكر الشيخ في الفصل الثاني من الفن الاول من الجملة الاولى التي هي في المنطق ان الغرض في الفلسفة
ان يوقف على حقائق الاشياء كلها على قدر ما يمكن للانسان ان يقف عليه والاشياء الموجودة اما اشياء وجودها ليس باختيارنا وفعلنا واما اشياء وجودها
باختيارنا وفعلنا ومعرفة الامور التي من القسم الاول تسمى حكمة نظرية ومعرفة الامور التي من القسم الثاني تسمى حكمة عملية والفلسفة النظرية
انما الغاية فيها تكميل النفس بان تعلم فقط والفلسفة العملية انما الغاية فيها تكميل النفس لا بان تعلم فقط بل بان تعلم ما تعمل به فتعمل فالنظرية
غايتها اعتقاد رأي ليس بعمل والعملية غايتها معرفة رأي هو في عمل فالنظرية اولى بان ينسب الى الرأي انتهى اعلم ان النظري والعملي
يستعملان بالاشتراك الصناعي كما نبه عليه العلامة الشيرازي في شرح الكليات من قانون في ثلثة مواضع احدها في تقسيم العلوم مطلقا فان
العلوم اما نظرية اي غير متعلقة بكيفية عمل واما عملية متعلقة بها كالمنطق والحكمة العملية والطب العملي وعلم الكتابة والخياطة كلها داخلة
في العملي المذكور هنا لانها باسرها متعلقة بكيفية عمل سواء كان العمل ذهنيا كالمنطق او خارجيا كالطب مثلا وثانيها في تقسيم الحكمة
وهو المذكور هنا وفي ذلك الموضع في كتاب المنطق للشفاء وفي كتاب الطبيعيات منه وهذا التقسيم باعتبار الموضوع فالمنطق عندنا و
عند من لم يعتبر قيد الاعيان في تعريف الحكمة داخل في الحكمة النظرية كما مال اليه الشيخ في الاشارات وفي الحكمة المشرقية دون العملية
اذ ليس بحثه الا عن المعقولات الثانية التي ليس وجودها بقدرتنا واختيارنا ومن ذلك البحث يعلم كيفية العمل الذي هو الفكر اذ ليس
يلزم من تعلق العلم بكيفية عمل ان يكون ذلك العمل موضوعه كما في الحكمة العملية واما عند غيرنا ممن اعتبر قيد الاعيان في التعريف فيكون
المنطق خارجا عن القسمين جميعا وثالثها ما ذكر في تقسيم الصناعات من انها اما عملية اي يتوقف حصولها على ممارسة العمل والتمرن فيه
او نظرية لا يتوقف عليهما وعلى هذا يكون علم الفقه والنحو والمنطق والحكمة العملية والطب مطلقا خارجة عن العملية بهذا المعنى اذ لا حاجة
في حصولها الى مزاولة الاعمال بخلاف علوم الكتابة والحياكة والحجامة لتوقفها على الممارسة والمزاولة **قوله** بحصول العقل بالفعل ينبغي
ان يعلم ان النفس الانسانية وان كانت امرا بسيطا في الخارج فهي مركبة بحسب التحليل الذهني والاعتبار العقلي من امرين احدهما بانه يكون
بالفعل وثانيهما بانه يكون بالقوة فهي بالاعتبار الاول صورة محصلة للمادة الجسمانية الحيوانية انسانا بالفعل فاعلة لآثارها مدبرة
لقواها محركة لاعضائها باستخدام القوى والادوات وبالاعتبار الثاني قابلة كالهيولى الاولى لما يفيض عليها من الصور والاعراض
من باب الكمالات النفسانية فالاعراض كالعلوم التصورية والتصديقية وساير الاحوال والاخلاق والصور الجوهرية كحصول العقل بالفعل
الذي يصير به الانسان من ضرب الملائكة العلويين وما يقابله كما فصل في موضعه ثم اعلم ان الكمال ما يتم به الشيء كما ان الصورة ما يوجد به الشيء
بالفعل والغاية ما لاجله الشيء وهي ايضا كمال وصورة لكن بالنسبة الى مرتبة اخرى فوق ما هي غاية له فالشيء الواحد قد يكون صورة وكمالا وغاية
باعتبارات مختلفة فالنفس الانسانية مثلا كمال اول الانسان بما هو انسان وصورة لبدنه وغاية للحيوان بما هو حيوان فكل غاية كمال وليس كل
كمال غاية وقد يكون للشيء الواحد غايات متعاقبة كما يوجد له صور مترادفة كما لا يخفى اذا تقرر هذا فقوله لحصول العلم التصوري والتصديقي
اشارة الى الكمال الاول للقوة النفسانية العالمة وهو غاية بالقياس الى العقل الهيولاني وقوله لحصول العقل بالفعل اشارة الى غاية القوة
النظرية ولاجل ذلك اتى الشيخ فيه باللام وفي الاول بالباء ولا ينافيه قوله فيكون الغاية فيها حصول رأي واعتقاد لان هذه الغاية
ليست غاية اخيرة هي العقل بالفعل فحصول العلم التصوري والتصديقي صورة وكمال اول للنفس العالمة باعتبار العقل الهيولاني **قوله**
في ان العملية هي التي يطلب فيها اولا استكمال القوة النظرية كون هذه العلوم كمالا للقوة النظرية محل تامل لتوجيه احد امرين كل ما يعلم العقل



يكون
غايته نفس العمل وغاية غايته حصول ملكة العدالة للنفس وهي امر عدمي والمطلوب فيه امران الاول عدم انفعال النفس عن مقتضيات القوى الشهوية والغضبية والوهمية لئلا يتراءهم العقل النظري في تحصيل كمالاته والثاني حصول هيئة استعلائية للنفس على البدن وقواها لتستعملها على ما يوافق المصلحة على طريقة الهداية واصابة الحق فالاول لكونه عدميا لا يكون كمالا لشيء وان كان نافعا والثاني كمال للقوة العملية لا للقوة النظرية وثانيهما انه يلزم على ما ذكره استكمال العالي لاجل السافل خدمة له وان يكون كمال السافل غاية لكمال العالي **قوله** وذكر ان النظرية منحصرة في اقسام ثلثة اه ذكر الشيخ في ذلك الفصل ان الاشياء الموجودة التي ليس وجودها باختيارنا وفعلنا هي بالقسمة الاولى على قسمين احدهما الامور التي تخالط الحركة والثاني الامور التي لا تخالط الحركة مثل العقل والباري والامور التي تخالط الحركة اما ان يكون لا وجود لها الا بحيث يجوز ان تخالط الحركة مثل الانسانية والتربيع واما ان يكون لها وجود دون ذلك فالاولى على قسمين فانها اما ان يكون لا في القوام ولا في الوهم يصح عليها ان تجرد عن مادة معينة كصورة الانسانية والفرسية واما ان يصح عليها ذلك في الوهم دون القوام مثل التربيع فانه لا يحوج تصوره الى ان يخص بنوع مادة او يلتفت الى حال حركة واما الامور التي يصح ان تخالط الحركة ولها وجود دون ذلك فهي مثل الهوية والوحدة والكثرة والعلية فيكون الامور التي يصح عليها ان تجرد عن الحركة اما ان يكون صحتها صحة الوجوب [واما لا يكون صحتها صحة الوجوب] بل يكون بحيث لا يمتنع لها ذلك مثل حال الوحدة والهوية والعلية والعدد الذي هو الكثرة وهذه فاما ان ينظر اليها من حيث هي هي ولا يفارق تلك النظر النظر اليها من حيث هي مجردة فانها يكون من جملة النظر الذي يكون في الاشياء لا من حيث هي في مادة اذ هي من حيث هي هي لا في مادة واما ان ينظر اليها من حيث عرض لها عرض لا يكون في الوجود الا في مادة وهذا على قسمين اما ان يكون ذلك العرض لا يصح توهمه الا ان يكون مع نسبة الى المادة النوعية والحركة مثل النظر في الواحد من حيث هو نار او هواء وفي الكثير من حيث هو اسطقسات وفي العلة من حيث هي مثلا حرارة او برودة وفي الجوهر العقلي من حيث هو نفس اي مبدأ حركة بدن وان كان يجوز مفارقته بذاته واما ان يكون ذلك العرض وان كان لا يعرض الا مع نسبة الى مادة ويخالط الحركة فانه قد يتوهم احواله وتستبان من غير نظر في المادة المعينة والحركة مثل الجمع والتفريق والضرب والقسمة والتجذير والتكعيب وسائر الاحوال التي تلحق العدد فان ذلك يلحق العدد وهو في اوهام الناس واني موجودات متحركة منقسمة متفرقة ومجتمعة ولكن تصور ذلك قد يتجرد تجردا ما حتى لا يحتاج الى تعيين مواد نوعية فاصناف العلوم اما ان يتناول اعتبار الموجودات من حيث هي في حركة تصورا وقواما وتتعلق بمواد مخصوصة الانواع واما ان يتناول اعتبار الموجودات من حيث هي مفارقة قواما وتصورا فالقسم الاول من العلوم هو العلم الطبيعي والقسم الثاني هو العلم الرياضي المحض وعلم العدد المشهور منه واما معرفة طبيعة العدد من حيث هو عدد فليس لذلك العلم والقسم الثالث هو العلم الالهي واذا الموجودات في الطبع على هذه الاقسام الثلثة فالعلوم النظرية الفلسفية هي هذه انتهى كلامه وانما نقلناه بطوله لما فيه من الفوائد وذكر الاعتبارات والحيثيات لا اعيان الموجودات التي بها يتميز اقسام الحكمة النظرية بعضها عن بعض وتتكثر فوق الثلثة لتكثر موضوعاتها كذلك من جهة اختلاف الحيثية فان اختلاف الموضوعات للعلوم قد يكون بالذات كموضوعي الالهي والطبيعي وكموضوعي الهندسة والحساب فان احدهما الكم المتصل والاخر الكم المنفصل وقد يكون بالحيثيات والاعتبارات كمباحث الكثرة من الفلسفة الاولى ومباحث علم الحساب من الرياضي فان موضوعهما جميعا هو العدد وهو امر واحد مشترك فيهما بالذات مختلف بالاعتبار فان العارض للماديات من العدد موضوع لعلم الحساب وان كان البحث عنه هناك ليس من حيث العروض بل من حيث التجرد في الوهم والماخوذ من حيث هو هو مطلقا داخل في موضوعات العلم الكلي وبهذا يندفع بحث صاحب المطارحات عن الشيخ وغيره من الحكماء في هذا المقام حيث جعلوا الحساب من التعاليم وهو قد فرق بين الحساب والهندسة بان موضوع الحساب هو من اقسام الموجود بما هو موجود لان الوجود اما واحد او كثير والكثرة هي العدد وهو لا يحتاج في ذاته ووجوده الى مادة فان المفارقات ذوات عدد فيصح وقوعه في الاعيان لا في مادة وموضوع الهندسة هو المقدار ولا يقع في الاعيان الا في مادة وكذا لا يمكن توهمه الا في جسم فوجب دخوله في ضابطة العلم الكلي اعني عدم المخالطة بالكلية فخرج منه كثير من تقاسيم الوجود فان نزل على التجرد دخل موضوع الحساب فيه فلا يتم حينئذ التقسيم المذكور ثم قال الاولى ان يقسم هكذا العلوم اما ان يكون موضوعها نفس الوجود او لا فالاول هو العلم الاعلى اعني الكلي والالهي لان موضوع هذين العلمين نفس الوجود والثاني اما ان يشترط في فرض وجوده او وقوعه صلوح مادة معينة مخصصة الاستعداد ام لا فالاول هو الطبيعي والثاني هو الرياضي انتهى والحاصل انه جعل الحساب

داخلا

داخلا في العلم الاعلى واستحسنه بعض الفضلاء وقال انه طريقة حسنة واقول كان صاحب الاشارة نظر في التقسيم المذكور في صدر كتاب الالهيات فلم
ينظر في التقسيم المذكور في صدر كتاب المنطق حتى يعلم الفرق بين موضوع الحساب وبين الكثرة التي هي احد موضوعات العلم الكلي ولا يتم فيما وقع
واعلم ان اقسام الحكمة النظرية ثلثة عند القدماء وهي الطبيعي والرياضي والالهي واربعة عند ارسطو وشيعته بزيادة العلم الكلي الذي يبحث فيه عن تقاسيم
الوجود ولاجل ذلك قيل انه داخل عند الاوايل في الالهي لافتقار موضوعه الى المادة ووجه الحصر ان الاشياء التي يبحث عنها في الحكمة النظرية لا تخلو اما ان تكون
امورا يجب ان لا يفتقر وجودها وتحددها بالمواد الجسمانية والحركة اصلا او يفتقر فالاول هو العلم الالهي والعلم الاعلى كذات البارى تعالى
والعقول والوحدة والكثرة والعلة والمعلول والكلي والجزئي والقوة والفعل والوجوب والامكان والامتناع وغير ذلك فان خالط شيء منها
للمواد الجسمانية فلا يكون ذلك على سبيل الافتقار وهو فن في المفارقات وفن في الكليات وموضوع هذين الفنين اعم الاشياء هو الوجود
المطلق من حيث هو هو كما ستعلم واما الذي يجب افتقاره بالمادة فلا يخلو اما ان يمكن الخيال من تجريده عنها ولا يفتقر في كونه موجودا الى خصوص
مادة واستعداد او لا يكون كذلك فالاول هي الحكمة الوسطى والعلم الرياضي والتعليمي كالتربيع والتثليث في المدورة والكروية والمخروطية والعدد
وخواصه فهي تفتقر الى المادة في وجودها لا في حدودها والثاني هو العلم الطبيعي والعلم الاسفل وعلوم التعاليم اربعة لانها موضوعها الكم
وهو اما متصل او منفصل والمتصل اما متحرك او ساكن فالمتحرك هو الهيئة والساكن هو الهندسة والمنفصل اما ان يكون له نسبة تأليفية ولا يكون
فالاول هو الموسيقى والثاني هو الحساب **قوله** ومن جهة ما هي متحركة او ساكنة الاولى ان يقول من جهة استعداد الحركة والسكون لان
اثبات الحركة او السكون قد يكون مطلوبا في العلم الطبيعي بالبرهان كقولهم السماء متحركة والارض ساكنة في الوسط وشيء من اجزاء الموضوع
لا يكون مطلوبا في العلم الباحث عن احوال ذلك الموضوع **قوله** الاشارة جرت في كتاب البرهان اه هذه الاشارة قد جرت في الفصل
السابع من المقالة الثانية من الفن الخامس الذي هو كتاب البرهان من الجملة الاولى التي هي المنطق حيث قال ولان الموجود والواحد عامان
لجميع الموضوعات فيجب ان يكون ساير العلوم تحت العلم الناظر فيهما تحت علم اخر ولان ما ليس مبدءا لوجود بعض الموجودات دون بعض بل هو
مبدء لجميع الموجود المعلول فلا يجوز ان يكون النظر فيه في علم من العلوم الجزئية ولا يجوز ان يكون بنفسه موضوعا لعلم جزئي لانه يقتضي
نسبة الى كل موجود ولا هو موضوع العلم الكلي العام لانه ليس امرا كليا عاما فيجب ان يكون العلم به جزءا من هذا العلم ولانا قد وضعنا ان من
مبادي العلوم ما ليس بينا بنفسه فيجب ان يتبين في علم اخر اما اخص او اعم منه فينتهي لا محالة الى اعم العلوم فيجب ان يكون مبادي ساير العلوم
يصح من هذا العلم فلهذا لا يكون كان جميع العلوم يبرهن على قضايا شرطية متصلة انه مثلا كقولنا ان كانت الدائرة موجودة فالمثلث
الفلاني كذا او موجود فاذا صير الى الفلسفة الاولى تبين وجود المقدم فيبرهن ان المبدء كالدائرة موجودة فحينئذ يتم برهان ان ما يتلوه موجود
فكان ليس علم من العلوم الجزئية ما يبرهن على غير شرطي انتهى كلامه **قوله** وذلك لان في ساير العلوم قد كان يكون لكل شيء هو موضوع اه اعلم ان لكل
واحد من الصناعات تحصل النظرية مبادي وموضوعات ومطالب فالمبادي هي المقدمات التي منها يبرهن في تلك الصناعة ولا يبرهن عليها
في تلك الصناعة اما لوضوحها واما لجلالة شانها عن ان يبرهن فيها وانما يبرهن في علم فوقها واما لدنو شانها عن ان يبرهن في ذلك العلم
بل في علم دونه وهذا قليل والموضوعات هي الاشياء التي انما يبحث في الصناعة عن الاحوال المنسوبة اليها والعوارض الذاتية لها كالمقادير في
الهندسة والجسم من جهة صحة الحركة والسكون في العلم الطبيعي والانسان من جهة ما يصح ويمرض في الطب والمطالب هي القضايا التي محمولاتها عوارض
ذاتية لهذا الموضوع او لانواعه او عوارضه هي المشكوك فيها في العلم فالمبادي منها البرهان والمسايل لها البرهان والموضوعات عليها البرهان والعرض فيما
عليه البرهان الاعراض الذاتية **قوله** ان الحكمة افضل علم بافضل معلوم اما انها افضل العلوم لان علمها علم يقيني لا تقليد فيه بخلاف ساير العلوم
فان بعض مقدماتها ماخوذة مما فوقها على سبيل التسليم والتقليد واقل ذلك التصديق بوجود موضوعها فان موضوعات ساير العلوم انما تبين
وجودها في هذا العلم والعلم الذي لا تقليد فيه هو افضل من غيره واما ان معلومها افضل المعلومات لان المعلوم بها هو الحق تعالى وصفاته
والملائكة المقربون وعباده المرسلون تعظما وقدسه وكتبه ولو حصر تعلم المعلوم في ساير العلوم ليس الا اعراضا وكميات وكيفيات وحركات واستحالات
وما يجري مجراها واعلم ان فضيلة العلم اما بفضيلة موضوعه او بوثاقة دلائله او بنباهة غايته وثمرته والكل موجود في هذا العلم اما الموضوع
فقد علمت واما الدلائل فاوثقها واحكمها هي البراهين المستعملة في العلم لان مقدماتها ضرورية ازلية دائمة في المطلقة العامة الدائم من غير تقييد
بدوام الوصف او ما دام الذات او غير ذلك واما الغاية والثمرة فلا غاية ولا ثمرة لعلم او صناعة فوق ان يصير به العقل الهيولاني

ولانه لا موضوع عام عليه ... لا يجوز ان يكون العلم الناظر فيهما

عقلا بالفعل

عقلاً بالفعل وان يصير النوع الحيواني من جملة الملائكة المقربين وان يصير النفس الانسانية عالماً معقولاً مضاهياً للعالم المحسوس **قوله** ولانه اشرف
المطلقة هذا العلم علم حق مطلق عن الافتقار الى غيره والتعلق بما سواه وساير العلوم بمنزلة العبيد والخدام لهذا العلم لان موضوعاتها
انما يثبت في هذا العلم فهو المعطي لثبوت موضوعاتها في العقل ومقدمات براهينها انما يبرهن عليها في هذا العلم او يبرهن بما يبرهن
عليها فيه فكان موضوعات هذا العلم مبادي لمسائل ساير العلوم وجميع العلماء من حيث هم العلماء بمنزلة العيال والخدام للعالم الالهي
لانهم المحتاجون اليه في اخذ مبادي علومهم وارزاقهم المعنوية منه **قوله** لان العلوم اما خلقية او سياسية هذا ان العلم من
الحكمة العملية الباحثة عن الموجودات التي وجودها باختيارنا وفعلنا وهي ثلثة لانها اما ان يتعلق بتعليم الاراء التي ينتظم باستعمالها
المشاركة الانسانية العامية ويعرف بتدبير المدينة ويسمى علم السياسة واما ان يتعلق بما ينتظم به المشاركة الانسانية الخاصة ويسمى تدبير
المنزل واما ان يتعلق بما ينتظم به حال الشخص الواحد في تزكية نفسه وتصفية ذهنه ليستعد بذلك لقبول العلوم النظرية التي
بها يحصل السعادة العظمى والسيادة الكبرى وخلافة الله في الارض والسماء في الاخرة والاولى ويسمى علم الاخلاق والشيخ ادرج القسمين
الاولين تحت قسم واحد لاشتراكهما في معنى السياسة سواء كانت مدنية عامية او منزلية خاصية ولانهما مشتركان في ان المنظور اليه فيهما
هو المعاملة مع الغير واصلاح الخارجيات بخلاف تهذيب الاخلاق فان المنظور فيه المعاملة مع النفس واصلاح الداخليات من القوى
الشهوية والغضبية والوهمية **قوله** واما منطقية وليس في العلوم الحكمية علم خارج عن هذه نظهر من هذا الكلام ان علم الميزان
عند الشيخ من جملة اقسام الحكمة فيكون داخلا في الحكمة النظرية اذ من الظاهر انه ليس من اقسام الحكمة العملية بناء على التعريف والتقسيم المذكورين
وان كان متعلقا بكيفية عمل وغايته ايضا ليست نفس الراي والعلم بل الاصابة في الفكر والعصمة عن الخطاء وقد علمت انه لا منافاة بين كون العلم
نظريا وبين كونه متعلقا بكيفية عمل كما لا منافاة ايضا بين كونه متعلقا بكيفية عمل وكونه عمليا فالمنطق يشارك ساير العلوم النظرية في الوضع
المشترك ويخالفها في الغاية ويوافق العلوم العملية في الغاية المشتركة وهي نفس العمل سواء كان ذهنيا او خارجيا ويخالفها في الموضوع
لان موضوعاتها الاعمال والافعال التي بقدرتنا واختيارنا من حيث هي كذلك وموضوعات المنطق المعقولات الثانية التي ليست بقدرتنا
واختيارنا ومن رام ادخاله في العمليات فعليه ان يغير منشأ تقسيم العلم الى العلمي والعملي وتعريف القسمين بان يجعلهما باعتبار الغاية لا باعتبار
الموضوع فيقول الحكمة النظرية ما غايتها حصول علم وراي والحكمة العملية ما غايتها حصول عمل او كيفية عمل لكن الاحسن والاولى ان يكون تمايز
العلوم باعتبار تمايز الموضوعات لان الموضوعات اجزاء للعلوم والغايات خارجة عنها ولا شك ان التعريف والتقسيم باعتبار الجزء
اولى منهما باعتبار الخارج **قوله** ولا في شيء منها بحث عن اثبات الاله تعالى جده فيه نظر لان الطبيعيين يبحثون عن اثبات الاله جل ذكره من طريق
الحركة وانه لا بد ان ينتهي المتحركات والمحركات الى محرك غير متحرك غير متناهي القوة دفعا للدور والتسلسل والجواب ان المراد ان اثبات الاله
بحسب وجوده في نفسه ليس مطلوبا في غير هذا العلم وانما يبحث الطبيعي عن اثبات مبدأ للحركة غير متناهي قوة التأثير ليس بجسم ولا جسماني
لانه يبحث عن احوال الجسم بما هو متحرك وعن مبدأ الحركة الغير المتناهية فليس مطلوبه اثبات وجوده تعالى في نفسه بل وجوده للحركة و
المتحرك من حيث هو متحرك فاين هذا المطلب من ذلك وان لزمه بالعرض من جهة ان وجود الشيء لغيره يستلزم وجوده في نفسه وهذا
في الاعتذار اولى من الذي سيذكره الشيخ والحاصل ان وجود الواجب في نفسه ليس مطلوبا في شيء من العلوم الا هذا العلم **قوله** ولا يجوز
ان يكون ذلك اه قوله ذلك خبر يكون واسمه محذوف اي لا يجوز ان يكون المطلوب والمبحوث عنه في ساير العلوم هو اثبات الاله والغرض انه
كما لم يقع ذلك لا يجوز ايضا ان يقع لما اشار اليه بقوله وانت تعرف هذا بادنى تامل الاصول كررت عليك وهي ان المطلوب اثبات العرض الذاتي
لموضوعه وان العرض الذاتي ما يلحق الشيء لذاته او لامر يساويه وان موضوع المسئلة اما نفس موضوع العلم او نوع منه او عرض ذاتي له
او لنوع منه على وجه حقق في مقامه وان مقوم موضوع العلم بحسب ماهيته او وجوده لا يجوز ان يكون مطلوبا في ذلك العلم وان ما هو المبدأ
لجميع الموجودات لا يصح ان يكون النظر فيه بعلم جزئي ولا ايضا ينبغي ان يكون بنفسه موضوعا لعلم جزئي لانه يقتضي نسبة الى كل موجود
ومن تامل في هذه الاصول عرف ان اثبات الاله تعالى ليس مطلوبا الا في هذا العلم **قوله** اذ قد تبين لك من حال هذا العلم انه يبحث عن المفارقات
فيه اشارة الى ان اثبات المبدأ الاعلى لا يجوز ان يكون من مطالب العلم الكلي لانه ليس امرا عاما فيجب ان يكون العلم به جزءا من هذا العلم الاعلى فكما
ان علم النفس من حيث انها مبدأ حركة جزء من العلم الطبيعي واما النظر فيما يخصها من حيث هي مفارقة الذات فانه يتعلق بالعلم الناظر في احوال

لموضوعات ساير العلوم وكذلك مسائل هذا العلم مبادي

المفارقات

المفارقات كلنا النظر في مبدء جميع الموجودات من حيث هو مبدء جزء من العلم الاعلى واما النظر فيما يخصه من حيث هو هو فانه يتعلق بالنظر في العلم

الذي موضوعه المفارقات وهو العلم الذي ينظر في الامور المجردة عن المادة والحاصل ان الذي عمومه عموم الموجود والواحد لا يجوز

ان يكون العلم بالاشياء التي تحته جزء من علمه لانها ليست ذاتية له من احد وجهي الذاتي المذكور في كتاب البرهان ولا العام يوخذ في حد

الخاص بل يجب ان لا يكون العلوم الجزئية اجزاء منه وانما يجب ان يكون ساير العلوم تحت العلم الناظر في الموجود بما هو موجود و

الواحد بما هو واحد والفرق حاصل بين كون علم جزء العلم اخر وكونه تحته لان لا موضوع لعم منهما فلا يجوز علم الناظر فيهما تحت علم

اخر ولا جزء له **قوله** كان غريبا من الطبيعيات الاولى في الاعتداد ما ذكرناه كما مر لانه اذا تطرق اثبات المطالب الغريبة عن علم في ذلك العلم لم

ينضبط اجزاء العلوم ويختلط ومن ذلك القبيل ايضا اثبات كثرة الحركات العقلية في علم السماء والعالم من الطبيعي واثبات النفس المجردة

للانسان في علم المركبات العنصرية منه والوجه في الجميع ما ذكرناه **قوله** كلها اربعة الاول مجرور والثاني مرفوع والكلية نعت

لما عدا المضاف من افراد المضاف اليه كما في قوله تعالى خالق كل شيء والله على كل شيء قدير وقولنا الارض تحت جميع العناصر والمحدد فوق

جميع الافلاك **قوله** الا واحدا منها وهو الفاعل الكل وانما لم يمكن القول بكونه موضوعا لهذا العلم لما مر من البيان انفا وفي بعض

النسخ لا واحد منها اي السبب الفاعلي بخصوصه كما مر او اي واحد من الاربعة والمراد انه لا اختصاص لواحد من الاسباب القصوى

بكونه موضوعا لهذا العلم دون غيره **قوله** ليست من الاعراض الخاصة بالاسباب بما هي اسباب اه المراد ان مثل الكلي والجزئي و

والقوة والفعل وان صح ان يكون من احوال الاسباب بما هي اسباب لكن انها ليست مختصة بها لانها كما يوصف بها الاسباب القصوى

بما هي اسباب يوصف بها غير تلك الاسباب كالمعقولات وكالاسباب الجزئية وقد ثبت ان محمولات المسائل يجب ان يكون من الاعراض

المختصة الذاتية للموضوع وانما قيد الاسباب بقوله بما هي اسباب لان تلك الاحوال من الاعراض الذاتية للاشياء الموجودة بما هي موجودة مطلقة

او واحدة مطلقة او ما يجري مجراهما فاذا بحث عن احوال الاسباب لا من حيث هي اسباب بل من حيث هي موجودة كان البحث فيها عن احوال

الموجود المطلق فيكون هو الموضوع لا هي **قوله** ثم من البين الواضح ان هذه الامور اه هذا ثاني الوجوه على ان موضوع هذا العلم

ليس هو الاسباب القصوى وتقريره على وجهين لان المراد بهذه الامور في كلامه اما الاسباب القصوى واما مثل الكلية والجزئية ونظايرها

فعلى الاول نقول ان موضوع العلم يجب ان يكون مسلما في العلم الذي يبحث عن احواله الخاصة وهذه الاسباب وجوداتها وكونها اسبابا

من الامور التي يجب البحث عنها اذ ليست بينة ولا هي من الاعراض الخاصة لموضوعات ساير العلوم الطبيعية والتعليمية وغيرهما

فيجب ان يبحث عنها في هذا العلم فكيف يكون موضوعا فيهما وعلى الثاني نقول يظهر من البين الواضح ان مثل الكلي والجزئي والقوة والفعل والقديم

والحادث والواحد والكثير وغيرهما من الامور الشاملة للاسباب وغيرها في انفسها ومن حيث عمومها واطلاقها من المطالب التي لا بد

من البحث عنها في شيء من العلوم لابتناء كثير من المقاصد الضرورية العلمية على البحث عنها ثم لا شيء من العلوم مما يقع فيه البحث عن هذه

الامور على وجه العموم الا هذا العلم فيكشف ان البحث الواقع عنها في هذا العلم لا يجوز ان يكون على وجه اختصاصها بالاسباب الاربعة

القاصية والا لوجب ان يستانف البحث عنها على وجه العموم ايضا فيكون البحث على هذا الوجه لغوا واجنبيا في هذا العلم **قوله** وايضا

فان العلم بالاسباب المطلقة اه هذا ثالث الوجوه وحاصله ان البحث عن احوال الاسباب القصوى بما هي اسباب مطلقة فرع ثبوتها

واثباتها على الاطلاق تتوقف على معرفة ان في الوجود موجودات متعلقة الوجود باسباب فاعلية وقابلية وصورية وغائية ليصح

البحث عنها من حيث انها اسباب مطلقة واثبات السببية والمسببية بين شيئين لا يمكن بالحس لان غاية ما يدركه شيء من الحواس في باب

العلاقة ليس الا الموافاة والمصاحبة بين شيئين وهي لا يوجب العلاقة الذاتية اذ ربما كانت موافاة اتفاقية وصحابة غير تعلقية واما

الظن بكون بعض الامور سببا لبعض كالنار للاحراق والزنجبيل للسخونة من جهة كثرة الاحساس بوقوع احدهما عقيب الاخر كما في

التجربيات فذلك لا يتم الا بضم مقدمة اخرى عقلية وهي ان الامور الاكثرية والدائمية لا يكون اتفاقية بل لها سببية ذاتية فيتوقف اثبات

هذه السببية التي يراد اثباتها بالحس والتجربة بين الشيئين كالنار والاحراق مثلا على سببية مطلقة ثابتة بين الاشياء قبل اثبات

هذه السببية وتلك السببية ايضا ثبوتها غير بين بل هي امر مشهور وليس كل مشهور حقا ولا مستغنيا عن البرهان فاذن كون بعض الموجودات

اسبابا مطلقة اي فاعلا وغاية ومادة وصورة على الاطلاق لا يثبت الا بالبرهان العقلي وموضع اثباتها ليس الا في العلم الاعلى و

كون ذلك قريبا من الوضوح لا يوجب الاستغناء عن البرهان اذ كل ما لا يكون بينا بنفسه سواء كان قريبا من الوضوح اولا فهو عند الحكيم
محتاج الى البرهان اذ لا يعول الا عليه كما قال تعالى تعليما للرسول قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين وكقوله ومن يدع مع الله الها اخر
لا برهان له الا ترى ان كثيرا من المسائل الهندسية قريب من الوضوح ومع ذلك برهن عليه في كتاب اقليدس كقولك كل ضلعين من
المثلث فهما معا اطول من الثالث **قوله** فبين ايضا انه ليس البحث عنها يريد ابطال شق اخر من الاحتمالات الاربعة المذكورة اولا في
فرض البحث عن الاسباب القصوى وهو ان يكون البحث عن كل واحد واحد من الاربعة من حيث هو ذلك الواحد بخصوصه لا من حيث
انه سبب مطلق بان ذلك ايضا فبين مما ذكره في شق الاول لانه كما ان البحث عن احوال الاسباب الاربعة القاصية بما هي اسباب
مطلقة يتوقف على اثبات وجودها مطلقا لا يقع الا في هذا العلم كذلك البحث عن احوال كل واحدة واحدة من العلل القاصية بخصوصها
يتوقف على اثبات وجودها الخاص واثبات وجودها الخاص لا يقع الا في هذا العلم فيلزم المحذور المذكور وهو ان يطلب موضوع
علم في نفس العلم الذي يبحث عن احوال ذلك الموضوع فلفظة بين بصيغة الفعل المجهول لا بصيغة الاسم كما توهمه بعض المعاصرين
**قوله** ولا ايضا من جهة ما هي جملة ما وكل هذا ابطال الشق الثالث من تلك الشقوق الاربعة الذي وقع رابع الاحتمالات
في الذكر اولا **قوله** لست اقول جملي وكلي لان ذلك يرجع الى الاحتمال الذي مر ابطاله اولا وقد علم الفرق في المنطق بين الكل والكلي
وهكذا يكون الفرق بين الجملة والجملي وفي بعض النسخ وقع مجمل بدل الجملي والمجمل عند الاصوليين عبارة عن المشترك اللفظي **قوله**
وان لم يكن كلك في جزئيات الكلي اي العلم بالكل يتوقف على العلم بجزئه واما العلم بالكلي فغير متوقف على العلم بجزئيه بل ربما يكون الامر فيه
بعكس ذلك اذا كان الكلي ذاتيا لجزئيه والعلم بذلك الجزئي علما بالكنه **قوله** باعتبار قد علمته وهو ان لا يكون للكلي اعتبار صيغة
بحسبها يفتقر ملاحظته الى ملاحظة الجزئيات او لا كلكون الكلي جنسا او نوعا فان كون الكلي كالحيوان مثلا جنسا بالمعنى المنطقي يتوقف
اعتباره على العلم بجزئيات مختلفة الحقائق لا من حيث كونها ذوات جنس فان ذلك المعنى لا يمكن تعقله في الجزئيات الا مع تعقل مضافه
في الكلي وهو كونه جنسا وانما المقدم تعقله على تعقل الكلي من جهة هذا الاعتبار هي ذوات الجزئيات لا وصفها كما حقق في مقامه
**قوله** واما ان كان النظر في الاسباب من جهة ما هي موجودة هذا رابع الاحتمالات في كون الموضوع في هذا العلم هو الاسباب
القصوى وقد وقع في الذكر السابق اولا وانما اخره الشيخ في البيان لانه الاحتمال الصحيح مع كونه خلفا فانه قد وقع البحث عن الاسباب
الاربعة بما هي موجودة في هذا العلم لان كل ما يبحث عنه من حيث كونه موجودا مطلقا من غير ان يكون نوعا مخصصا لاستعداد
طبيعيا او تعليميا فحري بذلك البحث ان يكون في هذا العلم **قوله** ولم يكن من جهة ما هو موجود البحث عن الجسم الطبيعي من هذه
الجهات الثلث اعني الموجودية والجوهرية والتركيب من الهيولى والصورة انما يقع في العلم الالهي والعلم الاعلى لا في الطبيعي والعلم
الاسفل لان البحث عن وجود الشيء وعن مقومات وجوده ومقومات مهيته في ضمان العلم الذي هو فوق علم يبحث فيه عن العوارض
الذاتية لذلك الشيء فالبحث عن وجود الجسم الطبيعي في ضمان العلم الاعلى الذي موضوعه الموجود بما هو موجود لانه من اقسامه
الاولية والبحث عن الاقسام الاولية للشيء بحث عن عوارضه الذاتية وكذا البحث عن جوهريته لانه بحث عن مقوم مهيته وكذا
البحث عن الهيولى والصورة لانه بحث عن مقوم وجوده اذ بهما يتم وجوده فعند ذلك يصلح لان يصير موضوعا لصناعة اخرى
فياخذه صاحب تلك الصناعة من يدي الفلسفي الذي قد تم صنعة العلمي فيه فيشرع هذا الصانع الاخر في صنعته المختص به
وهو تحت الصنع الاول لان هذا في اللواحق وذلك في المقومات **قوله** والعلوم التي تحت العلم الطبيعي اه علوم الطبيعي بعضها
اصول هي فوق وبعضها فروع هي تحت واصولها ثمانية اقسام الاول ما يعرف فيه الاحوال العامة للطبيعيات ويسمى سمع الكيان و
الثاني يعرف فيه احوال الاجسام البسيطة والحكمة في صنعها ونضدها وغير ذلك ويسمى علم السماء والعالم والثالث يعرف فيه
احوال الكون والفساد والتوليد والتوالد وكيفية اللطف الالهي في انتفاع الاجسام الارضية من اشعة السماويات في نشوها و
حيوتها واستبقاء الانواع على فساد الاشخاص بالحركتين السماويتين اللتين احدهما شرقية سريعة والاخرى غربية بطيئة
ويشتمل عليه كتاب الكون والفساد والرابع يبحث فيه عن كائنات الجو والمركبات الناقصة فيشتمل عليه كتاب الاثار العلوية و
الخامس يبحث فيه عن احوال المركبات الجمادية ويشتمل عليه كتاب المعادن والسادس علم النبات والسابع يشتمل عليه كتاب

طبايع الحيوان والثامن يشتمل على معرفة النفس وقواها المدركة والمحركة ويشتمل عليه كتاب النفس والحس والمحسوس واما الاقسام الفرعية من الحكمة الطبيعية فمنها الطب ويبحث فيه عن احوال البدن الانساني واركانه وامزجته وكيفياته وكمياته من حيث استعداده للصحة والمرض واسبابهما وعلاماتهما ومنها احكام النجوم والغرض فيه الاستدلال من اوضاع الكواكب واشكالها ووقوعها في بروج البروج على احوال هذا العالم وهو تخميني ومنها علم الفراسة وفيه الاستدلال من الخلق على الخلق ومنها علم التعبير ومنها علم الطلسمات والغرض فيه تمزيج القوى السماوية بقوى بعض الارضيات لحصول امر غريب في هذا العالم ومنها علم النيرنجات والغرض فيه تمزيج القوى التي في الاجسام الارضية ليصدر فعل غريب ومنها علم الكيمياء وهو معرفة ان يسلب من بعض المعدنيات خواصها وافادتها خواص غيرها ليتوصل بها الى اتخاذ جوهر ثمين كالذهب والفضة من هذه الاجساد **قوله** وكذلك الخلقيات اي وكذلك العلوم السياسة والخلقية فان موضوعها ليس الموجود بما هو موجود بل شيء اخر تحته وان موضوعها يثبت في علم هو فوقها **قوله** واما العلم الرياضي فقد كان موضوعه اما مقدارا مجردا الخ قد علمت ان اصول العلم الرياضي اربعة وانقسامه الى الاربعة باعتبار انقسام موضوعه اليها والشيخ اشار اليها جميعا فقوله اما مقدارا مجردا في الذهن اشارة الى موضوع الهندسة وقوله اما مقدارا ماخوذا في الذهن مع المادة اشارة الى موضوع الهيئة وقوله اما عددا مجردا عن المادة اشارة الى موضوع الحساب واما عددا في المادة اشارة الى موضوع الموسيقى **قوله** ولم يكن ايضا ذلك البحث متجها الخ قد علمت ان البحث عن وجود الشيء وحقيقته ومقوم حقيقته من وظايف العلم الالهي فالبحث عن كون الشيء مقدارا متصلا وكون الخمسة او الستة عددا او كما ومن كون هذه الاشياء جواهر او اعراضا كل ذلك لا يقع الا في العلم الاعلى وانما يقع البحث في العلم الاوسط عن الاحوال العارضة لهذه الامور بعد وضع وجودها وتمام حقيقتها **قوله** والعلوم التي تحت الرياضيات الخ الاقسام الفرعية للعلوم الرياضية كثيرة فمن فروع الحساب علم الجمع والتفريق وعلم الجبر والمقابلة ومن فروع الهندسة علم المساحة وعلم الحيل المتحركة وعلم جر الاثقال وعلم الاوزان والموازين وعلم المناظر والمرايا وعلم نقل المياه ومن فروع الهيئة علم التقاويم ومن فروع الموسيقى اتخاذ الالات العجيبة لحصول النغمات المهيجة للنفس المهيجة لقواها ودواعيها كالارغنون وما يشبهه **قوله** ثم البحث عن الجوهر بما هو موجود الخ لما بين ان موضوعات ساير العلوم ومقوماتها الذاتية لا يبحث عن وجودها ووجود ذاتياتها في تلك العلوم فاراد ان يبين ان تلك الامور لا بد ان يبحث عن وجودها في علم اخر ليتبين ان موضوعه ماذا وانه الموجود بما هو موجود فهو موضوع الفلسفة الاولى ولا يبعد ان يكون هذا شروع في منهج اخر في تحقيق موضوع الفلسفة الاولى واثبات انيتها فيما بين العلوم والمنهج الذي سبق بيانه كان من جهة اثبات موضوعات ساير العلوم الحكمية وهي الطبيعيات والخلقيات والرياضيات والمنطقيات وان موضوعاتها جميعا انما يثبت في علم اخر هو فوقها وهذا المنهج من جهة ان هيهنا امورا لا بد من اثبات وجودها وماهيتها ولا يقع بيان وجودها وماهياتها الا في علم هو غير تلك العلوم الجزئية وهو علم لا بد ان يكون موضوعه اعم الاشياء وما ذلك الا العلم الالهي الذي موضوعه الموجود المطلق بما هو موجود مطلق **قوله** او هي في مادة غير مادة الاجسام الخ اعلم ان الصورة بمعنى الذي هو امر بالفعل يصلح ان يعقل هي قسمان قسم يفتقر في قوام وجوده الخارجي الى مادة جسمانية وقسم لا يفتقر الى مادة جسمانية وهذا القسم ايضا قسمان قسم يفتقر في قوام وجوده الفعلي الى مادة عقلية كالعلوم التصورية والتصديقية للانسان فانها صور ذاتية على ذات النفس والنفس موضوعها وهي مادة غير جسمانية وقسم لا يفتقر اصلا الى مادة لا عقلية ولا غيرها كذوات العقول المفارقة على الاطلاق وهي الصورة المحضة المطلقة **قوله** وليس يجوز ان يكون من جملة العلم بالمحسوسات الخ اي ليس يجوز ان يكون البحث عن هذه الامور المذكورة من الجهة المذكورة داخلا في العلوم الطبيعية الباحثة عن المحسوسات التي لا يمكن تجردها عن المادة المحسوسة لا خارجا ولا ذهنا ولا داخلا في العلوم الباحثة عن المحسوسات المفتقرة الى المادة المحسوسة لا بحسب الذهن لان هذه الامور مما ليس وجودها مفتقرا الى المادة المحسوسة لا خارجا ولا ذهنا كما ستنبه فلا يجوز ان يكون العلم بها من جملة هذين العلمين اعني الطبيعي والرياضي وانما لم يذكر الخلقي في نفي كون العلم بها منه لان ذلك الاحتمال بعيد عن العقل واما المنطق فيجيء ذكره

فى نفى ذلك عنه **قوله** اما الجوهر فيتبين ان وجوده اه خلاصة تقرير هذا المنهج على النظم الطبيعى هو ان البحث عن هذه المذكورات
من حيث وجودها وماهيتها بحث عن الامور التى لا تفتقر فى وجودها وتعقلها الى مادة جسمانية وكل بحث عن مثل هذه الامور
يكون بحثا الهيا ويكون موضوعه مباينا لموضوعات العلوم الطبيعية والرياضية والمنطقية ينتج ان تلك الابحاث من الالهى
وموضوعها خارج عن موضوعات ساير العلوم اما الكبرى فقد مر بيانها بابطال نقيضها واما الصغرى فهو قوله اما الجوهر اه
**قوله** بما هو جوهر فقط لفظة فقط يجوز كونه بيانا للاطلاق وكونه بيانا للتقييد ايضا فان البحث عن الجوهر على كلا الوجهين
وقع فى العلم الاعلى اما على الوجه الاول ففى العلم الكلى منه واما على الوجه الثانى ففى علم المفارقات منه وقوله والا لما كان جوهرا
لا محسوسا بيان لاستغنائه عن المادة بكلا الاعتبارين **قوله** واما المقدار فلفظه اسم مشترك اه لفظ المقدار كلفظ المتصل
بالمعنى الذى ليس بمضاف يطلق بالاشتراك الصناعى عند المشائين على معنيين احدهما من مقولة الجوهر وهو صورة الجسم
الطبيعى من حيث هو جسم طبيعى على الاطلاق وثانيهما من باب الاعراض وهو معنى جنسى مشترك بين الامور الثلثة اعنى الخط
والسطح والجسم التعليمى وللمتصل الكمى فرد رابع هو الزمان واما الاشراقيون فهم ينكرون المعنى الاول من المقدار لكن يطلقون
المقدار بالمعنى الثانى على الجسم الطبيعى ويجعلون بعض افراد الكم المقدارى جوهرا وبعضها عرضا فالجوهر من الكم المتصل المقدارى
هو الجسم الطبيعى والعرض هو السطح والخط **قوله** وقد عرفت الفرق بينهما ذكر هذا الفرق فى الفصل الرابع من المقالة الثالثة
من الفن الثانى من المنطق حيث قال الجسم بما هو جسم لانه من شانه وفى طباعه بحيث يمكن ان يفرض فيه ثلثة ابعاد على الاطلاق
متقاطعة على حد واحد مشترك للمتقاطعات على قوايم وهذه صورة الجسمية ثم اذا اختلف الجسمان بان احدهما يقبل احد الابعاد
او اثنين منها او ثلثها اكبر او اصغر من الابعاد التى فى الجسم الاخر فانه لا يخالفه فى انه يقبل ثلثة ابعاد على الاطلاق البتة ويخالفه
فيما قبل من الابعاد على ما ذكر فهو من حيث يقبل ثلثة ابعاد بعينها او هى موجودة فيه بالفعل ان امكن فهو من حيث يقدر به وله كان
التقدير لا بعينه البتة ان امكن او بعينه والصورة الجسمية التى هى صورتها الجوهرية التى لا يزيد فيها جسم على جسم فهى من جملة
القسم الاول وهى صورة جوهرية بل جوهر ليست عرضا والمعين المعرض للتقدير فى الابعاد الثلثة تقديرا محدودا او غير محدود
فهو العرض الذى من باب الكم انتهى **قوله** فانه مبدء لوجود الاجسام الطبيعية اعلم ان لهذا المعنى اربعة انحاء من المبدئية بالقياس
الى اربعة اشياء فانه صورة مقومة لوجود الهيولى الاولى كالعلة الفاعلية للشئ لانها شريكة فاعل الهيولى وهى علة صورية للجسم بما
هو جسم ومقوم لماهيته وهو بالقياس الى الاجسام الطبيعية النوعية علة مادية او جزء علة مادية وبالقياس الى صورها النوعية
مادة او جزء مادة فهو على كل واحد من هذه الانحاء والاعتبارات يمتنع ان يكون متعلق القوام بشئ من المواد المحسوسة كيف وقد
تضاعفت له جهات التقدم عليها بالذات بهذه الوجوه من العلية كما اشرنا اليه **قوله** فان الشكل عارض لكمادة اه مطلق الشكل
وكذا مطلق المقدار الجسمى بالمعنى الثانى من لوازم المادة وانما يثبت عرضيتهما بتبدل اشخاصهما او توارد اعدادهما على المادة المعينة
وهى هى بعينها كما اذا تشكلت الشمعة الواحدة باشكال مختلفة كالكرة والمكعب والاسطوانة وغيرها فان تحقق عرضية الاشياء هو بجواز
تبدل احادها مع بقاء هوية المحل فتبدل الاشكال على جسم واحد جوهرى يظهر عرضية الشكل واذا ثبت عرضية الشكل ثبت عرضية
المقدار فان نسبة الشكل الى المقدار نسبة الفصل الى الجنس وهما متحدان جعلا ووجودا فتبدل احدهما يوجب تبدل الاخر الا ترى ان الجسم الكرى
اذا تكعب فان مقداره المساحى مساو للذى قد كان اولا الا انا نقول لا مساواة بين الاشكال المختلفة بالفعل بل هى فى قوة المتساوية
وما بالقوة غير موجود وبعد وانما المتساوية فى الاجسام من الاجسام هى ما كانت على شكل واحد **قوله** فليس هو بحثا فيه
اى كما ان البحث عن نحو وجود المقدار بالمعنى الاول بحث عن احوال ما لا يتعلق وجوده بالمادة كذلك البحث عن نحو وجود المقدار بالمعنى الثانى
بحث عن مثل تلك الاحوال لان البحث عن انحاء وجودات الاشياء وماهياتها من وظيفة ذلك العلم كما مر **قوله** فاما موضوع
المنطق من جهة ذاته فقط انه خارج عن المحسوسات اه الاظهر تقديم هذا الكلام على قوله ثم البحث عن الجوهر الخ ليكون داخلا فى
الوجه الاول الذى مبناه على ان موضوعات ساير العلوم انما يبحث عن انيتها وماهيتها فى علم اخر هو العلم الاعلى وكان الشيخ اراد به بيان
وجه اخر على اثبات الفلسفة الاولى وتحقيق موضوعها والغرض ان موضوعات المنطق وهى المعقولات الثانية من جملة الاشياء

التي يقع البحث عن نحو وجودها وان وجودها ليس الا في العقل ولا يجوز البحث عنها من هذه الجهة في علم المنطق لان البحث عن وجود الموضوع
لعلم لا يقع في ذلك العلم كما مر مرارا ولا في علم موضوعه المحسوسات كالطبيعي والرياضي لانها غير محسوسة فالبحث عنها ايضا لا بد ان يقع
في علم غير هذه العلوم النظرية وليس هذا العلم الا العلم الاعلى **قوله** فتبين ان هذه كلها يقع في العلم الذي اه لما ثبت ان البحث قد
يقع من الاشياء التي بعضها من باب الجوهر كنفس الجوهر والجسم والصور الجوهرية العقلية وغيرها وبعضها من باب الكم كالمقادير
والعدد وبعضها مقولات اخرى كمقولات المنطق التي هي من باب الكيف وغيرها بحثا على الوجه المذكور فظاهر ان البحث عن هذه الامور
على الوجه المذكور لا يقع الا في علم يتناول ما ليس يفتقر الى المادة المحسوسة وجودا وتعقلا ومعلوم ايضا انه ليس لكل واحد من هذه
الابحاث موضوع لجزء غير جسماني وعلى الخر على الجزئي بل كلها مما يقع في علم واحد له موضوع واحد فاذا كان كذلك فموضوعها المشترك الذي
يكون تلك الاشياء بوجوداتها وماهياتها احوالا واعراضا ذاتية له واقساما اولية منه لا يمكن ان يكون الا امر عام محقق وليس ذلك
الا الوجود المطلق والموجود من حيث هو موجود وانما قيد المعنى العام بالمحقق ليخرج المفهومات العامة الاعتبارية والسلبية كالشيء
والممكن العام والامتناع والعدم فان البحث عن احوال تلك الامور ليس من الحكمة الباحثة عن احوال اعيان الموجودات في شيء
**قوله** وكل ذلك يوجد ايضا اه هذا وجه اخر في تحصيل موضوع الفلسفة الاولى والفرق بين هذا والوجوه السابقة ان المبحوث
عنه المذكور فيها كان من جملة امور موجودة بالاستقلال سواء كان وجودها وجودا لجواهر او وجود الاعراض وسواء كان العرض	بالاستقلال له
عرضا خارجيا او عرضا ذهنيا واما المبحوث عنه المذكور في هذا الوجه فهو من جملة امور عرضية وجودها وجود موضوعاتها بعينه
لكن النفس تجردها وتحققها بان تنتزعها عن الموجودات والفرق بينها وبين ساير الاعراض ان وجودات ساير الاعراض في انفسها وجودتها
لموضوعاتها واما هذه الامور فوجوداتها في انفسها هي بعينها وجودات موضوعاتها والفرق بينها وبين الوجود ان الوجود نفسه
وجود الموضوع وكل من هذه الامور وجوده وجود الموضوع لا ان نفسه وجود الموضوع لان لها ماهيات غير الوجود بخلاف
الوجود اذ لا ماهية له **قوله** وهي مشتركة في العلوم اه اي يقع استعمالها في كل واحد من العلوم بوجه من وجوه الاستعمال اعم من
ان يكون من جهة كونها من المبادي المشتركة في علم او من المقاصد فيه او لا هذا ولا ذاك بل يقع الافتقار الى استعمالها في بيان بعض
المقاصد والغرض ان هذه الامور ليست مما يستغني عن معرفتها وبيان وجودها حتى لا يجب البحث عنها في شيء من العلوم بل يجب
البحث عن وجودها وحدودها ثم لا يتكفل شيء من العلوم الجزئية البحث عنها من الحيثية المذكورة بل باحد الوجهين الاخيرين اذ لو
بحث فيها من حيث وجودها وحدودها في شيء من العلوم الجزئية لكانت هي من العوارض المختصة بموضوع ذلك العلم لان محمولات
مسائل كل علم يجب ان يكون من خواص موضوعه لكن ليس شيء من موضوعات العلوم الجزئية مما يختص بشيء من هذه الامور فلا بد
ان يكون موضوعها من تلك الجهة امرا عاما والعلم المتكفل باثبات وجودها وتحقق ماهيتها اعم العلوم واعلاها **قوله** وليست
من الامور التي يكون وجودها الا وجود الصفات للذوات اه الغرض من هذا الكلام وما بعده هو التوضيح والتاكيد ودفع التوهم
المضادة للحق اي ليست مما لا وجود لها الا وجود الذوات المتخالفة الحقائق الموجودة بوجودات مختلفة حتى لا يفتقر الى استيناف جهة
عنها وعن احوالها لان البحث عنها وعن احوالها على تلك التقدير راجع الى البحث عن تلك الذوات وعن احوالها لانك قد علمت انها
من جملة الاعراض والصفات لانها غير مستقلة الوجود ومنشا هذا التوهم هو كونها من الامور الانتزاعية التي ليست لها وجود خارجي
متميز عن وجود الموضوعات والذوات فيتوهم انها عين تلك الذوات وقد مر الفرق بينها وبين ساير الاعراض بان وجود ساير الاعراض
غير وجود موضوعاتها خارجا وذهنا ووجود هذه الامور عين وجود موضوعاتها في الخارج لكنه غيرها في الذهن لانها من عوارض الماهية
لا من عوارض الوجود ولاجل هذه الدقيقة عبر الشيخ عن الحكم بكونها من الصفات لا من الذوات بهذه العبارة اشعارا بانه يكفي في ثبوت عرضيتها
ان لها نحوا من الوجود غير وجود الذوات في اي ظرف كان وباي اعتبار كان لان ما ليس بعرض هو ما لا وجود له بوجه من الوجوه الا وجود
الذوات **قوله** ولا ايضا من الصفات التي يكون اه اي ليس كل واحد منها من الامور العامة الشاملة لكل شيء كالشيء والممكن العام و
نحوهما حتى لا يحتاج الى البحث عن اثباتها وتحديدها وتعريفها فلا يكون مطلوبا في علم من العلوم من الجهة المذكورة **قوله** ولا يجوز
ان تخص بمقولة ليكون موضوع البحث عنها تلك المقولة بخصوصها لا غير **قوله** ولا يمكن ان يكون من عوارض شيء اي من عوارض مخصوص

بشيء والانهي من العوارض لاشياء كثيرة خاصة لكن لا على وجه الاختصاص لها بشيء من الموجودات الا من جهة كونها موجودة مطلقة فيكون
من الاعراض الخاصة بالموجود المطلق ومن الاعراض العامة لها والمطلوب في العلوم كما علمت ليس الا الاعراض الخاصة بالشيء فيكون موضوعها
في البحث هو الموجود المطلق لا الجزئيات **قوله** ولانه غني عن تعلم ماهيته وعن اثباته اه هذا وجه اخر على ان موضوع العلم الاعلى هو
الموجود المطلق لان موضوعه يجب ان يكون امرا عاما شاملا لجميع الموجودات محقق الذات غنيا عن التعلم ماهيته وانيته ولا يتحقق هذه
الاوصاف الثلثة في شيء من المعاني الا في الموجود بما هو موجود فان غيره من المفهومات اما ان لا يوجد اصلا او لا يعم لجميع الموجودات وغيرها
فلا يكون تلك الاحوال المطلوبة اعراضا خاصا له **قوله** ومطالبه الامور التي تلحقه بما هو موجود اه كل ما يلحق الشيء لذاته اوله ولا
يتوقف لحوقه على شرط ولا ايضا على ان يصير نوعا خاصا من انواعه فذلك الشيء من عوارضه الذاتية واحواله الاولية ولا ينافي ذلك كون
اللاحق العارض امرا اخص من ذلك الشيء كما توهمه بعض اجلة المتاخرين ونسب كلام الشيخ الى التناقض حيث ان ما يلحق الشيء لامر اخص فهو عرض
غريب ليس عرضا ذاتيا مع انه مثل العرض الذاتي بالمستقيم والمستدير للخط ومنشأ هذا التوهم عدم الفرق بين العارض الاخص وبين العارض
لامر اخص وتوهم ان كل ما يعرض الشيء لذاته يجب ان يكون لازما لذاته وليس كذلك فان الفصول المقسمة لجنس واحد كفصول الحيوان من الناطق
وغيره كل واحد منها عارض ذلك الجنس لذاته مع كونه اخص منه **قوله** وبعض هذه الامور هي له كالانواع اه قد علمت ان فصول الجنس
وانواعه بحسب القسمة الاولى من عوارضه الذاتية فكذلك نسبة الاجناس العالية اعني المقولات العشر الى طبيعة الموجود بما هو
موجود كنسبة الانواع الاولية الذاتية الى الجنس فيكون من الاعراض الذاتية له وانما قال هي له كالانواع ولم يقل انها الانواع له لان الوجود
المطلق ليس طبيعة جنسية ولا امرا كليا وليس شموله للموجودات شمول الكلي لافراده الجنسية والنوعية والذاتية والعرضية من الامور
التي يعرض للمهيات في الذهن والوجود ليس بمهية لشيء ولا ذا مهية ولا له صورة في الذهن مطابقة له حتى يعرض له الكلية والجنسية و
غيرهما من المعقولات الثانية بل هو صريح الانية الخارجية لكنه يشبه الذاتي والجنس لانه ليس بخارج عن حقيقة افراده المتخالفة الحقائق
ولما كانت قسمته الى المقولات قسمة اولية يكون هي من عوارضه الذاتية لا كقسمة الجوهر الى الانسان وغير الانسان فان الجوهر لا ينقسم
اليهما الا بعد قسمته الى الحيوان وغير الحيوان وكذا لا ينقسم الى الحيوان وغيره الا بعد ان ينقسم الى النامي وغيره فهذه الامور
من الاعراض الغريبة للجوهر بما هو جوهر انما العرض الذاتي من الاقسام للجوهر هو مثل قابل الابعاد ومقابله **قوله**
وبعض هذه له كالعوارض اه كون هذه الامور كالعوارض للموجود بما هو موجود وكون غيرها كالمقولات وما تحتها كالانواع
مع كون الجميع مما يصدق عليه الموجود لا يخلو من دقة وصعوبة اما كونها كالعوارض فلما سبق من انها ليست
من العوارض الخارجية للاشياء كالسواد والحركة وغيرهما ولا من العوارض الذهنية لها كالكلية والجزئية وغيرهما بل انما عروضها
للمهيات الموصوفة بها بضرب من التحليل والاعتبار واما كونها كالعوارض للموجود لا كالانواع له فلانها ليست كما اشرنا اليه من الامور
الموجودة على الاستقلال كالجواهر والاعراض القارة ولهذا ليست هي مندرجة تحت شيء من المقولات وعوالي الامهات بالذات بل
بالعرض وتحقيق الامر فيها يحتاج الى مقام اوسع من هذا المقام **قوله** ولقائل ان يقول اه منشأ هذه الشبهة اما الخلط بين الطبيعة من
حيث هي هي والفرد او الخلط بين الطبيعة من حيث هي هي والطبيعة على الاطلاق وليس يلزم من كون بعض افراد الطبيعة ذا مبدأ ان يكون
الطبيعة من حيث هي هي ذات مبدأ ولا ايضا يلزم من كون الطبيعة على الاطلاق علة ومعلولة تقدم الواحد بعينه على نفسه فان من
شروط التناقض وحدة الموضوع وحدة بالعدد لا بالعموم **قوله** والجواب عن هذا ان النظر في المبادي اه هذا هو الجواب الحق المبني
على النظر الدقيق والبحث اللطيف وهو ان البحث عن مبادي الموجود المطلق بحث عن لواحقه وعوارضه الذاتية المختصة به اما كونها من
العوارض له لامكان تحققه وثبوته مطلقا من غير افتقار الى مبدأ كما في واجب الوجود ولا ينافي ذلك تحققه وثبوته مطلقا على وجه الافتقار
الى مبدأ وكون الموجود المطلق مبدأ وذا مبدأ لا يستلزم كون الشيء الواحد بعينه مبدأ لنفسه ولا كون الموجود المطلق من حيث هو موجود
مطلق مفتقرا الى مبدأ وان كان الموجود المطلق ذا مبدأ والفرق بين الاعتبارين مما سيظهر في مباحث الماهية واما كونها من العوارض
المختصة به لا من العوارض العامة له فلانه لا شيء مما هو اعم من الموجود المطلق حتى يلحقه كونه مبدأ فاعليا او غائيا او ماديا او صوريا لحوقا
اوليا او يلحق بتوسطه للموجود المطلق فيكون كونه مبادي من العوارض العامة له واما كونها من العوارض الذاتية له اذ ليس لحوقها اياه بتوسط

امر اخص فان كون الموجود فاعلا وغاية وغيرهما من المبادي على الاطلاق لا يحتاج الى ان يصير نوعا خاصا طبيعيا او تعليميا او غيرهما وكل ما يلحق الشيء لا بواسطة امر اعم ولا بواسطة امر اخص فهو عرض ذاتي له والبحث عنه مطلوب في العلم الباحث عن احواله فالبحث عن المبادي بحث عن الاعراض الذاتية للموجود المطلق المطلوبة في العلم الباحث عن احواله وهو العلم الاعلى **قوله** ثم المبدأ ليس مبدأ للموجود كله اه هذا الجواب لحق عن ذلك السؤال مبناه على التخصيص ولا حاجة اليه لما ذكرنا من الفرق بين كون الموجود المطلق ذا مبادئ وبين كون الموجود المطلق من حيث كونه موجودا مطلقا ذا مبادئ وهذا التخصيص لا يخلو عن تكلف فان البحث عن مبادي الموجودات الواقع في العلم الكلي انما يقع على وجه الاطلاق لا على سبيل التقييد بكونها مبادي لبعض الموجودات على ان البحث عن المقيد ايضا بحث عن المطلق لكن لا على وجه الاطلاق وبان يكون الاطلاق معتبرا فيه فان كون الموجود المطلق موضوعا للعلم لا ينافيه كون المبادي له من عوارضه اذ المبادي في الحقيقة مباد للافراد والافراد كلها من عوارض الطبيعة وكما ان افراد الوجود كلا او بعضا من عوارضه فكذلك مبادي الموجودات كلها او بعضها من عوارضه لانها ايضا من افراده والذي لا مبدأ له هو طبيعة الوجود من حيث هي هي حتى انه لو فرض ان لكل موجود مبدأ وقطع النظر عن البرهان الدال على بطلان التسلسل الى غير النهاية لكان البحث عن مبادي الوجود بحثا عن عوارضه والتي يمتنع البحث عنها في العلوم من مبادي الموضوع هي مبادي ماهيته من حيث هي هي لا مبادي افراده وههنا لم يقع البحث عن مباد ماهية الوجود المطلق اذ لا مبدأ له ولا ماهية لانه بسيط **قوله** ولو كان مبدأ للموجود كله لكان مبدأ لنفسه هذا اذا كان المبدأ واحدا بالعدد وانت تعلم ان البحث عنه في العلم الكلي من المبادي ليس على هذا الوجه فلو فرض قولنا ان لكل وجود مبدأ لم يلزم منه الا التسلسل لا كون الشيء مبدأ لنفسه ومثل هذا الاشتباه وقع لبعض افاضل المتاخرين حيث قال وهو بصدد اثبات واجب الوجود من غير الاستعانة ببطلان التسلسل انه على تقدير انحصار الموجودات في الممكنات لزم الدور اذ تحقق موجود ما يتوقف على ايجاد ما لان وجود الممكن انما يتحقق بالايجاد وتحقق ايجاد ما يتوقف ايضا على تحقق موجود ما لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد وقال ايضا في وجه اخر ليس للموجود المطلق من حيث هو موجود مبدأ والا لزم تقدم الشيء على نفسه وبذلك يثبت وجود الواجب بالذات ثم واعترض عليه بعض معاصريه في الوجه الاول على التقدير المذكور يلزم التسلسل انتهى لا الدور واقول ان الدور الذي يستلزم الفرض المذكور دور غير مستحيل اذ الدور المستحيل هو توقف الشيء بعينه على ما يتوقف هو بعينه على ذلك الشيء لاستلزامه كون شيء واحد بعينه سابقا على نفسه واما الشيء الواحد بالعموم فذلك الدور فيه وذلك التقدم له على نفسه غير مستحيل فيه اذ الوحدة المعتبرة في جانب الموضوع هي الوحدة الشخصية لا غير والا فلا استحالة في صدق المتقابلين على موضوع يكون وحدته بالمعنى لا بالعدد الا ترى ان قولك ان الحيوان يتوقف على المني والمني يتوقف على الحيوان وقولك ان الدجاجة من البيض والبيض من الدجاجة ليسا بدور الا في اللفظ وكذا قولك ان الحيوان يتوقف على الحيوان لكونه متوقفا على المني المتوقف عليه ليس يوجب توقف حيوان بعينه على نفسه لاختلاف الحيثية وكلا الوجهين غير صحيحين وقوله ليس للموجود المطلق من حيث هو موجود مبدأ ان اراد به ان لا مبدأ له من هذه الحيثية كما هو الظاهر فذلك صحيح ولكنه غير ما يلزم من فرض ان كل موجود له مبدأ ولا من فرض عدم الواجب تعالى عن ذلك وان اراد ان ليس للموصوف بهذه الحيثية مبدأ فهو غير صحيح اذ للموجود المطلق منقسم الى ما له علة والى ما ليست له علة والمقسم يصدق على كل قسم فالموجود المطلق يصدق على الموجود المعلول وان لم يصدق عليه لا ينقسم اليه بقيد الاطلاق او العموم كما لا يخفى **قوله** بل الموجود كله لا مبدأ له قد علمت ما فيه فلا حاجة الى ان نعيده وكان كلام المستدل المذكور ماخوذ من ههنا **قوله** انما المبدأ للموجود المعلول فالمبدأ هو مبدأ لبعض الموجود قد علمت انه لا حاجة الى هذا التقييد والتخصيص في هذا المقام فان المبدأ لبعض الموجود مبدأ للموجود المطلق وان لم يكن مبدأ له من حيث كونه موجودا مطلقا وكذا قوله فلا يكون هذا العلم يبحث عن مبادي الموجود مطلقا منظور فيه لانه يبحث عن مبادي الموجود مطلقا وان لم يبحث عن مباديه من حيث كونه مطلقا فان الموجود مطلقا انما امتنع لذاته عن كونه ذا مبدأ لما تحقق موجود معلول انما الممتنع عن كونه ذا مبدأ هو بعض خصوصيات الوجود لا طبيعة الوجود مطلقا **قوله** كسائر العلوم الجزئية اه هذا مثال عنده لان البحث قد يقع عن مبادي بعض افراد الموضوع لا عن مبادي المشتركة لجميع افراده ومثال عندنا لان البحث قد يقع عن المبادي المشتركة لافراد الموضوع كلا او بعضا وللموضوع ايضا مطلقا لكن لا من حيث حقيقته المشتركة بين موضوعات المسائل الا ترى ان كتاب الحيوان قد يبحث فيه عن مباد مشتركة لكل فرد ككون كل حيوان متولدا اما عن مثله او غير مثله وكل حيوان له مبدأ حركة ارادية وذلك المبدأ جزء من اجزاء الحيوان مطلقا وان لم يكن جزء ولا مبدأ مطلقا للحيوان من حيث هو

جوابا لمن يلزم عن مبادى الموضوع من حيث هو موضوع فى العلم الذى يبحث عن احواله **قوله** ويلزم هذا العلم ان ينقسم ضرورة الى اجزاء لا العلم كالحكمة والمنطق والطب والنحو وغيرها قد يطلق ويراد به الملكة النفسانية التى بها يقتدر الانسان على استكشاف كل مسئلة يرد عليه من غير تجشم وتكلف فيقول الموصوف بها انه حكيم او منطقى او طبيب او غير ذلك وقد يراد به العلم مجموع المسائل التى دونت فيه او نفس تلك المسائل المعلومة وليس المراد ههنا المعنى الاول لانه امر بسيط لا اجزاء له بل المراد هو المعنى الثانى لانه ذو اجزاء ونسبة الاول الى الثانى ليست كنسبة المجمل الى المفصل كالحد والمحدود بالقياس الى الحد بل كنسبة العقل البسيط الفعال للعلوم التفصيلية النفسانية الى تلك العلوم كما ليس ههنا موضع بيانه فللعلوم بالمعنى الثانى اجزاء وجزئيات وفروع فاجزاء كل علم هى العلوم والمسائل التى تحتوى ذلك العلم عليها وجزئياتها هى العلوم التى موضوعاتها افراد موضوع ذلك العلم وفروعه هى العلوم التى موضوعاتها عوارض موضوع ذلك العلم **قوله** لانها موجود متحرك فقط او متكمم فقط يعنى لو خصص السبب الاول بكونه سببا اولا لكل متحرك او متكمم لكان البحث عنه بهذا الاعتبار طبيعيا او تعليميا فيخرج عن كونه من اجزاء العلم الالهى وفى بعض النسخ بدل قوله انها موجود بما هو موجود وهو اولى واصح **قوله** ومنها ما يبحث عن العوارض للموجود وهو كالبحث عن الوحدة والكثرة والقوة والفعل والتقدم والتاخر والعلية والمعلولية وقد علمت ان كونها من العوارض للموجود باى وجه يصح وفى اى مرتبة من نفس الامر يتحقق **قوله** ومنها ما يبحث عن مبادى العلوم الجزئية مبادى العلوم بعضها تصورية كتصور الموضوع واجزائه وبعضها تصديقية كالتصديق بوجود الموضوع وبكونه موضوعا وبالمسائل التى يتوقف عليها البراهين الواقعة فيها على المطالب ولما كان هذا العلم متكفلا للبيان بحدود الاشياء الكلية ومهياتها واثبات وجوداتها وانياتها بالبراهين و من جملتها مبادى العلوم التصورية والتصديقية فيقع البحث لا محالة عن تلك المبادى ايضا فيكون تلك المبادى من جملة المسائل المطلوبة فى هذا العلم وقوله لان مبادى كل علم احص ان هذا وجه اخر والذى ذكرناه هو اعم ماخذا من هذا الوجه حتى انه لو فرض علم لم يكن اخص من هذا العلم لكان هو البحث عن مباديه من جملة مسائل هذا العلم **قوله** فهذا العلم يبحث عن احوال الموجود ثم يريد بيان ان البحث عن مبادى العلوم الجزئية باى وجه يكون وعلى اى كيفية يقع فى هذا العلم فان موضوعات العلوم الجزئية امور مخصوصة والتى يبحث عنها فى هذا العلم احوال الموجود المطلق الذى هو اعم الاشياء فكيف يكون مبادى تلك العلوم الجزئية مسائل هذا العلم فبين ذلك ويكشف عن وجه اشكاله بان احوال موضوع العلم الاعلى قد يكون امورا هى كالاقسام له والاقسام قد يكون من العوارض الذاتية للمقسم وذلك اذا كانت القسمة اليها قسمة اولية كقسمة الجنس الى الانواع وقسمة الوجود الى الموجودات علمت انها كقسمة الجنس الى الانواع فى معنى انه ليس بخارج عن حقايق الموجودات وان لم يكن جنسا بالحقيقة لانه ليس مهية كلية كما مر وكذلك اقسام الاقسام ايضا من العوارض الذاتية اذا كانت القسمة اليها قسمة اولية وهكذا الى ان يصير القسمة بسبب لحوق عارض غريب ان المراد من القسمة الاولية انه لا يحتاج المقسم فى انقسامه الى تلك الاقسام الى لحوق امر خارج عن ذاته فان قسمة الحيوان الى الانسان والفرس وساير الانواع قسمة اولية والاقسام اعراض ذاتية له وقسمته الى الابيض وغيره والى الضاحك وغيره والى الكاتب وغيره غير اولية والاقسام ليست اعراضا ذاتية له وان كان القسم الخارج فى بعضها اعم وفى بعضها مساو وفى بعضها اخص مما خرج من القسم الاول فى كانت القسمة فى الانحاء الثلثة الاخيرة ايضا مستوفاة كالاولى وبالجملة اخصية العارض لا ينافى كونه من الاحوال الذاتية للمعروض الموضوع فاذن نقول ان هذا العلم يبحث عن احوال ذاتية للموجود المط ومن جملة احواله اقسامه الذاتية كالمقولات واقسام اقسامه الذاتية ايضا كانواع المقولات وانواع انواعها حتى يبلغ التقسيم الى تخصيص يحصل به موضوع علم من العلوم سواء كان التخصيص لاجل التخصيصات والتقسيمات التى لا يجوز بعد تخصيص ام لا فالاول كالجسم القابل للحركة والسكون فانه قسم من الاقسام الاولية الذاتية للموجود بما هو موجود ويحدث معه موضوع الطبيعى ولا يمكن ان يقع للموجود تقسيم يقع بحسبه قسم اخص خصوصا منه الا بلحوق عارض غريب من تغير او تكمم فيصير المخصوص امرا طبيعيا او تعليميا لا يجوز ان يكون من احوال الموجود بما هو موجود ولا البحث عنه داخلا فى العلم الاعلى والثانى كالكم المط فانه قسم حادث للموجود من جهة تقسيمه الى الكم وغير الكم وهو موضوع العلم الرياضى لكن يجوز بعده تقسيم اخر للموجود يكون الاقسام الاولية الحاصلة منه اخص خصوصا من الكم المط من غير حاجة الى انضمام عارض غريب كقسمة الوجود المط الى كم متصل وغيره بل الى مقدار وغيره بل الى جسم تعليمى وغيره فالجسم التعليمى مع كونه اخص من الكم المط بمراتب كثيرة هو ايضا كالكم المط من الاقسام الاولية للموجود ومن الاعراض الذاتية له فالبحث عنهما لا [illegible]

عليها

على جعله مقدارا وكذا جعله مقدارا لا يتوقف على جعله كما متصلا ولا جعله كما متصلا يتوقف على جعله كما مطلقا بل الكل فيما يتحقق مجعول بجعل واحد موجود بوجود واحد فاذا لا يجب فيما اذا حصل قسم هو موضوع علم جزئي ان لا يكون ما هو اخص منه من الاقسام الذاتية الاولية لموضوع هذا العلم يقع البحث عنه فيه بل قد يكون وقد لا يكون فعلى كل من الوجهين اذا حصل في هذا العلم قسم خاص يصلح لان يبحث عن احواله الذاتية صاحب علم جزئي فيسلمه اليه صاحب هذا العلم وهو ياخذه ويتسلمه منه من غير بحث ونظر اذ ليس لصاحب علم جزئي ان يبحث عن وجود موضوعه وحد مهيته والا كان من تلك الحيثية صاحب علم هو فوق علمه فالمهندس مثلا اذا بحث عن وجود الكم المتصل ومهيته صار من هذه الجهة عالما الهيا لا مهندسا فوله وكذلك في غير ذلك كما اذا حصل من الاقسام وجود الاخلاق النفسانية فياخذه صاحب علم الاخلاق والسياسات او حصل منها وجود المعقولات الثانية فياخذه صاحب علم الميزان **قوله** وما قبل ذلك التخصيص مبتدأ وقوله كالمبدأ له عطف تفسيري عليه وقوله فيبحث عنه خبر المبتدأ يعني يبحث هذا العلم عن وجود قسم من الوجود هو اعم من القسم الذي هو موضوع علم من العلوم الجزئية وهذا واضح لان البحث عن وجود الاخص وتقرر مهيته اذا كان داخلا في مسائل العلم الاعلى فالبحث عن وجود الاعم منه الذي كالمبدأ له وعن تقرر مهيته كان احرى واليق بان يكون داخلا في مسائله ثم انك قد علمت مما ذكرنا ان العلم الاعلى قد يبحث عن حقيقة ما هو بعد الاخص الذي هو موضوع علم جزئي وما هو كالمعلول له مثل البحث عن الخط والسطح والجسم التعليمي وكل منها اخص من موضوع العلم الرياضي **قوله** فيكون اذن مسائل هذا العلم اه المباحث المورده في هذا العلم اصنافها كثيرة لكنها منحصرة في ثلثة مجامع احدها البحث عن اسباب الوجود ويندرج فيه مباحث العلة والمعلول واثبات المفارقات العقلية واثبات المبدء الاول للوجود واثبات المادة الاولى والصورة النوعية للاجسام واثبات الغايات للطبايع واثباتها للاجسام الفلكية ونفوسها وعقولها التي هي غايات حركاتها فان جميع هذه المسائل بحث عن مبادي الوجود وثانيها هو البحث عن عوارض الوجود كالوحدة والكثرة والقوة والفعل والتام والناقص والعلة والعلة والمعلول والتقدم والتاخر والقديم والحادث وغير ذلك وقد سبق منا الاشارة الى انها باي وجه يكون من العوارض للوجود مع انه ليس في الخارج بحسبها عارضية ومعروضية بين شيئين والحق ان كونها من العوارض انما يكون باعتبار من الذهن وضرب من التحليل كالذي يقع بين المهية والوجود فهي كالوجود زايد على المهية خارجة محمولة عليها لا كحمل الذاتيات عليها وثالثها البحث عن اقسام الوجود التي هي مبادي العلوم الجزئية اعم من ان يكون موضوعات لها او غير ذلك وليس يجب ان يكون البحث عنها من حيث كونها من المبادي بل من حيث وجودها في ذاتها وتقررها في نفسها لكن يلزمها ان يكون من المبادي للعلوم الجزئية بقي ههنا سؤال وهو ان مباحث المهية وجنسها وفصلها وحدها وانها هل هي موجودة ام لا واي وجه يخصها هي من مسائل هذا العلم وخارجة عن هذه الاقسام الثلثة غير مندرجة فيها فلم لم يذكرها الشيخ ههنا ويمكن الجواب عنه بان الغرض ههنا ليس في بيان الحصر بل الاشارة الى بعض مجامع مسائل هذا العلم او بان الاصل في الاشياء هي وجوداتها لا مهياتها فالبحث عن المهية واجزائها ليس بالاصالة بل على وجه التطفل **قوله** وهي الفلسفة الاولى لانه العلم باول الامور اه ذكر في وجه تسمية هذا العلم بالاولية ان المعلوم به ما له الاولية على كل شيء بوجهين وهما بالوجود وبالمعنى الاول كواجب الوجود فان وجوده اول الوجودات والثاني كالوجود فان معناه اول المعاني المفهومة من الاشياء ليس شيء من المعاني اقدم خطورا بالبال من معنى الوجود بل معناه اسبق من كل معنى ولهذا لا يمكن تعريفه بشيء من الاشياء وكذلك حال الوحدة ويمكن ان يوجه في التسمية ان لهذا العلم تقدما بالطبع على ساير العلوم الفلسفية لان مبادي تلك العلوم انما تثبت في هذه العلوم وهذا الوجه اوفق لانه يثبت تقدمه من حيث كونه علما لا من حيث المعلوم به فقط كما في الوجه الاول **قوله** وهو ايضا الحكمة التي هي افضل علم بافضل معلوم اه قد وقع في تعريف الحكمة انها افضل علم بافضل معلوم وهذا مما يصدق على جميع اقسام الحكمة لان الفضيلة امر اضافي يقع فيها التفاوت فلاقسام الحكمة فضيلة على ساير العلوم وكذا للمعلومات لانها امور كلية دائمة لكن هذا العلم علم لا افضل منه لان فضيلة العلم بشدة وضوحه وقوة رسوخه ودوامه وهي انما يكون في اليقينيات الدائمة البرهانية التي براهينها افضل البراهين وهي المعطية اللم الدائم الضروري وهي محصورة في هذا العلم من جملة العلوم واما ان معلومه افضل المعلومات فهو واضح لا سترة فيه لان افضل الاشياء هي مباديها الفعالة وافضل المبادي الفعالة هو المبدأ الفعال الذي لا مبدأ له وهو

مبدأ

وهو مبدأ المبادي لا مبدأ له وهو مبدء المبادي ومسبب الاسباب من غير سبب **قوله** وله حد العلم الالهي اه اعلم ان تعريفات العلوم كلها حدود و
اصطلاحية كما بين في مقامه فحد العلم الالهي هو العلم بامور لا يفتقر في وجودها وحدودها الى المادة فهذا الحد شامل لجميع مباحث هذا العلم فان
وقع لشيء من موضوعات مسائله اقتران بمادة لم يلزم من ذلك ان يكون له افتقار ذاتي اليها كيف ولو كان الافتقار اليها ذاتيا له لما تحقق فرد منه
مفارقا عنها وليس كذلك فان العلة والمعلول والواحد والكثير والمتقدم والمتاخر وغير ذلك توجد في مفارقات عن المادة هذا ثم انه وان كان الاحق
بهذا الاسم والحد الذي بحسبه هو قسم الربوبيات والمفارقات المحضة لانه علم بامور هي مفارقة عن المادة من كل وجه معنى وذاتا حدا ووجودا
ولكن لا يتم قسم مما يبحث في هذا العلم من حيثية المفارقة ويبحث عنه من تلك الحيثية ولاجل ذلك اخذ في التفصيل **قوله** بل الامور المبحوث
عنها فيه اقسام اربعة اه هذه تتمة اخرى للامور المبحوث عنها في هذا العلم بحسب نسبتها الى المادة فاحد الاقسام امور شديدة البراءة عن
المادة مفارقة عنها من كل وجه وثانيها امور مخالطة للمادة ولكن مخالطة السبب للمسبب ومخالطة المقوم للمتقوم به والمتقدم للمتاخر عنه
لا بالعكس وثالثها امور عامة هي معان كلية يصح لها انحاء من الوجود بعضها الهية وبعضها تعليمية وبعضها طبيعية فهي اذا خالطت
المادة مفتقرة اليها لم يكن ذلك الافتقار اليها من حيث طبايعها المشتركة ولا من حيث وجوداتها المطلقة بل من حيث خصوصية بعض
افرادها ونحو وجودها الطبيعي فهذه الاقسام الثلاثة مشتركة في انها غير مفتقرة الى المادة ماهية ووجودا ومشتركة ايضا في ان البحث
عنها وعن اعراضها الذاتية واقسامها الاولية لا يقع الا في العلم الاعلى والحكمة القصوى ورابعها امور مادية الوجود طبيعية الكون كالحركة
والسكون والاجتماع والافتراق وغير ذلك من الامور الطبيعية والعوارض المادية ولكن يبحث عنها في هذا العلم لا من هذه الحيثية بل من
حيث احوالها العامة ككونها واحدا او موجودا او ممكنا عاما او كثيرا او ما يجري مجرى هذه الاوصاف اذ ما من شيء الا وله جهة الهية لانه
فان الانسان مثلا وان كان امرا طبيعيا لكن له جهات واوصاف بعضها الهية ككونه موجودا او واحدا او جوهرا او غير ذلك وبعضها
تعليمية ككونه طويلا او مستقيما او عظيما او نحو ذلك وبعضها طبيعية ككونه اسود او حارا او غضبانا او خجلا او غير ذلك فاذا وقع البحث
عنه من الجهات التي تجري مجرى القبيل الثاني كان بحثا تعليميا داخلا في العلم الرياضي واذا بحث عنه من جهة الصفات التي تجري
مجرى قبيل الثالث كان بحثا طبيعيا داخلا في العلم الطبيعي وبالجملة ما من شيء الا ويمكن فيه نظر الهي من حيث له رابطة وجودية و
نسبة قيومية ولذا قال الهنا ما في السموات وما في الارض وان من شيء الا يسبح بحمده ورحمتي وسعت كل شيء فالوجودات متعلقة بمبدء
الوجود وانما يقع التعلق لها الى المادة من حيث نقايصها واعدام ملكاتها وانفعالاتها كما ستعرفه في سبيله ان شاء الله ولاجل
ذلك يمكن للحكيم الالهي ان يدرج كثيرا من المسائل الطبيعية والتعليمية والمنطقية في هذا العلم بحسب قوة نظره وعموم قواعده و
احكامه ونحن قد سلكنا بفضل الله هذا المسلك وادرجنا كثيرا من المسائل الطبيعية تحت العلم الالهي في كتابنا المسمى بالاسفار
الاربعة فهذه الاقسام الاربعة المبحوث عنها في هذا العلم كلها مشتركة في ان النظر فيها حكمي الهي وفي ان البحث عنها ليس من جهة وجوده
المادي بل من جهة وجودها المطلق او من جهة معانيها انها غير مفتقرة الوجود الى المادة **قوله** ع كما ان العلوم الرياضية اه موضوع
علم الهيئة هو السماء والكواكب وموضوع الموسيقى هو الاصوات والنغمات ففي هذين العلمين من العلوم الرياضية يقع البحث
عن امور يدخل المادة في وجودها وحدودها جميعا لكن ذلك لا يوجب ان يكون النظر فيها نظرا طبيعيا ولا يخرج عن كونه
تعليميا لان البحث عنها ليس من جهة كونها امورا مادية بل من جهة انها ذوات مقدار او ذوات عدد فاذا جاز ذلك وصح
ان يكون الموضوع للطبيعي موضوعا للتعليمي اذا كان النظر فيه من حيث الكمية فليجز ايضا ان يكون الموضوع للطبيعي موضوعا للالهي
اذا كان النظر فيه من حيث الوجودية والواحدية والامكان وغير ذلك **قوله** فقد ظهر ولاح ان الغرض في هذا العلم اي شيء
الغرض فيه العلم بحقايق الموجودات كما هي علما يقينيا وهو المطلوب من دعاء النبي صلى الله عليه وآله وسلم رب ارني الاشياء كما
هي اذ المراد بالرؤية ههنا هو اليقين **قوله** وهذا العلم يشارك الجدل والسوفسطائية من وجه ذلك الوجه هو ان
موضوع النظر الجدلي والسوفسطائي قد يكون احد موضوعات العلم الالهي كما سيشير اليه ووجه اخر هو كونها جميعا مما يسمى
علما بمعنى اخر وهو الصورة العقلية المرتسمة في النفس طابقت الواقع ام لا اذعنت له الجمهور او الخصم ام لا فالجدلي من كانت

مقابله

معقولا انه مشهورة او مسمى السوفسطائي من كان معتقدا انه كاذبة **قوله** واما في الصناعة الجدلية خاصة فبالقوة اه واعلم ان
بين الحكمة والجدل مخالفة من وجه اخر وهي المخالفة بحسب الغاية فغاية الحكمة هي تكميل النفوس بحسب الحقيقة والواقع والغرض من الجدل
هو عموم الاعتراف من الخلق لرعاية المصلحة وحفظ النظام **قوله** واما في الصناعة السوفسطائية فبالارادة اه قال الشيخ في الفصل الاول
من الفن السابع من المنطق وهو فن المغالطة ان المغالطين طائفتان سوفسطائي ومشاغبي فالسوفسطائي هو الذي يتراءى بالحكمة ويدعي انه مبرهن
ولا يكون كذلك بل اكثر ما ينال ان يظن به ذلك واما المشاغبي فهو الذي يتراءى بانه جدلي وانه انما ياتي في محاورته بقياس من المشهورات
المحمودة ولا يكون كذلك والحكيم بالحقيقة هو الذي اذا قضى بقضية يخاطب بها نفسه او غيره قضاء ان قال حقا وصدقا فيكون قد عقل
الحق عقلا مضاعفا وذلك لاقتداره على تمييز بين الحق والباطل حتى اذا قال قال صدقا فهذا هو الذي اذا فكر وقال اصاب
واذا سمع من غيره قولا وكان كاذبا امكنه اظهاره والاول بحسب ما يقول والثاني بحسب ما يسمع **قوله** يريد ان يظن به انه
حكيم اه قال في الفصل المذكور ايضا ويشبه ان يكون بعض الناس بل اكثرهم يقدم ايثاره يظن الناس به انه حكيم ولا يكون حكيما على ايثاره
لكونه في نفسه حكيما ولا يعتقد الناس فيه ذلك ولقد راينا وشاهدنا في زماننا قوما هذا وصفهم فانهم كانوا يتظاهرون
بالحكمة ويقولون بها ويدعون الناس اليها ودرجتهم فيها سافلة فلما ظهر انهم مقصرون وظهر حالهم للناس انكروا ان يكون الحكمة
حقيقة وللفلسفة فائدة وكثير منهم لما لم يمكنه ان ينتسب الى صريح الجهل ويدعي بطلان الفلسفة من الاصل وان ينسلخ كل الانسلاخ
عن المعرفة والعقل قصد المشائين بالثلب وكتب المنطق والثابتين عليها بالعيب فاوهم ان الفلسفة افلاطونية وان الحكمة سقراطية
وان الدراية ليست الا عند القدماء من الاوائل والفيثاغوريين من الفلاسفة وكثير منهم قال ان الفلسفة وان كانت لها حقيقة
فلا جدوى في تعلمها وان النفس الانسانية كالبهيمية باطلة ولا جدوى للحكمة في العاجلة واما الاجلة فلا اجلة ومن احب ان يعتقد
فيه انه حكيم وسقطت قوته عن ادراك الحكمة او عاقته الكسل والدعة عنها لم يجد عن اعتناق صناعة المغالطين محيصا ومن ههنا ابتعث
عن المغالطة التي يكون عن قصد وربما كانت عن ضلال او غلط انتهى **قوله** فصل في منفعة هذا العلم ومرتبته واسمه اما منفعته فهو
المنفعة يتوقف على معرفة الخير فاعلم ان الخير بالذات هو ما يؤثره كل واحد ويبتهج به ويشتاقه وهو الوجود بالحقيقة وتتفاوت
الاشياء في الخيرية تفاوتها في الوجود وكل ما وجوده بما اقوى فخيريته اعظم والشر معنى يقابل الخير تقابل السلب والايجاب و
هو العدم فالشر الحقيقي لا ذات له بل هو عدم شيء او عدم كمال الشيء وما اورده بعض اجلة المتاخرين على هذا من النقض بالالم
بانه شر بالبديهة مع انه امر وجودي لانه عبارة عن ادراك المنافي والادراك صفة كالية فقد اجبنا عنه وحللناه وعقدة اشكاله بما يطلب
الكلام بذكره واما النفع والمنفعة فهو عبارة عما به يقع الايصال الى الخير للسبب الموصل اليه وهو النافع وكذا الضر والمضرة عبارة عما
به يقع التادية الى الشر للسبب المودي اليه وهو الضار فاذن الفرق بين الضار وبين الشر كالفرق بين النافع والخير فان الاول وسيلة الى
الثاني فالضار هو السبب الموصل لذاته الى الشر كما ان النافع هو السبب الموصل لذاته الى الخير والمعنى الذي به يصير الشيء سببا
موصلا الى الشر هو المضرة كما ان المعنى الذي به يصير الشيء سببا موصلا الى الخير هو المنفعة واعلم ان كلا من الضار والنافع مما يختلف بالقياس
الى الاشياء فرب منفعة لشيء يكون مضرة لشيء اخر واما الخير والشر فلا يختلفان بالمقايسة فالخير خير في نفسه دائما والشر شر في نفسه
ابدا لان الخير هو وجود والوجود بما هو وجود لا يكون الا خيرا والشر هو عدم والعدم بما هو عدم لا يكون الا شرا **قوله** اذا تقرر
هذا فقد علمت ان العلوم كلها تشترك في منفعة واحدة ما من علم الا ويحصل به ضرب من الكمال للنفس و به يخرج النفس من حد القوة
الى ضرب من الفعل كيف وهو لا محالة كيفية نفسانية وصورة كمالية ونورية ينكشف بها شيء من الاشياء فيكون منزلة منفعته من هذه
الجهة واما العلوم الالهية ومنها كعلم الهيئة والهندسة وغيرهما فلكونها مما هو منها ليس من جهة كونها علما بل من جهات اخرى لا يعلمها
الا الكل المشتغلين بها الذين قصدهم في اقتنائها تحصيلها الوصول الى ما ذكرنا بل الى اغراض اخرى والحال ان يكون في بعضها اعانة جزئية تحصل
بجزئي فاذا اطلق لفظ المنفعة في العلوم فعلى الاغلب يراد بها هذا المعنى وهو معونة بعضها في تحصيل غيره ان المنفعة بهذا المعنى لها
اطلاقان اطلاق على وجه عام واطلاق على وجه خاص فالاطلاق الاعم هو الذي لا يشترط فيه ان يكون العلم النافع اعلى ورتبة من العلم الذي
هو منتفع فيه واما الاطلاق الاخص فيعتبر فيه ان يكون النفع فيمن العلوم اجل مرتبة واعلى من الذي يتحقق النفع فيها فلا نفع الا للحكمة فانه غير محتاج

ويقال ان المنطق مثلا نافع في الحكمة وهذا الاعتبار اي الخاص والعام كما يقع في العلوم يقع في الذوات فالملك والرعية وصاحب الفرس والفرس
بحسب الاعتبار العامي انه ينتفع كل منهما بالاخر ولا يقال بحسب الاعتبار الخاص ان الرعية تستفيد من الملك وان الفرس ينتفع من الفارس والاستفادة
بالاطلاق الاعم على ثلثة اقسام للعالي في السافل وللسافل في العالي وللمساوي في المساوي في المنفعة بالاطلاق الاخص لا يقال على القسم الاول
لانها في ذلك الاطلاق معناها قريبة في معنى الخدمة والذي يفيده العالي للسافل مما لا يناسبه الخدمة بل ينبغي ان يوضع له عند ذلك
لفظ اخر مثل الافادة وما يجري مجراها او كذا في هذا الاطلاق الاعم اذا اريد ان يدل على خصوص هذا النوع في المنفعة فان الاقسام الثلثة من
الاسباب الموصلة للخير الذي يوقع على الجميع لفظ المنفعة انواع مختلفة كل نوع منها نوع اخر سواء اشتركت في معنى جنسي اولا فقد تقرر بهذا
هذا وثبت ان كلا من الخادم والمخدوم والرئيس والمرؤس ينتفع في الاخر بحسب الاطلاق الاعم وعلم ان نوع كل من المنافع الثلثة مع الجهة التي
يخصه نوع اخر مباين للباقيين ومعلوم ان لهذا العلم رياسة واستخداما لساير العلوم فمنفعة هذا العلم التي بين وجهها من انها
على سبيل الاستعلاء هي في افادة اليقين بمبادي ساير العلوم التي يحتمها هذا من باب التصديق ومن باب التصور معرفة حقائق الامور
العامة المشتركة في العلوم سواء كانت من المبادي لها ام لا ومن هذا القبيل منفعة الرئيس للمرؤس والمخدوم للخادم ولهذا امثلة
كثيرة كما يظهر لمن تتبع وتامل مثلا النفس والبدن كل منهما منتفع بالاخر لكن منفعة البدن للنفس في افاضة الحيوة والحس وغيرهما
عليه ومنفعة البدن للنفس في ان يصير بحسب حركاته ورياضاته وسيلة فعالة لان تستعد النفس لان يفيض عليها من المبدء الاعلى
العلم والطهارة وانما قلنا منفعة هذا العلم في افادة العلوم الاخرى كمنفعة الرئيس والمخدوم للمرؤس والخادم لان نسبة العلم الى
العالم كنسبة المعلوم الى المعلوم فنسبة العلم الاعلى الى العلوم الباقية كنسبة المعلوم والمقصود معرفته فيها ولا شك ان المقصود تحصيله
فيه معرفة مبادي الاشياء سيما مبدء المبادي وله السلطنة العظمى والسيادة الكبرى على جميع ما في السموات والارض فكما ان وجود
ذلك المبدء لوجود هذه الاشياء فالعلم به علة التحقيق ومبدء لتحقيق العلم بهذه **قوله** واما مرتبة هذا العلم فهي ان يتعلم بعد العلوم
هذا القسم من المتاخر قد عرض لهذا العلم بالقياس الينا لا بالقياس الى نفسه فهو بحسب الجبلة والذات متقدم على ساير العلوم تقدما
ذاتيا وتقدما بالشرف واما بحسب الوضع فهو متاخر عن العلوم الطبيعية والرياضية من الوجه الذي ذكره **قوله** واما الرياضي
فلان الغرض الاقصى اه لقائل ان يقول الغرض الاقصى من هذا العلم هو معرفة الباري جل ذكره لانه اشرف المعلومات فكيف يكون معرفة
تعلمه وتدبيره هو الغرض الاقصى فنقول لما كان الواجب تعالى بسيط الذات فلا جزء له ولما كان مبدء لما سواه فلا مبدء له من حيث ذاته
وما لا جزء فيه ولا مبدء له مطلقا فلا حد له ولا برهان عليه فلا يمكن معرفته الا بالمشاهدة الصريحة او من طريق الافعال والاثار
والاول لا يمكن ما الا بانسلاخ النفس عن هذا الوجود الجزئي وفنائها عن ذاتها وعن كل شيء لا بوسيلة الحكمة فبقي الشق الاخر فالغرض
الاقصى للنفس من هذا العلم في هذا العالم هي مطالعة الحضرة الالهية وهي صنع الله بصنعه وفعله الخاص المنبعث عن حاق ذاته
بذاته وهذا النحو من المعرفة ليس باقل من معرفة الشيء بحده ومن هذه الجهة قالت الحكماء القوى تعرف بافاعيلها وقال الشيخ في الحكمة
المشرقية ان بعض البسايط يوجد لها لوازم يوصل الذهن تصورها الى حاق الملزومات وتعريفاتها لا يقصر عن التعريف بالحد وهذا كلامه
ثم اني اقول ان الوجود طبيعة واحدة بسيطة ليس التفاوت بين احادها الا بالشدة والضعف والكمال والنقص والواجب مرتبة كاملة شديدة
غير متناهية في الشدة فكل موجود شاهد على وجوده لانه رشح منه فكل ما هو اقرب اليه فهو اتم شهادة عليه ولكن العالم بجميع اجزائه ملكه و
وملكوته اتم شاهد عليه واعظم مجلى له لانه على مثال ذاته فالعلم به هو الغرض الاقصى **قوله** فنقول ان المبدء للعلم اه اجاب عن هذا السوال
بثلثة وجوه هذا احدها وهو ان المسائل في هذا العلم التي لها مباد من العلم الطبيعي غير المسائل التي هي مبادي في ذلك العلم المسائل من
العلم الطبيعي التي هي مباد في هذا العلم غير مسائله التي لها مباد في هذا العلم وقوله ثم قد يجوز ان يكون في العلوم مسائل الخ ثاني الوجوه
وهو ان المسئلة من احد العلمين التي تستعمل وضعا في العلم الاخر لا يلزم ان يكون وضعها هناك مع وضع برهانه فيه بل يجوز ان يكون
وضعها فيه تسليما مجردا عن البرهان فلا يلزم الدور مع اشتراك المسئلة وقوله على انه انما يكون مبدء العلم مبدءا بالحقيقة اه ثالث الوجوه
وهو انه قد يتفق لمسئلة واحدة برهانان مختلفان احدهما برهان ان يعطي الوجود ولا يعطي علة الوجود وثانيهما برهان لم يعطي لمية الوجود
وعلته واطلاق المبدء فيه على الحقيقة وفي الاول ليس على الحقيقة واعطاؤه كاعطاء الحس بوجود الشيء دون حقيقته وعلته مثال ذلك

ال الشيء ـ المدبر

ان المهندس والطبيعي ينظران في كرية الفلك اما المهندس فيقول لان الفلك كرة لان اقطاره من جميع الجوانب متساوية ومحاذيات اجزائه لنقطة كذا متشابهة وهذا البرهان من الحس وهو ليس ببرهان حقيقي واما الطبيعي فيقول لان الفلك ذو طبيعة بسيطة هي مبدأ حركته وسكونه على هيئته فهيئته سكونه غير مختلفة لان القوة الواحدة في مادة واحدة تفعل هيئة متشابهة فنظر هذا من جهة طبيعة الفلك وهي علته المقومة ونظر ذلك من جهة كيفية الفلك وهي معلومة المتقوم به ومبدائية المعلول انما يعطى العلم لعلة ما ومبدائية العلة انما يعطى العلم بالمعلول بخصوصه فلو فرض مطلوب واحد يثبت في احد العلمين كالطبيعي ببرهان ان وفي علم اخر كالالهي ببرهان لم وان اخذ المعلوم بالوجه الاول في بيان نفسه بالوجه الثاني لم يلزم منه الدور ولا مبدائية الشيء لنفسه على الحقيقة **قوله** فقد ارتفع اذن الشك فان المبدأ للطبيعي الخ لما ذكر الوجوه الثلثة على الوجه الكلي العام شرع في اجرائها في ما هو بصدده من رفع الشك ودفع الاشكال فقوله فان المبدأ للطبيعي يجوز ان يكون بينا بنفسه اشارة الى الوجه الثاني وانما قدمه ههنا لانه اخف مؤنة لانه مجرد منع وقوله ويجوز ان يكون بيانه الى قوله بل بمقدمة اخرى اشارة الى الوجه الاول وانما قدمه هناك لانه اقرب الى الوقوع واكثر في التحقيق وقوله وقد يجوز ان يكون العلم الطبيعي الى قوله وخصوصا في العلل الغائية البعيدة اشارة الى الوجه الاخير واعلم انه قد يتفق لمسئلة واحدة برهانان لميان من علمين مختلفين احدهما تحت الاخر كالطبيعي والالهي وذلك اذا كانت للحد الاوسط مبدأ ان قريب كالصورة والمادة وبعيد كالفاعل والغاية او يكون له غاية بعيدة فوق غايته القريبة مثلا ان العلم الطبيعي والالهي يشتركان في النظر في نشأة الحركة الاولى ومبادئها لكن الطبيعي ياخذ الوسط من الطبيعة التي لا ضد لها والمادة البسيطة التي لا اختلاف فيها والفيلسوف ياخذ الوسط من العلة المفارقة التي هي الخير المحض والعقل المحيط والعلة الغائية الاولى التي هي الوجود المحض فالطبيعي يعطي برهانا لميا ما دامت المادة والطبيعة موجودتين والفيلسوف يعطي البرهان اللمي الدائم مطلقا ويعطي علة دوام المادة والطبيعة التي لا ضد لها فيدوم مقتضاها وبالجملة فاذا اعطى البرهان من العلل المقارنة كان من العلم السافل وان اعطي من العلل المفارقة كان من العلم الاعلى والعلل المقارنة هي الهيولى والصورة والعلل المفارقة هي الفاعل والغاية وقد يفيد العلم الاعلى مقدمات ثابتة في العلم الاسفل من مبادية بينة بانفسها او بينة بالحس او التجربة فلا يكون البيان في العلم الاعلى دوريا كما سبق **قوله** فقد اتضح انه اما ان يكون ما هو مبدأ بوجه ما اه لما ذكر الوجوه الثلثة اولا على الوجه العام ثم ذكرها على الوجه الخاص الموافق لمقصوده كر عليها اجمالا زيادة في التوضيح والتاكيد **قوله** ويجب ان يعلم ان في نفس الامر طريقا اه لما ذكر مرتبة هذا العلم وحكم بانه ينبغي ان يتعلم بعد العلوم الطبيعية والرياضية وقد سبقت الاشارة الى انه مقدم بالذات والشرف على ساير العلوم وان هذا التأخر له من العلمين الاخرين امر قد عرض له لا لذاته بل بحسب وضع لاحق اراد ان يشير الى انه يمكن ان يكون ترتيبه الوضعي على وفق ترتيبه الذاتي الطبيعي بان يكون تعلمه سابقا على تعلم العلمين الاخرين المتعلقين بالامور المحسوسة وذلك لان في نفس الامر طريقا الى حصول الغرض من هذا العلم وهو معرفة الامور الكلية ابتداء من غير الاستعانة بعلم المحسوسات والطبيعيات كما في اثبات المبدأ الاول فانه وان وقع من النظر في الامور المحسوسة وما يتعلق بها وتارة من النظر في الحركة وانها موجودة وان لكل ذي حركة محركا حتى ينتهي الى محرك اول غير متحرك وتارة من النظر في هذا العالم المحسوس من جهة امكانه وان له مبدأ غير ممكن الوجود وتارة من النظر في النفس وانها قد يخرج من حد العقل بالقوة الى حد العقل بالفعل وان مخرجها من القوة الى الفعل لا بد ان يكون عقلا كاملا من كل وجه لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماء والارض وفي جميع هذه الطرق استدلال بالامور المحسوسة او الطبيعية فهذه تلك الطرق وطريق اخر لا يستعان فيه من النظر في شيء مما يبحث فيه احد هذين العلمين كما سيتضح لك في الفصل السادس من هذه المقالة وكذا وحدانيته تعالى وبراءته عن صفات التكثر والتغير وكذا في الهيته ومبدائيته للكل ونسبة الفعل اليه بالابداع الذي هو افضل ضروب الفاعلية وفي تحقيق اول الصوادر منه وصدور الاشياء منه على الترتيب الاشرف فالاشرف وكل ذلك من غير النظر الى ما سواه من الممكنات فضلا عن المحسوسات واعلم ان في كلامه اشارة الى فوايد ثلثة احدها استحقاق هذا العلم للتقدم على ساير العلوم بالرتبة كما انه متقدم بالذات والشرف وثانيها تحقق هذه الطريقة في تحصيل الغرض من هذا العلم وثالثها الاشارة الى الجواب عن الشك المذكور واعلم ان هذا الذي هو سلوك عن المبادي الى الثواني هو طريقة قوم من الالهيين الكاملين في القوة النظرية المؤيدين بالقوة القدسية الذين اشير اليهم في الكتاب الالهي بقوله تعالى اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد بعدما وقعت الاشارة الى الطريقة المشهورة للحكماء المتالهين في خلق السموات والارض المتدبرين في الافاق والانفس بقوله سبحانه سنريهم اياتنا

في الافاق

فى الافاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق فهؤلاء القوم وهم الصديقون يتطرون بنور الله فى جميع الاشياء ويستشهدون بالحق على ما سواه
لا بغيره عليه فيبرهنون بالنظر فى طبيعة الوجود وانه واجب او ممكن على اثبات واجب الوجود وهو البرهان على ذاته ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والامكان
يبرهنون على وحدانيته وساير صفاته فهو البرهان على كل شى صدر عنه افعاله عنه واحدا بعد واحد فهو البرهان على كل شى على الترتيب
العقلى والعلوم فبراهين هذا السالك ماخوذة من مقدمات ضرورية دائمة على الاطلاق لا انها ضروريات بحسب وقت ما او ما دامت ذات
ولولا عجز النفوس لامكن الاكتفاء بهذا العلم على هذا المنهج عن ساير العلوم فى معرفة كل شى حتى الجزئيات والزمانيات فانه يمكن معرفتها من
العلم باسبابها وعللها بان ينظر فى طبيعة الوجود ولوازمها ولوازم لوازمها واقسامها واقسام اقسامها وكذا الى ان ينتهى فى اللوازم
والاقسام الى الجزئيات والمتغيرات فيعلم باسبابها واسباب اسبابها علما ثابتا غير زمانى على الوجه الكلى من قبيل استثناء الشرطيات انه متى كان
كذا كان كذا فهذا هو العلم بالجزئيات على الوجه الكلى لكن النفوس البشرية قاصرة عن سلوك هذا المنهج فى التفاصيل الجزئية وضبط اقسامها ومبادى
تقسيماتها والاحاطة باطرافها فاحتاج فى استيفاء موضوع اخر تحت مطلق الوجود كموضوع الطبيعيات والرياضيات والخلقيات و
المنطقيات فيبحث عن اعراضه الذاتية واحواله الكلية الشاملة لافراده لا الكلية على الاطلاق بل الكلية المختصة به ثم ربما يعجز عن سلوك طريق
اللم فى معرفة جميع الاحوال المختصة بقسم واحد من اقسام الوجود المطلق كالجسم الطبيعى فى علوم الطبيعيين وكالكم فى علوم الرياضيين فيحتاج فى معرفة
ساير الاحوال التى هى بعد الاحوال الكلية الشاملة لجميع الافراد لذلك الموضوع الى استيفاء موضوع اخر تحت الموضوع الاعم كعلم الطب تحت الطبيعى
الباحث عن الاحوال الكلية المختصة بالموضوع الذى هو بدن الانسان من حيث يصح ويمرض وكعلم المناظر تحت الهندسة وربما يعجز الباحث
عن هذه المرتبة ايضا فيجعل الموضوع اخص من الاخص لعجزه عن النظر فى احواله الخاصة الغير الشاملة على الوجه الكلى الذى يرجع الى حال ذلك
الموضوع الجزئى الواقع الى حال موضوع اخص من ذلك الموضوع الجزئى كعلم امراض العين تحت علم الطب وكعلم الهالة والقوس تحت علم المناظر
**قوله** ونعنى بالطبيعة اه لفظ الطبيعة كما ذكره الشيخ فى رسالة الحدود والرسوم يطلق بالاشتراك على معان منها القوة التى هى
مبدأ اول لحركة ما هى فيه وسكونه بالذات لا بالعرض وتلك القوة هى عين الصورة النوعية فى بعض الاجسام البسيطة والمركبة وغيرها فى ذوات
النفوس من الاجسام لان صورها النوعية نفوسها كما هو التحقيق دون طبايعها ومنها ماهية الشئ وصورته الذاتية ومنها الحركة التى عن الطبيعة
والاطباء يطلقون لفظ الطبيعة على المزاج وعلى الحرارة الغريزية وعلى القوة النباتية وكلها غير المعنى المراد ههنا لانها عبارة عن مجموع الشئ
الحادث حدوثا ذاتيا او زمانيا عن المادة الجسمانية والطبيعة بالمعنى الاول من الاعراض وقوله فقد قيل الخ تاييد واستشهاد على صحة المراد
**قوله** ومعنى بعد الطبيعة اه للاشياء وجود فى انفسها ووجود بالقياس الينا اما ترتيب وجودها فى انفسها فالاول هى المعقولات
ثم المتخيلات والموهومات ثم المحسوسات واما ترتيب وجودها بالقياس الينا فالاول المحسوسات ثم المتخيلات والموهومات ثم المعقولات ولهذا
قيل من فقد حسا فقد علما لان وجودنا ايضا يبتدى من المحسوسات فاذا تمت خلقتنا المحسوسات فاضت علينا من المبدء الفياض انوار
الحيوة وقوى النفس الحيوانية المدركة للجزئيات الخيالية والوهمية واذا تمت فينا الحيوانية على التدريج فاضت علينا انوار العقل وقوى
النفس العاقلة المدركة للكليات والمفارقات العقلية والمدرك لا يكون الا من جنس المدرك ولما كان ترتيب وجود الانسان لكونه واقعا فى
سلسلة العود الى غاية الوجود على عكس ترتيب الاشياء الصادرة عن الحق الواقعة فى سلسلة البدو من مبدأ الوجود فلا جرم كان حدوث
وجوده والعلم بالشئ ليس الا وجوده للعالم فكان وجود المحسوسات والمتخيلات له قبل وجود المعقولات فلهذا يسمى علم بها علم ما بعد
الطبيعة **قوله** ولعل لك ان تقول الامور الرياضية المحضة اه المراد من الرياضية المحضة ما لا يكون المادة المخصوصة معتبرة فى قوام
حقيقته كالفلك فى علم الهيئة والهواء المكيفة بالنغمات والايقاعات الصوتية فى الموسيقى وذلك هو العدد المحض المبحوث عنه فى علم
الحساب والمقدار المحض المنظور فيه فى علم الهندسة ومنشأ السؤال وان كان امرا لفظيا هو سبب التسمية لكن لما ذكر ان موضوع هذا
العلم هو الامور التى لا يتعلق بالطبيعة ودل بحسب المفهوم على انه غيره من العلوم ليس كذلك فورد السؤال عليه بان علمى الحساب والهندسة
ايضا مما يبحث عما لا يتعلق لوجوده بالطبيعة اما الحساب فلان موضوعه العدد وهو كساير الامور العامة التى لا يتعلق لوجودها ولا
لحدودها بالطبيعة واما الهندسة فان موضوعها المقادير المحضة المجردة عن المادة حدا ووهما وخارجا اما تجردها بحسب الماهية
والحد فظاهر وكذا بحسب الوجود الوهمى واما تجردها فى الوجود الخارجى فكما عند بعضهم ممن يرى ان للتعليميات وجودا مفارقا عن عالم

الطبيعة ويستعلم الحال في كيفية ذلك في موضعه وحاصل ما ذكره الشيخ في دفع هذا السؤال اما من جهة الحساب فبان جعل موضوعه عددا
مختصا بالماديات والمحسوسات واما من جهة الهندسة فيتحقق ان المبحوث عنه فيها ان كان الانواع الثلثة اعنى الخط والسطح والجسم على الوجه
المختص فهي امور متعلقة الوجود بالمادة والطبيعة وان كان الوهم يجردها او العقل يجردها عن المادة في الوجود الخارجي بل عند ما سيجيء
وان كان المبحوث عنه هو المقدار المطلق لا المختص باحد الثلثة ~~يجب ان يكون المختص باحد الثلثة~~ فيجب ان يكون ماخوذا على وجه يستعد لعروض
الاشكال والنسب المقدارية المختلفة من التثليث والتربيع والتكعيب والفصل والوصل وغير ذلك وبالفرق بين المقدار الذي هو بمعنى البعد
مطلقا وهو المقوم للهيولى المتقدم بالذات على الجسم ~~وبين المقدار الذي هو بمعنى البعد مسلم وهو المقوم للهيولى المتقدم بالذات على الجسم~~
وبين المقدار الذي هو من باب الكم القابل للمساواة واللامساواة والتقسيمات والتشكيلات من جهة المادة المستعدة لانه نسب
واشكال اتفقت وهذا هو المبحوث عنه في الهندسة دون الاول ولقائل ان يقول ان الاقسام الاولية للمقدار اى الخط والسطح والجسم
لما كان كل واحد منها مجعولا مع المقدار بجعل واحد ولا يكون للمقدار بما هو مقدار وجود الا بواحد منها كما هو شان الجنس مع الانواع
البسيطة فكيف جوز الشيخ مفارقة المقدار المطلق عن الطبيعة في القوام ولم يجوز مفارقة الخطوط والسطوح والجسمات مع انه لا قوام
للمقدار الا بواحد من هذه الانواع البسيطة على ان الحق ان لكل من هذه الاقسام امكان تحقق في غير هذا العالم مفارقا عن الطبيعة كما سيظهر
لك منا ان شاء الله تعالى فالاولى ان يذكر في هذه الاقسام ايضا ما ذكره في مطلق المقدار من ان كلا من الخط والسطح والجسم الذي جعل موضوع
الهندسيات ويبحث عن احواله المهندسون هو ما من شانه ان يقبل النسب الوضعية والاجزاء والاقسام والتجذير والتكعيب وغير ذلك
من الصفات التي لا يمكن عروضها لشيء من انواع المقدار الا بعد تعلقه بالمادة الطبيعية **قوله** وقد عرفت في شرحنا المنطقيات والطبيعيات
الفرق الذي ذكره في فنيك العلمين هو ان الجسم الذي هو قبل الطبيعة وهو مقوم للهيولى هو جوهر يفرض له ابعاد ثلثة متقاطعة على
قوائم وتلك الابعاد امتدادات مطلقة لا يعتبر فيها انها على اى حد ونهاية ولا يتعين فيها مرتبة من الطول والقصر فلا يختلف فيها جسم بجسم ولا الجسم
بهذا المعنى قابل النسبة من النسب كالتضعيف والتنصيف والتثليث والتربيع والتجذير والتكعيب والمساواة والمفاضلة وغيرها والجسم الذي
هو بعد الطبيعة وهو متقوم بالمادة هو القابل للابعاد المحدودة الذي يوجد فيه الجزء العاد الماسح له بالقوة وهو القابل لاية نسبة
من تلك النسب المذكورة وهو الذي يصلح لان ينظر في احواله المهندسون ويتكلم في لواحقه الذاتية الرياضيون وكذا السطح الذي يبحث عنه
المهندسون فان له صورة غير الكمية وتلك الصورة هي انه بحيث يصح ان يفرض فيه بعدان على الصفة المذكورة وذلك لا حد له نهاية
شيء ما يصح فيه فرض ثلثة ابعاد واما السطح بالمعنى الاخر هو الذي من باب الكمية فهو كمية السطح بالمعنى الاول ونسبته الى ذلك كنسبة الجسم
الذي من باب الكم الى الجسم الذي من مقولة الجوهر وكذا حكم الخط في معنييه احدهما مطلق البعد الواحد وهو غير قابل للمساواة و
اللامساواة الثاني الذي يكون ذراعا او ذراعين فيكون الجسمية التي من باب الكم وان كانت من لوازم الجسمية التي هي الصورة ضرورة انما
يلزمها من التناهي والتحدد لكن صورة الجسم اذا جردت بكميتها او جردت منها الكمية ماخوذة في الذهن يسمى المجرد جسما تعليميا والعجب
من الشيخ ان هذا الفرق كما اثبته وذكره في نفس المقدار اثبته وذكره في انواعه الثلثة ايضا فيما حكم فيها بعدم المفارقة عن المادة من كل
وجه دون المقدار نفسه وقد علمت انها متحدة الوجود مع المقدار لا قوام له الا مع شيء من هذه الثلثة **قوله** فالشبهة فيه كذا
وذلك لان من افراده ما وجد قبل الطبيعة مفارقا عنها من كل وجه واعلم ان القبلية او البعدية قد يكون حقيقية وقد يكون اضافية
فالقبل الحقيقي ما لا يكون له قبل والبعد الحقيقي ما لا يكون بعده بعد فعلى هذا توصيف موضوع هذا العلم بانه ما قبل الطبيعة او
ما بعدها بالاعتبارين يمكن ان يكون من جهة المعنى الحقيقي منهما واما موضوع التعليميات فتوصيفه بالقبلية او البعدية انما يكون
بحسب المعنى الاضافي منهما على ان التسمية مما يكفي فيها ادنى مناسبة ولا يلزم فيها ما يلزم التعريفات من الاطراد والانعكاس **قوله**
ولكن البيان المحقق قد سبق في تعريف الحكمة النظرية وتقسيمها الى اقسامها الثلثة ما يندفع به هذا الاشكال الذي حمل صاحب
المطارحات على ان جعل علم الحساب من الفلسفة الاولى وهو بعينه ما ذكره الشيخ في هذا الموضع من الفرق بتخصيص العدد المبحوث
عنه في علم الحساب بما يعرض الماديات واعلم ان ههنا فرقا آخر بين طبيعة الكثرة والعدد مطلقا وهو المؤلف من الوحدات على الاطلاق من غير ان
تعتبر فيها تماثل في الوحدات ولا كونها على حد خاص ومرتبة معينة لا على وجه الخصوص ولا على وجه العموم ككونه عشرة معينة او مائة

او الفا او غير ذلك او ككونه زوجا او فردا او زوج زوج او زوج وفرد او عادا او معدودا او مضروبا او جذرا او مجذورا او مكعبا او كعب كعب او غير ذلك وبين العدد الذي هو من باب الكم وهو موضوع التعليمي الذي هو مؤلف من الوحدات المتماثلة الواقعة على حد معين والوحدة التي هي مبدء العدد التعليمي غير الوحدة التي توجد في المفارقات فان المفارقات ليست بذوات عدد كمي مؤلف من تكرر احادها متماثلة كما هو التحقيق عندنا فالعدد الذي من باب الكم هو ويستعد لهذه المسائل المذكورة لا غيره وهو لا يوجد الا في الماديات لانها من عوارض الطبيعة لا من مقوماتها

**قوله** فالحساب الذي نظر في ذات العدد اه قد علمت الفرق بينهما بوجه اخر دقيق لا بمجرد العموم والخصوص وهو من قبيل الفرق بين المقدار الطبيعي والتعليمي والجسم الطبيعي والتعليمي وكذا معنى السطح والخط ايضا فلا تغفل

**قوله** في جملة ما يتكلم فيه اه اعلم ان من عادة القدماء ان يعرضوا في صدر كتاب يشرعوا فيه علما من العلوم الشريفة لاشياء كانوا يسمونها الرؤس الثمانية احدها الغرض من ذلك العلم وهو العلة الغائية لئلا يكون الناظر فيه عابثا وثانيها المنفعة وهي ما يتشوق الكل طبعا ليحمل المشقة في تحصيله وثالثها السمة وهي عنوان الكتاب ليكون عند الناظر اجمال ما يفصله الغرض ورابعها المصنف هو الواضع للعلم او الكتاب ليسكن قلب المتعلم اليه لاختلاف ذلك باختلاف المصنفين وخامسها انه من اي علم هو ليطلب فيه ما يليق به وسادسها انه في اية مرتبة هو ليعلم انه على اي علم يجب تقديمه في البحث ومن اي علم يجب تأخيره فيه وسابعها القسمة وهي ابواب الكتاب وفصوله لتطلب في كل باب ما يختص به وثامنها انحاء التعاليم وهي التقسيم والتحليل والتحديد والبرهان ليعرف ان الكتاب يشتمل عليها كلا او بعضا اذا عرفت هذا فاعلم ان المقصود من هذا الفصل الاشارة الى رؤس المسائل التي سيذكرها في كل فصل من مقالة وهو الغرض من القسمة وقد ذكر ايضا من هذه الرؤس الثمانية الغرض والمنفعة والسمة والمرتبة وانه من اي علم واما الواضع لهذا العلم فلم يتعرض له فلعل ذلك لانه اجل من ان يكون له واضع بشري لان واضعه هو الله بالوحي والالهام لانبيائه عليهم السلام وانما اخذ السابقون من الحكماء اصول هذا العلم مقتبسين من مشكوة النبوة والاشبه ان اول من دون هذا العلم بجميع ابوابه ومقاصده واغراضه على وجه التمام هو ارسطاطاليس وكان في طريد الناس مورثا من الاقدمين صحفا ورسائل متفرقة فهو اول من ضبط اطراف هذا العلم ورتبها ترتيبا انيقا وبسطها بسطا لائقا لم يغادر صغيرة وكبيرة الا احصاها فانتشر بعده في العالم ولم يبلغ احد شاوه من الاخرين شكر الله في صالح دعائه واما انحاء التعاليم فكلها موجودة في هذا العلم فالتقسيم هو التكثير من فوق الى اسفل كتقسيم الجنس الى الانواع والنوع الى الاصناف والذاتي الى الجنس والنوع والفصل والعرض العام والتحليل هو التكثير من اسفل الى فوق والتحديد هو فعل الحد وهو ما يدل على الشئ دلالة مفصلة بما به قوامه بخلاف الاسم فانه يدل عليه دلالة مجملة والبرهان طريق موثق به موصل الى الحق فهذه عمدة انحاء التعاليم

**قوله** ان نعرف حال نسبة الشئ والموجود الخ هذا حكاية ما سيذكره في الفصل الذي يلي هذا الفصل فانه يذكر فيه ان معناهما يرتسم في النفس ارتساما اوليا وان نسبتهما الى الماهيات نسبة امر لازم لا مقوم وان مفهوم الوجود العام الاثباتي غير الوجود الخاص بكل شئ الذي هو عين ماهيته في الخارج وان مفهوم الموجود ليس بجنس لانه مقول عليها بالتقدم والتاخر لا بالتساوي فيذكر حال العدم وان المعدوم لا يعاد

**قوله** وحال الوجوب في الوجود الضروري اي يعرف حال الوجوب في الواجب والامكان للممكن وحال الامتناع ويذكر ان هذه المعاني الثلثة ايضا يرتسم في النفس ارتساما اوليا ومن رام تعريفها وقع في الدور ويذكر في الفصل الذي يتلوه ان لكل من الواجب الوجود والممكن الوجود خواص فمن خواص الواجب الوجود انه لا علة له وانه مبدء غيره من الوجود وانه لا كثرة فيه بوجه وانه لا اشتراك معه لغيره وانه لا علاقة له بغيره وان لا امكان له في الوجود وانه لا يكون واجب الوجود بذاته وبالغير ومن خواص الممكن انه في وجوده وعدمه مفتقر الى غيره وان ما لم يجب لم يوجد وما لم يمتنع لم يعدم وانه لا يكون ممكنا بالغير ويكون بالقياس الى الغير وانه لا يكون بسيط الحقيقة وهذا كله في الفصل الذي بعد الفصل التالي لهذا الفصل وهو الذي يتلوه

**قوله** وفي الحق والباطل ذكرهما في الفصل الاخير لهذه المقالة وذكر فيه الذب عن مبدء المبادي في العلم وهو ان الايجاب والسلب لا يصدقان معا ولا يكذبان معا وفيه تبكيت السوفسطائي وتنبيه المتحير وفيه ان ذلك على الفيلسوف لا على المنطقي ولا على غيره من اهل العلوم الجزئية

**قوله** في حال الجوهر وكم اقساماهو اه وذلك في الفصل الاول من المقالة الثانية فانه ذكر فيه حد الجوهر واثبات وجوده وانه مقوم للعرض وغير متقوم به وانه لا يكون شئ واحد جوهرا وعرضا وانه غلط فيه جمع وذكر فيه الفرق بين الموضوع والمحل والمادة وكذا بين العرض والحال والصورة وذكر فيه ان اقسامه الاولية خمسة

**قوله** في ان يكون جوهرا اه اعلم انه كما لا يحتاج الموضوع بمعنى الموجود

فى ان يكون جوهرا مطلقا الى ان يصير طبيعيا او تعليميا كذلك لا يحتاج فى ان يكون اقساما او لية له الى ذلك لكونه ذا ابعاد ام لا وكذا فى
اقسام اقسام لكونه عقلا او نفسا او جسما او مادة او صورة بل فى ان يكون نوعا من انواع شىء من هذه الامور الخمسة لكونه نفس فلك
من الافلاك او كوكب من الكواكب او جسمه او صورته او صورة لشىء من العناصر او العنصريات او نفسه او مادته وهذه الاجناس
والانواع كلها يصلح لان يبحث عنها فى هذا العلم وبالجملة كل ما لا يحتاج فى وجوده الى سبق استعداد وحركة وكيفية لاحقة فى
غريبة من الاحوال الذاتية للموجود بما هو موجود حتى يكون من مسائل هذا الفن وقد علمت ان مجرد الاحصة عن الموضوع
لا يوجب ان يكون العارض من الاحوال الغريبة له **قوله** فيجب ان يعرف حال الجوهر الذى هو كالهيولى اه اى انها موجودة وانها
جزء الجسم الطبيعى وانها موضوعة للاتصال الجوهرى ومقابله وانها بسيطة وان الاستعداد فصلها لا صورتها وذلك
كلها فى الفصل الثانى من المقالة الثانية **قوله** وهل هو مفارق الى قوله وما نسبته الى الصور وذلك فى الفصل الثالث
منها وذكر فيه ايضا ابطال كون مبادى الاجسام اجساما غير منقسمة كما نسب الى ذيمقراطيس وتجويز تولد المقادير على مادة
واحدة بالتخلخل والتكاثف الحقيقيين او غيرهما واثبات صورة طبيعية غير الصورة الجرمية **قوله** وان الجوهر الصورى
كيف هو الى قوله والمحدودات ذكر هذه الامور فى الفصل الرابع منها من اثبات تقدم الصورة على المادة وبيان كيفية التلازم
بينهما وان لكل منهما عليه ومعلولية للاخر على وجه لا يلزم منه دور مستحيل وبيان نحو حقيقية كل منهما متميزا عن الاخر
مع كون كل منهما مخلوطا وجوده بوجود الاخر **قوله** فينبغى ان تعرف فى هذا العلم طبيعة العرض اه ذكر فى فصول المقالة الثالثة
الاشارة الى حال المقولات التسع التى ذكرها وحدودها فى اوايل المنطق واثبت وجودها وعرضيتها وابطل اولا القول بجوهرية
الكم بقسميه ثم بين حال الواحد وانه مقول بالتشكيك على معان ثم ذكر حال الكثير وابان عن عرضية العدد ثم بين ان الكميات المتصلة اعراض
ثم عطف على العدد بتحقيق هويته وتحديد انواعه وبيان اوائله ثم بين ان التقابل بين الواحد والكثير من اى قسم من التقابل ثم اثبت كون
الكيفيات اعراضا وبين ان العلم الذى هو من جملة الكيفيات النفسانية عرض ثم تكلم فى الكيفيات التى تختص بالكميات واثبت وجودها
وعرضيتها ثم ذكر القول فى المضاف وحقق هويته وانها موجودة فى الاعيان ودفع وقوع التسلسل فيه **قوله** وتعريف مراتب الجواهر
اشارة الى ما ذكره فى فصول المقالة الرابعة فانه ذكر اولا اقسام المتقدم والمتاخر والحدوث ثم بين معنى القوة والفعل والقدرة و
العجز واثبت حال الامكانات وموضوعاتها وبين ان امكان المفارقات ليس قبل وجودها ولا لامكانها موضوع الا نفس ماهياتها وان
كل متكون مسبوق بمادة هى حاملة لامكان وان امكان الاعراض فى موضوعاتها وبين ان ما بالفعل مطلقا اقدم مما بالقوة ثم عرف
التام والناقص والمكتفى وما فوق التمام وعرف الكل والجميع **قوله** ويليق بهذا الموضع ان يتعرف حال الكلى والجزئى اه اشارة
الى المذكور فى المقالة الخامسة فانه ذكر فى الفصل الاول منها تعريف الكليات الطبيعية وكيفية وجودها فى الاعيان ووجودها فى
النفس وفى الفصل الثانى منها كيفية لحوق الكلية للطبايع العامة والفرق بين الكل والجزء والكلى والجزئى وفى الثالث منها تعريف الجنس وذكر
معانيه والفرق بين الجنس والمادة وانه كيف يتصور الجنس فى المركبات وفى الرابع منها كيفية دخول المعانى الخارجة عن الجنس على الجنس الطبيعى و
فى الخامس منها تعريف النوع وفى السادس تعريف الحد والفرق بين الاشتقاق والمحمول عنه ودفع الشكوك فيه وفى السابع منها حال الحد
واختلافه فى الاشياء وان فى بعض الحدود زيادة على المحدود وانه قد يكون اجزاء الحد اجزاء المحدود وقد لا يكون اجزاء الحد اكثر مما يحمل على المحدود
**قوله** ولان الموجود لا يحتاج فى كونه علة اه اشارة الى المذكور فى فصول المقالة السادسة من البحث عن الاحوال العلل الاربع والاعراض
الذاتية لواحدة واحدة منها فان اعراض كل منها ايضا من عوارض الموجود بما هو موجود فان كون الموجود مادة او صورة او غير ذلك
لكونه علة مطلقة لا يفتقر الى صيرورته طبيعيا او تعليميا فذكر فى الفصل الاول منها اقسام العلل واحوالها على الاجمال وفى الثانى بين مذهب
اهل الحق فى ان كل علة مع معلولها وحقق القول فى العلة الفاعلية والفرق بينهما وبين ما يسمونه الجمهور من اهل الكلام فاعلا وفى الثالث
منها ذكر المناسبة بين الفواعل ومعلولاتها وفى الرابع منها ذكر حال العلل الاخرى من العنصرية والصورية والغائية واقسام كل منها وفى
الخامس منها ذكر اثبات الغاية ودفع الشكوك فيها والفرق بينها وبين الضرورى وهو غاية بالعرض وبيان الوجه الذى به يتقدم على سائر
العلل والوجه الذى به يتاخر عنها جميعا وبيان الفرق بين الغاية بحسب القوة الفكرية والتى بحسب القوة الخيالية التى فى العبث والجزاف وذكر فيه

ان مبادى الشر داخلة تحت الضرورى الذى من جملة الغايات بالعرض واثبت ايضا لكل من هذه العلل ابتداء وانها لا تذهب الى غير النهاية

**قوله** ثم الكلام فى التقدم والتأخر اه وما يتلوه الى قوله فهذه وما يجرى مجراها لواحق الوجود بما هو وجود اشارة اجمالية الى جميع ما ذكره فى المقالة الرابعة والخامسة والسادسة فان الموضوعات المذكورة فيها نسبتها الى الوجود بما هو وجود نسبة اللواحق والاحوال للشئ كما ان الامور المبحوث عنها المذكورة فى المقالات السابقة عليها نسبتها اليه نسبة الانواع والاضافات للشئ والامور التى يبحث عنها فى المقالة الثالثة والسابعة هى من احوال الوجود بما هو واحد وهى احوال الوحدة ومقابلها من الكثرة واعلم ان الوحدة عندنا عين الوجود بالذات وغيره بحسب المفهوم وعند الشيخ زائدة عليه هى لحصر بالاعتبار من الوجود عنده وعلى اى التقديرين فالبحث عن احوالها ايضا يرجع الى البحث عن احوال الموجود بما هو موجود لئلا يتوهم ان الموضوع فى هذا العلم غير واحد **قوله** ولان الواحد مساوق للوجود اه اشارة الى المذكور فى المقالة الثالثة والمقالة السابعة فان كثيرا من هذه المباحث عن احوال الكثرة والتقابل بينهما ونسبة العدد الى الموجودات ونسبة الكم المتصل اليها واثبات عرضيته واقسامه وابطال القول بجوهريتها واثبات عوارض العدد وعوارض الكم المتصل من الاشكال وغيرها مما ذكرها فى المقالة الثالثة واما المذكور فى السابعة ففى الفصل الاول منها ذكر من لواحق الوحدة الهو هو واقسامها من التشابه والتساوى والتوافق والتشاكل والتناسب والتجانس والتماثل فان هذه اقسام وحدات عارضة للكثير بما هو واحد ولواحق الكثرة من اصناف الغيرية والخلاف واصناف التقابل والتضاد الحقيقى والمشهورى فانها عارضة للكثرة [بما هو كثير] وفى الثانى منها ابطال مذهب افلاطون ومن قبله فى الصور المفارقة وفى الثالث منها ابطال القول بالتعليميات المفارقة عن المادة **قوله** ثم بعد ذلك ينتقل الى مبادى الموجودات اه اشارة الى المذكور فى المقالة الثامنة والتاسعة من اثبات المبدء الاول ووحدانيته وصفاته الاولى وانه تام وفوق التمام وكيفية تعقله للكليات والجزئيات ونسبة المعقولات اليه وان له البهاء الاعظم والجلال الارفع والبهجة العظمى هذه فى المقالة الثامنة ثم كيفية مبدئيته للاشياء وكيفية صدورها عنه واثبات المفارقات العقلية وكيفية تحريكها للافلاك وانها محركات فاعلية بعيدة لها بوجه وانها محركات غائية بوجه اخر واثبات النفوس الفلكية وانها محركات فاعلية قريبة لها وكيفية صدور الاجسام وغيرها من المبادى العالية ليعلم انها من المتشوقات العقلية و كيفية ترتيب وجود العقول والنفوس السماوية والاجرام العلوية من المبدء الاول وحال تكون الاسطقسات من العلل الاولى واثبات العناية الالهية وكيفية دخول الشر فى القضاء الالهى وكيفية معاد الاشياء اليه على عكس ترتيب البداية عنه وهذه كلها فى المقالة التاسعة

**قوله** ويدل فيما بين ذلك على جلالة قدر النبوة اه اشارة الى المذكور فى المقالة العاشرة فذكر فى الفصل الاول منها بعد الاشارة الى المبدء والمعاد بقول مجمل حال الالهامات والدعوات المستجابة والعقوبات السماوية واحوال النبوة وكيفية دعوة النبى اليه والتحمل الى الله ان الابتداء منه والمعاد اليه وذكر فى الثالث منها العبادات ومنافعها فى الدنيا والاخرة وفى الرابع منها عقد المدينة وعقد البيت من النكاح والسنن الكلية فى ذلك وفى الخامس منها حال الخليفة والامام ووجوب طاعتهما والاشارة الى السياسات والاخلاق والمعاملات وبه ختم كتاب الشفا **قوله** مما يكون فيه تنبيه على الغرض وهو تعيين موضوع هذا العلم وابتدائه لا من جهة الاكتساب بقول شارح او حجة **قوله** وان لم يكن التعريف الذى يحاول اه واعلم ان التعريف على وجهين احدهما ان يكون الغرض منه افادة تصور مجهول بواسطة تصور حاصل والثانى ان يكون الغرض فيه التنبيه على الشئ وتعيين مفهومه واخطاره بالبال من بين المفهومات المعلومة للمفسر للشئ وان كان ذلك الشئ اخفى من المعرف فى نفس الامر فتعريف الوجود على الوجه الثانى جائز وعلى الوجه الاول غير جائز **قوله** لو كان لكل تصور اه اعلم انه لو وجب ان يكون كل تصور مكتسبا لا لزم التسلسل اما فى موضوعات متناهية وهو الدور او فى موضوعات غير متناهية وهو المسمى بالتسلسل المطلق **قوله** واولى الاشياء بان يكون متصورة اه لما وجب انتهاء سلسلة الاكتساب الى ما يكون اولى التصور وذلك الشئ لا محالة اعرف الاشياء وابسطها واعمها ومن هذا القبيل الوجود وما يجرى مجراه لكونه اعرف فيكون اولى التصور واذا عرفت هذا فاعلم انه لا ينبغى الاكتفاء هيهنا على هذا القدر بل يجب على الحكيم فى هذا المقام ان يبين امورا ثلثة الاول ان الوجود اولى التصور الثانى انه يمتنع تعريفه الثالث انه اولى الاوائل فى التصورات وهذه المباحث متغايرة وان كانت متقاربة اما بيان الاول فقد ذكروا فيه وجهين الاول ان العلم بان الامر لا يخلو عن النفى والاثبات تصديق بديهى اولى والمصدق مسبوق بالتصور فهذا

العلم

العلم مسبوق بتصور الوجود والعدم والسابق في التصور على الاولى اولى بان يكون اوليا فتصور الوجود بديهي اولى الثاني ان علم كل
انسان بوجود ذاته غير مكتسب وهو متضمن الوجود المطلق فعلمه بالوجود المط سابق على العلم بوجوده السابق على الاولى اولى بان يكون
اوليا فتصور الوجود بديهي اولى ولنا في هذا المقام خوض في عرفان الوجود ليس ههنا موضع بيانه واما بيان الثاني وهو امتناع تعريف
الوجود فبانه لو امكن تعريفه فهو اما ان يكون بنفسه او بامر داخل فيه او بامر خارج عنه والاول ظ البطلان وهو كون الشئ معلوما
قبل كونه معلوما وكذا الثاني لان اجزاءه ان كانت كلها وجودات او معلومات او بعضها كان الوجود الواحد وجودات وكان الفرد جزء
من الطبيعة ويلزم ايضا احتياج الشئ الى مثله وان لم يكن وجودية فعند اجتماعها اما ان يحدث صفة الوجود او لا يحدث فان لم يحدث
كان الوجود عبارة عن الامور العدمية وان حدثت لها صفة الوجود فيكون ذلك المجموع مقدما عليه اما فاعلا او قابلا له فيكون التعريف
بالذاتي تعريفا بالخارجي هف واما التعريف بلوازمه الخارجة فهو ايضا بط لانا ما لم نعرف وجود ذلك اللازم واتصافه بالوجود به لم يكن ذلك
معرفا له والاتصاف ايضا ضرب من الوجود لانه عبارة عن وجود الوصف لشئ فيلزم تعريف المط بالمقيد بل تعريف الوجود بالوجود واما بيان
الثالث وهو ان الوجود اول الاوايل في التصور وذلك لانه اعرف الاشياء فان معرفة كل شئ عبارة عن حصوله لنا وفي ضمنه مطلق الحصول
فمطلق الحصول اقدم واعرف من حصول كذا وحصول ذلك والحصول مرادف للوجود وهذا امر وجداني والمنازع فيها مكابر **قوله**
ولذلك من حاول اه اعلم ان قوما كانوا يحدون جميع الاشياء وحدوا الوجود ايضا لما التزموا ذلك وقد علمت بطلان ذلك ووجوب
انتهاء المبادي في العلوم الى الاوليات وانه لا يتبين الشئ بما هو اخفى او يساويه في المعرفة والجهالة وقد علمت بطلان التعريف للوجود
على الوجه المطلق من حيث انه كل ما يوصف به الوجود يوجب كونه ما وصف به موجودا في نفسه وموجودا للوجود ففي ذلك تعريف للشئ
بما لا يعرف الا به فان الموجود من حيث انه موجود لا يعرف الا بالوجود فكيف يعرف به الوجود ومنهم من عرف الوجود بانه الذي ينقسم الى
القديم والحادث وهما لا يعرفان الا بالوجود ماخوذا مع اعتبار سبق عدم او لا سبقه **قوله** وهذان كان ولا بد الخ مراده لو سلم
انهما قسمان ذاتيان للوجود لا زمان له بان لا يخلو عنهما الشئ فهما من اقسام الموجود وللوجود اعرف منهما اذ كثيرا ما يتصور الوجود
مع الذهول عن معرفتهما **قوله** لم يتضح لي ذلك الا بقياس اه ومن سخيف الكلام ما اورده بعض الناس على الشيخ من انا نعرف
الفاعل والمنفعل من طريق الحس من غير حاجة الى قياس ولم يتفكر هذا القائل ان الفاعلية ليست من الامور التي ينالها الحس ولم يتفكر ايضا
انها اذا كانت محسوسة فهي من اي جنس من المحسوسات وباية حاسة يقع ادراكها واعجب من هذا ان الشيخ قد نبه في الفصل الاول
من هذا العلم على فساد زعمه حيث قال واما الحس فلا يؤدي الا الى الموافاة وليس اذا توافى شيئان واجب ان يكون احدهما سببا للاخر فاذا
لم يمكن ادراك مطلق السببية والمسببية بالحس فبان لا يمكن ادراك الفاعل والمنفعل به كان اولى اذ العام من كل معنى اعرف من الخاص منه
عند الحس ايضا كما عند العقل كما حققه الشيخ في اوائل الطبيعيات **قوله** ونقول ان معنى الوجود ومعنى الشئ اه لما فرغ من بيان
ان كلا من مفهومي الوجود والشئ بديهي مستغن عن التعريف وان كان لكل منهما الفاظ مترادفة حاول بيان انهما متغايران في المعنى وقد تساوقا
في التحقق ليس احدهما اعم ثبوتا ولا من الاخر اما بيان الاول فيقول فان لكل امر حقيقة هو بها ما هو الى اخره واما بيان الثاني فيقوله ولا
يفارق معنى الوجود اياه اه وحاصل ما علل به للاختلاف بينهما انه يصح ان يق حقيقة كذا موجودة ولا يصح ان يق حقيقة كذا شئ وفي
هذا التعليل نظر فان للمنازع ان يمنع عدم صحة ان يق حقيقة كذا شئ او يمنع الفرق بينهما في الصحة وعدمها او عكس الامر فان الجمهور لا يعرفون
بان الحقيقة لا يق حقيقة الا عند اقتران الوجود بها فيكون قوله حقيقة كذا موجودة كانه يق المهية المقترنة بها الوجود وجود واما التعليل في
عدم صحة ان يق ان حقيقة كذا شئ لانه غير مجهول فليس بتام لانه ليس من شرط ما يصح ان يكون محمولا ان يكون مجهولا فاليقينيات التي هي مبادي الاول صحيحة
ان كانت غير مجهولة **قوله** وهو الذي سميناه الوجود اه اعلم ان المفهوم من كلام الشيخ في هذا الموضع ان لفظ الوجود مشترك بين
امرين فقد يطلق ويراد به المفهوم العام البديهي وقد يطلق ويراد به المهية المخصوصة كهية المثلث ومهية الانسان والحق ان لكل من الوجود
والشيئية مفهوم عام مشترك وامور مخصوصة في الاعيان والاذهان يطلق عليها ذلك المفهوم لا باشتراك الاسم فقط نعم الوجود مقول
بالتشكيك على افراده بوجوه من التشكيك ففي بعضها اقوى وفي بعضها اضعف وفي بعضها اقدم وفي بعضها ليس كذلك والمهيات ليست كذلك
وايضا الوجودات الخاصة امور مجهولة الاسامي يشرح اسماؤها انه انسان او فلك او مثلث او غير ذلك ثم يلزم الجميع في الذهن الامر العام

ونسبة الوجود الى اقسامه كنسبة الشيء الى اقسامه ولكن اقسام الشيء معلومة الاسامي والخواص والحدود وليس كذلك اقسام الوجود والسبب في ذلك ان انحاء الوجودات هويات عينية لا صورة لها كلية في الذهن حتى يوضع لها اسام بخلاف اقسام الشيء فانها قد يكون مهيات ومعان كلية فاعلم هذا فانه من مزال الاقدام ومضال الاوهام ثم الفرق بين الوجود والشيئية مما لا حاجة فيه الى ما تكلفه الشيخ في بيانه فان افراد الوجود هويات بسيطة لا جنس لها ولا فصل ولا هي ايضا مفهومات كلية ذاتية او عرضية بخلاف اقسام الشيئية كما ان الفرق حاصل بين مهية المثلث ووجودها الخاص به فكذا الفرق حاصل بين مطلق الشيئية ومطلق الوجود **قوله** ولا يفارق لزوم معنى الوجود اه شروع في بيان التساوق بين الوجود والشيئية واعلم ان بعض الناس ذهب الى ان الشيء اعم من الوجود واحتج على ذلك بان الذي يمتنع وجوده او يمكن ولكنه معدوم هو شيء لا محالة لان له صورة عقلية وليس له وجود في الاعيان وحاصل ما ابطل به الشيخ احتجاجهم و بين سوء ظنهم في هذا التعليل ان كل ما هو شيء في عين او ذهن فهو ايضا موجود فيه وكل ما ليس بموجود في الاعيان فهو ايضا ليس بشيء في الاعيان وكما انه شيء باعتبار معقوليته فهو موجود في الذهن بهذا الاعتبار فلا انفكاك بينهما بل الوجود المط من غير شرط يوازيه شيئية مطلقة دون قيد الذهني يوازيه الذهني والعيني يوازيه العيني والتعليل المذكور لا حاصل له ومنهم من احتج على كون الشيئية اعم بان الشيئية يعم الموجود والمهية التي يعرض لها الوجود فهي اعم منها وقد عورض بان الوجود يقع على المهية المخصصة المحضة وعلى اعتبار الشيئية الزايدة عليها لان لها وجودا ولو في الذهن فهو اعم منها فالحق ان كلا منهما اعم باعتبار الآخر بوجه ليس شيء منهما اعم مطلقا من الآخر وانما الكلام في المقام الثاني **قوله** وان ما يقال ان الشيء هو الذي يخبر عنه اه اعلم ان عمدة الاستدلال القائلين بشيئية المعدوم مسالة هو ان المعدوم مما يخبر عنه وكل ما يخبر عنه فهو شيء فالمعدوم شيء والشيخ صحح كبرى هذا القياس و فصل القول في الصغرى بانه ان كان المراد من المعدوم المذكور فيها المعدوم في الخارج فهي مسلمة ولا يلزم من ذلك صحة دعواهم بجواز الاخبار عن المعدوم الخارجي الذي له صورة ذهنية من جهة وجوده الذهني فبالحقيقة وقع الاخبار عن الموجود وان كان المراد من المعدوم المط فهي باطلة اذ المعدوم المط ليس عنه خبر اصلا اذ لا له صورة يشار بها الى خارج سواء كان المخبر عنه بالايجاب كما في الموجبة المحصلة او بالسلب كما في الموجبة السالبة المحمول لان مقتضى الرابطة المعبر عنها بهو سواء كانت ملفوظة او لا وجود الموضوع ومفادها هو ان الرابطة هي الاشارة الى وجود شيء لشيء والاشارة الى المعدوم الذي لا صورة له ذهنا وخارجا ثم هي عبارة عن ايجاب شيء على شيء آخر فكيف يتوقع شيء على معدوم لان مرجع قولنا المعدوم كذا ان وصف كذا موجود لما هو معدوم وهو بديهي البطلان ويحتمل ان يكون قوله واذا اخبر عنه بالسلب ايضا فقد جعل له وجود اشارة الى الحكم السلبي اذ تقرر في مقامه ان القضية السالبة يشارك الموجبة في استدعاء الموضوع والذي يقال من ان موضوع الموجبة اخص من موضوع السالبة معناه انه مع قطع النظر عن التساوق بينهما في استدعاء الوجود من جهات كان بخصوص الحكم الايجابي اقتضاء آخر لوجود الموضوع لا يكون هذا الاقتضاء في الحكم السلبي اذ سلب الشيء عن المعدوم جايز واما ايجاب الشيء للمعدوم فهو ممتنع من هذه الجهة يقتضي الايجاب وجود الموضوع دون السلب واما من جهة مطلق الحكم فكلاهما مشتركان في استدعاء وجود الموضوع وفي المحصورات خاصة يقتضيان جميعا ذلك من جهة عقد الوضع فيهما الذي هو بمنزلة حكم ايجابي بخلاف الشخصيات والطبيعيات **قوله** والمعدوم المطلق لا يخبر عنه بالايجاب اه لك ان تقول هذا منقوض بنفسه لانه وقع الاخبار فيه بعدم الاخبار عنه وهو كشبهة المجهول المط المشهورة وجوابه بعينه كجوابها وان القوم ذكروا وجوها كثيرة في حلها لكن ليس شيء منها مما يسمن او يغني ونحن بفضل الله وجوده نكشف العقدة ونحل الشبهة بما لا مزيد عليه ولا ابتهج فيه وملخص جوابنا هيهنا ان نقول قولنا المعدوم المطلق لا يخبر عنه بايجاب كلام موجب صادق لا تناقض فيه بنفسه اذ لم يقع الخبر عن افراد المعدوم المط كما في القضايا المتعارفة اذ لا افراد له خارجا ولا ذهنا ولا عن طبيعة المعدوم المط كما في القضية الطبيعية اذ لا طبيعة له بل حكم فيه على عنوان لا مر باطل الذات وذلك العنوان من افراد الموجود وليس فردا لنفسه ولكن يحمل على نفسه بالحمل الذاتي فهو من حيث كونه موجودا يوجب صحة الخبر عنه ومن حيث انه عنوان المعدوم المط وقع الاخبار عنه بعدم الاخبار عنه فاذن في هذا الموضوع من حيث مفهومه ومن حيث وقوعه مخبرا عنه اعتباران متناقضان في الصدق على شيء لكنهما اجتمعا فيه بوجه آخر فان الموجود والمعدوم متناقضان في الصدق بشرط وحدة الموضوع واما اذا اريد باحدهما المفهوم وبالآخر الموضوع فلا تناقض بينهما فمفهوم المعدوم المط جاز ان يكون موضوعا للموجود فهو بنفسه معدوم مطلق وهو بعينه فرد من الموجود المط لاختلاف الحملين في هذا الخبر والحكم ايضا اعتباران

[illegible]

متناقضان ولكن اجتمعا لا من جهة التناقض فان صحة الحكم بعدم الحكم وصحة الاخبار انما هي لاجل ان الموضوع في هذه القضية معدوم مطلق هو بعينه
فرد للموجود وما يقال من ان المعدوم المطلق لا وجود له معناه ان ما يصدق عليه هذا العنوان لا وجود له ولا ينافي ذلك كون العنوان موجودا فكما
ان موجودية الموضوع هيهنا بعينه موجودية العدم فكذا ثبوت الخبر عنه انما يكون بنفي ثبوت الخبر عنه **قوله** وضد القوم الذين يرون
هذا الرأي اه اعلم ان جماعة من الذين جعلوا الشيئية اعم من الوجود لهم خيالات عجيبة فقالوا المعدوم الممكن شيء هو ثابت وسلموا ان المنفي
منفي وانه لا واسطة بين النفي والاثبات وربما اثبتوا الواسطة بين الموجود والمعدوم وجعلوا الثابت مقولا على الموجود والمعدوم وعلى ما ليس بموجود
ولا معدوم مما سموه حالا او على بعض المعدوم ايضا وهو الممكن وجماعة من هؤلاء جعلوا المخبر عنه اعم من الشيء لظنهم انه يمكن الاخبار عن
الممتنع الذي هو المنفي المخبر عنه وهو مما لا شيئية له قالوا اذا قسمنا المعدوم الى الممكن والممتنع فلا بد من تفرقة بين القسمين بالامكان
والامتناع وثبوت حكم الامكان لهذا القسم من المعدوم يوجب شيئية وبناء غلطهم على الغفلة من الامور الذهنية وانها في الاذهان
ثم كما نبه عليه الشيخ **قوله** وانما وقع اولئك فيما وقعوا فيه وقوعاته في القول بثبوت المعدومات والقول بالواسطة وسائر هوساتهم لاجل
جهلهم بالامور الذهنية ولم يعلموا ان الفرق بين المعدومين من الاعيان باعتبار ما اضيف الى المتصور من مفهوميهما فاذا اخذ هكذا
فالممتنع ايضا بحسب ما يفهم معنى اسمه يحمل عليه امر ويسلب عنه امر هو شيء ايضا اذ لو لم يكن صورة مشيئية في العقل ما صح الاخبار عنه
ولا الايجاب لها ولا السلب عنه وما ليس له ثبات في الذهن والعين فالتصديق بثبوته هذيان محض والاخبار عنه ممتنع كامر **قوله** بان هذا
المعنى صحيح اي معنى القيمة يتحقق في معقول اخر وهو المعقول من الزمان المستقبل لانه ظرف وقوع القيمة فيه وهو حين الحكم بوقوعها
فيه معدوم في الخارج لكن صورته معقولة للنفس فههنا معقولات ثلثة هي المعقول من القيمة ومن الوقت المستقبل ومن كون
المعقول الاول يوصف في المعقول الثاني بالمعقول الثالث وهو معقول الكون والوجود **قوله** قد بلغني ان قوما يقولون اه
هذه الاقوال الثلثة وقد مرت الحكاية بها عنهم احدها القول بشيئية المعدومات والثاني القول بكون صفة للشيء واسطة بين الموجود
والمعدوم القول الثالث بان المخبر عنه اعم من الشيء واعلم ان من جملة ما يفضيهم به هو ان يقال لهم اذا كان الممكن معدوما فوجوده هل هو
ثابت او منفي فانه باعترافهم لا يخرج الشيء من النفي والاثبات فان قالوا ان الوجود ثابت له وكل صفة ثابتة للشيء يجوز ان يوصف بها الشيء
فالمعدوم يصح ان يوصف في حالة العدم بالوجود فيكون موجودا ومعدوما وهو محال فان معنى اتصاف الشيء بالصفة الثابتة له فالمهية
المعدومة يجب ان لا يصح لها ما هي شيء فان الشيئية ثابتة لها وقد التزم على هذا التقدير بانه لا يصح ان يوصف الشيء بامر ثابت له فليس بشيء
وقد قالوا انها شيء وكذا الامكان ونفس الثبات للمعدوم وان قالوا انه منفي وكل منفي ممتنع عندهم فيكون وجود الامر الممكن ممتنعا وهو خلف
وسياتي ايضا ان يقال الا المعدوم الممكن هل هو موجود او ليس بموجود ولا شك ان احدهما نفي والاخر اثبات ولا مخرج عنهما فان قال موجود
فقد احال وان قال ليس بموجود فقد نفى فبعض الممكن صار منفيا وكان كل منفي عنده ممتنعا فبعض الممكن ممتنع واستحالته ظاهرة ثم من العجب
ان الوجود عندهم مما يفيده الفاعل وهو ليس بموجود ولا معدوم ولا يفيده الفاعل وجوده الوجود مع انه كان يعود الكلام اليه ولا يفيد ثبوته
فانه كان ثابتا بامكانه في نفسه لان كل ممكن ثابت عندهم فما افاد الفاعل للمهيات شيئا فعطلوا العالم عن الصانع ولولا تضييع الوقت لنقلنا
بعض هوساتهم وخرافاتهم **قوله** وهؤلاء لديسوا من المميزين الظاهر ان هؤلاء وصل اليهم كلمات من الاوائل الذين كانوا مشهورين بالفضل و
البراعة وما فهموا اغراضهم فقلدوهم من غير دراية ثم لحقهم اغراض نفسانية وتعصبات ورياسات فاكدوا القول فيها فلزمهم امور شنيعة
متناقضة لم يقدروا على دفعها فالتزموها تعصبا ولجاجا رغبة في الرياسة واتباع العامة لهم **قوله** وان لم يكن الموجود كما علمت جنسا اه
اشارة الى ما ذكره في الفصل الاول من المقالة الثانية من فن المنطق لكن الذي عول عليه في نفي الجنسية عن الوجود انه مشكك بالقياس الى
افراده وهذا الوجه لا ينفي الجنسية عنه بالقياس الى الامور التي لا تشكيك فيها ثم نقل فيه عن بعضهم احتجاجا على ذلك بانه لو كان جنسا لكان
فصله اما موجودا او غير موجود فان كان موجودا وجب ان يكون الفصل نوعا لما هو فصل له اذ يحمل عليه الجنس وان كان غير موجود فيلزم تقوم
الموجود بما ليس بموجود قال الشيخ هذا الاحتجاج ليس بشيء فان فصول الجواهر جواهر وهي مع ذلك فصول واما كيفية الصورة في هذا فهي بحث اخر لا يفي به المنطق انتهى والمراد بالصناعة التي احال اليها كيفية لحوق الفصول الجوهرية باجناسها هي الفلسفة الاولى وسيحقق هذا المعنى
في مباحث المهية والحق ان يقال في نفي كون طبيعة الوجود جنسا بعد ما علمت انها ليست مهية كلية والجنس من اقسام المعنى الكلي ان الوجود

لوكان جنسا لزم ان يكون الفصل المقسم للجنس مقوما لمهيته وذلك لان حاجة الجنس الى الفصل ليس في تقرر مهيته وتقوم معناه بل في تحصيل وجوده وذلك انما يتصور فيما ليس معناه وحقيقته عين الوجود واما الذي حقيقته معناه نفس الوجود فلوكان جنسا لاحتاج الى فصل مقسم وشان الفصل المقسم تحصيل وجود الجنس واذا كان الوجود نفس معناه كان الفصل مقررا لمعناه ومقوما لمهيته فلزم كون المقسم مقوما هف وبمثل هذا البيان يظهر نفي كون الوجود نوعا لافراده لان حاجة الطبيعة النوعية الى المشخص كحاجة الطبيعة الجنسية الى الفصل في انها ليست الا في تحصيل الوجود لا في تقرر المهية وهذا انما يتصور فيما ليست حقيقته حقيقة الوجود فالوجود كما ليس بجنس ليس بنوع واذا لم يكن جنسا ولا نوعا فليس بعرض عام ولا خاص اذ كل منهما وان كان عرضا بالقياس الى غيره فهو نوع بالقياس الى افراده الذاتية فكل ما ليس بنوع ليس بعرض واما الفصل فان اريد به الفصل الحقيقي المنطقي فجاز ان يكون الوجودات الخاصة فصولا وصورا للاشياء محصلة الوجود والا فهو ايضا مهية كلية والوجود زايد عليه ليس نفسه فاعلم بهذه الاصول فانها اجدى من تفاريق العصي **قوله** فانه معنى متفق فيه اه يعني ان الوجود مقول بالاشتراك المعنوي على الاشياء كلها وهذا قريب من الاوليات وان تصدى المتاخرون من المتكلمين وغيرهم ببيانه بوجوه عديدة مشهورة فان العقل يجد بين موجود وموجود من المناسبة والمشابهة ما لا يجد مثلها بين موجود ومعدوم فاذا لم يكن للموجودات تشارك في المفهوم بل كانت متباينة من كل الوجوه كان حال بعضها مع البعض كحال الوجود مع العدم في عدم المناسبة وليس هذا لاجل الاتحاد في الاسم حتى لو قدرنا انه وضع لطايفة من الموجودات والمعدومات اسم واحد ولم يوضع للموجودات اسم واحد اصلا لم يكن المناسبة بين القبيلين كالمناسبة بين الموجودات الغير المتحدة في الاسم كما حكم به صريح العقل والعجب ان من قال بعدم اشتراك الوجود بين الموجودات فقد قال باشتراكه من حيث لا يشعر لان الوجود في كل شيء لو كان مخالفا للوجود في الاخر لم يكن هيهنا شيء واحد نحكم عليه بانه غير مشترك فيه بل يكون هيهنا مفهومات لا نهاية لها ولا بد من اعتبار واحد واحد منها ليعرف انه هل هو مشترك فيه ام لا فلما لم يحتج الى ذلك علم ان الوجود مشترك فيه وايضا الرابطة في القضايا والاحكام ضرب من الوجود وهي في جميع الاحكام مع اختلافها في الموضوعات والمحمولات امر واحد **قوله** على التقدم والتاخر اه انحاء التشكيك ثلثة الاولوية والاقدمية والاشدية ومقابلاتها والوجود جامع لنوع هذه الثلثة فيه فانه في بعض الموجودات مقتضى ذاته دون بعض كالواجب تعالى والممكن وفي بعضها اقدم بحسب الذات من بعض كالعلل ومعلولاتها وفي بعضها اتم واقوى من بعض كالجوهر والعرض والمفارق والمادي من الجوهر والقار وغير القار من العرض واعلم ان المشائين اذا قالوا ان العقل مثلا مقدم على الهيولى بالطبع او كل واحدة من الهيولى والصورة متقدمة بالطبع او بالعلية على الجسم فليس مرادهم من هذا ان مهية شيء من هذه الامور متقدمة على مهية الاخر وحمل الذاتي كالجوهر على العقل والهيولى وعلى الجسم وجزئيه بتقدم وتاخر بل المراد ان وجود ذلك مقدم على وجود هذه ووجود الجسم مؤخر عن وجود جزئيه وتحقيق ذلك ان التقدم والتاخر في معنى ما يتصور على وجهين احدهما ان يكونا بنفس ذلك المعنى حتى يكون ما به التقدم هو بعينه المعنى الذي فيه يقع التقدم وكذا التاخر بنفس ذلك المعنى الذي فيه التاخر كالتقدم والتاخر الواقعين بين اجزاء الزمان وثانيهما ان لا يكون كذلك بل يفترق المعنى الذي فيه التقدم عن المعنى الذي به التقدم وكذا في التاخر كتقدم الانسان الذي هو الاب على الانسان الذي هو الابن وكتقدم الجوهر العقلي على الجوهر النفسي فان ما فيه التقدم والتاخر في الاول ليس معنى الانسانية المقول عليهما بالتساوي بل معنى اخر هو الزمان وفي الثاني ليس الجوهرية المقول عليهما بالتساوي بل الوجود فالحق ان ما فيه التقدم كما به التقدم في غير الوجود انما يكون بواسطة الوجود واما في الوجود فهو من جهة نفسه لا بسبب شيء اخر غيره فكان بعض الاجسام متقدم على بعض لا في الجسمية كما برهن عليه بل في الوجود فكذا اذا قيل ان العلة مقدمة على المعلول فمعناه ان وجودها متقدم على وجوده في الوجود وبه وكذا تقدم الاثنين على الثلثة فان لم يعتبر الوجود فلا تقدم ولا تاخر فالتقدم والتاخر والكمال والنقص والشدة والضعف في الوجودات بنفس هوياتها لا بامر اخر وفي الاشياء و المهيات بواسطة وجوداتها لا بانفسها ومن هيهنا يتبين البرهان على ان الموجود افراد حقيقية عينية وليس مجرد هذا المفهوم العام النسبي بل له افراد هي اصول الحقايق مع اشتراكها في معنى واحد والعجب من بعض اجلة المتاخرين ان الوجود عنده امر انتزاعي يحكيه بنفس ما اضيف اليه من الامور كساير الاضافيات وان المجعول عنده وكذا الجاعل هو المهية دون الوجود على انه نفي التشكيك بالاقدمية عن المهيات وذهل عن انه يلزم عليه التناقض فيما اذا كان جوهر سببا لجوهر اخر كالعقل للصورة والصورة للمادة واما اتباع الاشراقيين فلما قالوا باعتبارية الوجود فعندهم ان الجاعلية والمجعولية بين المهيات وجوزوا التشكيك بالاقدمية وغيرها في المعاني الذاتية كالجوهرية بين الجواهر فجواهر العالم

الادنی عندهم ظلالا تابعة لجواهر العالم الاعلى فی معنی الجوهریة لا فی الوجود لانه اعتباری وکذا ذهبوا الی ان بعض الحیوانات اقوی فی باب
الحیوانیة من بعض الاخر فان فصل الحیوان المقوم لماهیته هو الحساس المتحرک فالذی حواسه اکثر وحرکته اقوی کالفرس مثلا فهو اشد حیوانیة
من الذی حواسه اقل وحرکته اضعف کالبعوضة وکذا الحرارات والسوادات تتفاوت بالاشد والاضعف فی نفس المعنی المشترک فیه وبه و
کل ذلک عندنا راجع الی الوجود کما اشرنا الیه **قوله** ولذلک یکون له علم واحد اه هذا هو الذی اشار الیه فی عنوان الفصل فانه اذا ثبت
وتبین ان الوجود حقیقة واحدة مشترکة بین جمیع الاشیاء ومع وحدته واشتراکه بین الکل یکون مختلفا بالذات بحسب الوجوب والامکان
والتقدم والتاخر والکمال والنقص فلاجرم ههنا علم یتکفل بمعرفة احواله واحوال اقسامه الذاتیة وکان هذا الموضوع شاملا لجمیع الاشیا
وفیما هو مبدء لجمیع الاشیاء فالعلم الباحث عن احواله یجب ان یکون علما محیطا لجمیع العلوم علی اختلافها وفیه ایضا مبدء سایر
العلوم فافهم جدا **قوله** وجمیع ما قیل فی تعریف هذه قد تعسر علینا ان نعرف حال هذه المفهومات الثلثة اعنی الواجب والممکن
والممتنع الاعلی وجه العلامة المنبهة دون التعریف المحقق المفید لما لیس عندنا فنقول علی ما جرت العادة ان الممکن هو غیر الضروری
وجوده وعدمه او الذی اذا فرض موجودا او معدوما لم یعرض فیه محال ثم نقول الضروری هو ان لا یمکن ان یفرض معدوما او
الذی اذا فرض معدوما کان محالا ثم نقول المحال هو العدم او الضروری الذی لا یمکن ان یوجد والممتنع هو لا یمکن ان یکون او هو
الذی یجب ان لا یکون والواجب هو الممتنع ان لا یکون او لیس یمکن ان لا یکون والممکن هو الذی لیس بممتنع ان یکون وان لا یکون او الذی
لیس بواجب ان یکون وان لا یکون وهذا کله کما تری دور ظاهر واعلم ان فی بعض التعریفات المذکورة یلزم الخطاء من وجوه اخری غیر
الدور من جملتها انه ذکر ان الواجب ما یلزم من فرض عدمه محال والواجب نفس ما عدمه محال ولیس لاجل محال اخر یلزم بل قد لا یلزم محال اخر او
لا یکون ما یلزم اظهر ولا ابین من نفس عدمه او نفس فرض عدمه وکذا ما قیل ان الممتنع ما یلزم من فرض وجوده محال فالمحال نفس الممتنع
وهو تعریف الشیء بنفسه ولیس امتناعه لما یلزمه ثم کثیر من الاشیاء یلزم من فرض وجودها او عدمها محال لامور اخری فاذن
ینبغی ان یوجد هذه الاشیاء من الامور البینة فلا یعرف شیء منها وان کان لا بد من التعریف فلیوخذ بعضها بینا بنفسه ولکن
اولی هذه الثلثة لان یتصور اولا هو الواجب ثم الممتنع ثم الممکن لان الوجوب هو تاکد الوجود والامتناع تاکد العدم والامکان لا
تاکد شیء منهما والوجود لعرفه من العدم لانه یعرف بذاته والعدم یعرف به فحاله اعرف من حال العدم والحال الوجودی اعرف من حال
العدمی **قوله** فقد مر لک فی انولوطیقا اه هذه لفظة یونانیة موضوعة فی لغة الیونانیین لاحد اقسام الحکمة المیزانیة فان
اقسامها تسعة فنون فی کل منها کتاب صنفه بعض الحکماء ولکل منها اسم یونانی الاول کتاب ایساغوجی صنفه فرفوریوس بین فیه
معانی الالفاظ الخمسة للکلیات الثانی قاطیغوریاس صنفه ارسطاطالیس وکذا الکتب السبعة الباقیة بین فیه المعانی المفردة الذاتیة
الشاملة لجمیع الموجودات لا من حیث جهة وجودها او عدمها بل من جهة نفس معناها الثالث باری ارمینیاس بین فیه ترکیب المعانی المفردة
بالایجاب والسلب لیصیر قضیة الرابع انولوطیقا بین فیه ترکیب القضایا کیفیة لتصیر قیاسا منتجا مفید العلم الخامس افودوطیقی ویقال له
انولوطیقا الثانی ایضا یعرف فیه شرایط القیاس ومقدماتها التی بها یصیر بهما ناصحا للیقین السادس طوبیقا تبین فیه
شرایط القیاس النافع فی مخاطبة الجمهور ومن یقصر فهمه عن تبیین البرهان فی کل شیء السابع سوفسطیقی وهو تعریف
المغالطات الواقعة فی الحجج والقیاسات الثامن ریطوریقی بین فیه احوال الاقیسة الخطابیة المفیدة للظنون الحسنة التاسع
فوایطیقی یعرف فیه احوال الاقیسة الشعریة المفیدة للتخییل اذا عرفت هذا فاعلم ان الشیخ ذکر فی الفصل الرابع من المقالة الاولی
من الفن الرابع المسمی بانولوطیقا حال هذه الجهات اعنی الضرورة والامکان والامتناع واقسام کل منها فاقسام الضرورة کالضرورة
الازلیة والضرورة الذاتیة ما دام وجود ذات الموضوع والضرورة الوصفیة ما دام الوصف او بشرط الوصف والضرورة الوقتیة
وغیرها وکذا اقسام الامکان من العامی والخاصی والذاتی والوقوعی والاستقبالی والاستعدادی وغیر ذلک واقسام الامتناع
کاقسام الضرورة حذو النعل بالنعل **قوله** ومن تفهیمنا هذه الاشیاء المذکورة فی هذا الفصل التی من جملتها بیان المساواة
بین الشیئیة والوجود وان المعدوم لیس بشیء ولا یوصف بشیء ولا یخبر عنه بشیء وان هذه الاضافات الواقعة فی مثل قولنا العنقاء
معدوم او شریک الباری ممتنع ترجع الی مفهومات یعینها العقل فیصفها بامور عقلیة والا فعروض العدم للشیء لیس الا بطلانه راسا

تصحيح بطلان القول باعادة المعدوم لان اولشيء محال يلزم فيه مع قطع النظر عن الحجة الدالة على استحالتها انه يجرى هنه بالصفة الوجودية بل بالوجود
لان المعاد ضرب من الوجود كالمستانف وقد فهمت ان المعدوم لا يوصف بصفة على الاطلاق سواء كانت سلبية او ايجابية فضلا ان يوصف
بصفة وجودية فكيف بنفس الوجود **قوله** وذلك ان المعدوم واعلم ان هذه المسئلة اى قولنا المعدوم لا يعاد بديهية اولية بعد
تذكر معنى الوجود والعدم والاعادة وذلك لان الوجود كما عرفت ليس الا نفس هوية الشيء الوجودى وكذا العدم ليس الا بطلان الشيء المسمى
بالمعدوم فكما لا يكون لشيء واحد الا هوية واحدة فكذا لا يكون له الا وجود واحد وعدم واحد فلا يتصور وجودان لذات واحدة
بعينها ولا فقدان لشخص واحد بعينه فاذا المعدوم لا يعاد كيف واذا كانت الهوية الشخصية المعاد هي بعينها الهوية المبتدأة على ما
هو المفروض فكان الوجود ايضا واحدا فان وحدة الهوية عين وحدة الوجود وقد فرض متعددا هف ويلزم ايضا ان يكون حيثية الابتداء عين
حيثية الاعادة مع كونهما متنافيان هذا محال وقس عليه تكرر علم شيء واحد بعينه فبهذا القدر كاف للمستبصر ولا حاجة الى ما شحنوا
به الكتب من الادلة التي ليست ايضاحها ازيد مما ذكرناه ولهذا حكم الشيخ بالبداهة على قولنا المعدوم لا يعاد كما سيصرح به واستحسنه
الخطيب الرازى حيث قال كل من رجع على فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح بان اعادة المعدوم
ممتنع لكن ذكر الوجه الاول ما يلزم فيه من اتصاف المعدوم بالوجود وذكر الوجه الثاني للتنبيه على لزوم محال اخر **قوله** وذلك
ان المعدوم اذا اعيد الخ تقريره انه لو جاز اعادة المعدوم بعينه لجاز ان يوجد معه ابتداء ما يماثله في المهية وجميع العوارض لان حكم
الامثال واحد ولان وجود فرد لكل من هذه الصفات من الممكنات واللازم باطل لعدم التميز بينه وبين المعاد لان التقدير اشتراكهما
في المهية وجميع العوارض فلو كان الفرق بان احد المثلين هو الذى كان معدوما والمثل الاخر ليس الذى كان معدوما رجع الى ان
هذا في حال العدم كان غير ذلك فقد صار المعدوم موجودا اذ صار مخبرا عنه كما سبق واعترض عليه بوجهين احدهما ان عدم
التميز في نفس الامر غير لازم كيف ولو لم يتميز لم يكونا شيئين وعند العقل غير مسلم الاستحالة اذ ربما يلتبس على العقل ما هو
متميز في الواقع وثانيهما انه لو تم هذا الدليل لجاز وقوع شخصين متماثلين ابتداء بعين ما ذكرتم ويلزم عدم التميز وحاصله انه لا تعلق
لهذا البحث باعادة المعدوم اقول الجواب اما عن الاول فبان التميز بين شيئين بحسب نفس الامر لا ينفك عن التخالف اما في المهية واما في العوارض
الشخصية فاذا لم يكن لم يكن وقوله لو لم يتميز لم يكونا شيئين من باب اخذ المطلوب في بيان نفسه لان الكلام في انه مع تجويز الاعادة لشيء و
فرض مثله معه لم يكونا اثنين لعدم الامتياز بينهما مع ان احدهما معاد والاخر مستانف واما عن الثاني فبان فرض الشيئين من جميع
الوجوه حيثما كان وان كان دفعا للامتياز الواقعى لكن فيما نحن فيه يلزم ذلك مع تحقق الامتياز الواقعى بمجرد وضع الاعادة
**قوله** وعلى انه لو اعيد هذا وجه اخر في استحالة اعادة المعدوم وهو انه لو جاز اعادة المعدوم بعينه اى بجميع لوازم مشخصة
وتوابع هويته لجاز اعادة الوقت الاول لانه من جملتها ولان الوقت ايضا معدوم فيجوز اعادته لعدم التفرقة بين الزمان وغير الزمان
في الاعادة او بطريق الالزام على من يعتقد هذا الرأى لكن اللازم باطل لافضائه الى كون الشيء مبتدأ من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبتدأ الا الموجود
في وقته ففيه مفاسد اربعة تقدم الشيء على نفسه بالزمان وهو في الاستحالة كتقدمه على نفسه بالذات وجمع بين المتقابلين ومنع
لكونه معادا لانه الموجود في الوقت الثاني لا الموجود في الوقت الاول ودفع للتفرقة والامتياز بين المبدأ والمعاد حيث لم يكن معادا
الا من حيث كونه مبتدأ والامتياز بينهما ضرورى وهذا الوجه لا يبتنى على كون الزمان من المشخصات بل يكفي كونه من الامور التي
هي امارات للتشخص ولوازم للهوية العينية التي لها امثال من نوعها واقعة في الاحياز والاوضاع والازمنة واعترض على هذا
الدليل بانا لا نسلم ان ما يوجد في الوقت الاول يكون مبتدأ وانما يلزم ذلك لو لم يكن الوقت ايضا معادا ثم بهذا الكلام اورد على ما لو
اعيد الزمان بعينه لزم الدور لانه لا مغايرة بين المبدأ والمعاد والمهية ولا بالوجود ولا بشيء من العوارض المشخصة والا لم يكن له اعادة
بعينه بل بالسابقية واللاحقية بان هذا في زمان سابق وهذا في زمان لاحق فيكون للزمان زمان فيعاد بعد العدم وينسب اقول
في نفيها انه لا يحتجب عن فطانتك ان السبق والابتداء واللحوق والانتهاء من المعانى الذاتية لاجزاء الزمان كما حقق في مقامه وبالجملة فوقوع
كل جزء من اجزاء الزمان حيث وقع او يقع من الضروريات الذاتية للهوية الزمانية لا يتعداها وكذا نسبة كل جزء الى غيره من بواقى الاجزاء فلو فرض
وقوع يوم الخميس يوم الجمعة كان مع فرض وقوعه يوم الجمعة يوم الخميس وكذا لو فرض وقوع امس في الغد كان مع كونه في الغد امس

لان كونه انسانا مقوم له لا يمكن انسلاخه عنه فحينئذ نقول البرهان المبتدأ كونه مبتدأ عين هويته فلو فرض كونه معاداً لا ينسلخ عن هويته فيكون حينئذ مع كونه معاداً بحسب الفرض مبتدأ بحسب الحقيقة لانه من تمام هويته فاستقر الاشكال وانهدم الجواب واعلم ان البرهان عند المتكلمين ليس بموجود حقيقي بل هو عبارة عن امر نسبي هو موافقة امر لما دث عرض يجعلونه زمانا وهو مأخوذ من العرف ولهذا رد الشيخ ليكون البيان شاملا لمذهبهم الزامالهم **قوله** ونعود الى ما كنا فيه آه لما ذكر ان معنى الوجود والشيئية العامين هما اعرف الاشياء تصورا ووجودا واشار الى ان لا مفهوم بعدهما اعرف فهلا اقدم من الضروري والاضطرار وكذا نسبت الضرورة الى الوجود يكون وجوبا واذا نسبت الى العدم كان امتناعا واذا نسبت لا ضرورة الى احدهما او كليهما كان الامكان العام او الخاص فعاد الى خواص كل منها بحسب المعنى والمفهوم لان الخواص والاعراض الذاتية للاقسام الاولية للموضوع هي كالمبادي للاحوال الذاتية لاقسام الاقسام فينبغي تقديمها **قوله** ان الامور التي تدخل في الوجود اعلم ان القوم اول ما اشتغلوا بالتقسيم الشيء الى هذه المعاني الثلاثة نظروا الى حال المهيات الكلية بالقياس الى الوجود والعدم بحسب مفهومات الاقسام من غير ملاحظة نسبتها الى ما في الواقع بمقتضى البرهان فوجدوا ان لا مفهوم كليا الا وله الاتصاف بواحد منها فحكموا اولا بان كل مفهوم بحسب ذاته اما يقتضي الوجود او يقتضي العدم او لا يقتضي شيئا منهما فحصل الاقسام الثلاثة الواجب لذاته والممكن لذاته والممتنع لذاته واما احتمال كون الشيء مقتضيا للوجود والعدم جميعا فيرتفع بادنى التفات من العقل وهذا هو المراد من كون الحصر بين الثلاثة عقليا ثم لما جاؤا الى البرهان وجدوا ان احتمال كون المهية مقتضية لوجودها امر غير معقول بالبرهان فانه خرج من التقسيم في اول الامر فوضعوا اولا معنى الواجب على ذلك فلما شرعوا في شرح خواصه انكشف معنى آخر للواجب الوجود وهو ما وجوده نفس ذاته وهذه عادتهم في بعض المواضع لسهولة التعليم واما الشيخ فسلك في التقسيم مسلكا اقرب الى التحقيق وهو ان كل موجود اذا لاحظه العقل واعتبر ذاته من حيث هي مع تجرد النظر عما عداه اليه فلا يخلو اما ان يكون بحيث يجب له الوجود بان يكون ذاته بذاته مصداقا لحمل الوجود بالمعنى العام او لا يكون كذلك فالاول هو الواجب بذاته والحق الاول واما الثاني فهو لا يكون ممتنعا حيث فرض موجودا فلنسمه ممكنا سواء كان مهية او انية فالممكن ما يفتقر في كونه موجودا الى شيء وراء نفس ذاته وهو الامر الذي به يصير محكوما عليه بالوجود سواء كان بانضمام شيء اليه او بتعلقه الى شيء فالاول كالمهيات الموجودة والثاني كالوجودات فوجودية المهيات بانضمامها بالوجود واتحادها به وموجودية الوجودات بصدورها عن الجاعل التام جعلا بسيطا فمصداق حمل الوجود العام ومبدأ انتزاعه في الواجب لذاته هو نفس ذاته بذاته بلا اعتبار حيثية اخرى تقييدية او تعليلية وفي الممكن بواسطة حيثية اخرى غير نفس الذات انضمامية او اتحادية اذا اريد به مهية من المهيات او ارتباطية تعليقية اذا اريد به نحو من انحاء الوجود فامكان المهيات الخارجة عن مفهومها الوجود والموجود عبارة عن لا ضرورة وجودها وعدمها بالنظر الى ذاتها من حيث هي هي وامكان نفس الوجودات هو كونها بذواتها متعلقات ومربوطات وبحقايقها تعلقات وروابط الى الواجب الحق فانه فحقايقها حقايق تعليقية وذواتها ذوات تفيضانية لمنبع الوجود وهي كاشعة لنور الانوار بخلاف المهيات فانها ثابتة في انفسها وان لم يكن ثابتة قبل الوجود الا انها اعيان متصورة بكنهها ما دام وجودها ولو في العقل فانها ما لم يتنور بنور الوجود لا يمكن الاشارة اليها بانها ليست موجودة ولا معدومة في وقت من الاوقات فهي باقية على احتجابها الذاتي وبطونها الاصلي ازلا وابدا وتمام التحقيق في هذا المقام يطلب من الاسفار الاربعة **قوله** ان الواجب الوجود بذاته لا علة له آه ذكر من خواص الواجب بذاته خمسة امور اصلية يتفرع عنها غيرها من الخواص احدها انه لا علة له وثانيها انه واجب الوجود من كل جهة وثالثها انه لا مكافئ له ورابعها انه بسيط الحقيقة لا تركيب فيه وخامسها انه لا مشارك له في الحقيقة فيتفرع على هذه الامور انه لا تعلق له بغيره ككونه عرضا لموضوع او صورة لمادة او مركبا من جملة اشياء او صفة لشيء في ذاته او في صفة متقررة لذاته فلا موضوع له ولا مادة له ولا صورة له ولا جنس له ولا فصل له ولا حد له ولا فاعل له ولا غاية له ولا مشارك في وجوده الخاص اما الاشتراك في مطلق الوجود فلا يلزم منه تركيب في الا مفسدة اخرى فذكر من خواص الممكن انه محتاج في وجوده وعدمه الى علة وانه مما يجب وجوده او عدمه بعلة وانه ليس بسيط الحقيقة **قوله** واما ان الواجب الوجود لا علة له لا يجوز ان يكون شيء واحد واجب الوجود بذاته وبغيره بل لا بد ان يكون الموصوف بواجب الوجود بغيره ممكن الوجود لذاته لانه ان دفع ذلك الغير او لم يعتبر وجوده لم يخل اما ان يبقى وجوب وجوده بحاله او لا يبقى فان بقي فلا يكون وجوب وجوده بغيره وان لم يبق فلا يكون وجوب وجوده بذاته ثبت ان كل ما وجب وجوده بغيره فهو لا يكون واجب الوجود بذاته لاستحالة اجتماع المتنافيين فلا محالة يكون ممكنا لذاته

بذاته فقد بان ان كل واجب الوجود بغيره فهو ممكن الوجود بذاته **قوله** ان كل ما هو ممكن الوجود بذاته يريد بيان حاجة الممكن الى العلة دائما في حالتي
وجوده وعدمه فانه اما ان يكون حاصل الوجود او حاصل العدم في الواقع وان لم يكن شيء منهما باعتبار ذاته بذاته لان ارتفاع النقيضين عن الواقع
ممتنع واما عن مرتبته فانه فاذا حصل شيء منهما في الواقع فلا يخلو اما ان يكون ذاته بذاته كافية في اتصافه به وحصوله لما عليه فيكون ذاته
واجبة لا ممكنة وقد فرضناها ممكنة هف وان لم يكن كافية فلها في كل من الحالين علة لا محالة وهو المطلوب بما علة الوجود فوجود العلة ولما علة العدم
فعدمها الكل السببية والمسببية بين الاعدام كامتياز بعضها من بعض انما يكون على سبيل التبعية وبالعرض كما علمت فيما سبق **قوله**
يجب ان يصير واجبا بالعلة يريد بيان ان الممكن ما لم يصر واجبا بعلته الموجبة لم يصر موجودا وذلك لانه بعد تحقق ما يسمى علة اما ان يجب وجوده
او لم يجب فان وجب فذلك وان لم يجب فهو بعد ممكن الوجود لم يتميز وجوده عن عدمه ولم يحصل الفرق فيه بين الحالة والحالة الاولى لانه يجوز وجوده
ويجوز عدمه فيحتاج في حصول احدهما الى حال اخرى والسؤال مع تلك الحال عائد لانه واجب او ممكن فان كان ممكنا بعد فقد كان حاله كحالة
الاولى والمفروض خلافه هف وان وجب فوجوبه عما هو الموجب له وهو العلة لا غير قال الشيخ قرر ذلك الشق بانه اذا جاز وجوده وعدمه مع تحقق
علة الوجود فيحتاج الى انضمام علة اخرى ثم هكذا يرد السؤال ويلزم الاحتياج الى علة ثالثة ورابعة وهكذا الى غير النهاية فيلزم التسلسل ومع لزوم
التسلسل سواء كان ممتنعا او لا نقول لا يخلو اما ان يحصل الوجوب في الايجاب بمجموع تلك العلل المتسلسلة ام لا فان حصل فثبت المطلوب وهو ان الممكن ما
لم يجب بعلته لم يوجد وان لم يحصل فلم يكن ما فرضناه علة للموجود علة له هف واما صيرورة الشيء من جهة علته او من جهة ذاته بحيث يكون اولى
له الوجود والعدم اولوية غير بالغة حد الوجوب وكون احد الطرفين اليق بالنسبة الى الذات الامكانية لما فيه غير واصلة الى حد الضرورة لا
من قبل مبدأ خارج ولا باقتضاء وسببية ذاتية فهذه كلها من تلفيقات المتأخرين لا يحتاج ابطالها الى كثير مؤنة بعد تعرف حال المهية والوجود
ومعنى الاقتضاء وان المهية من حيث هي هي لا سببية لها بالقياس الى الوجود لا تاما ولا ناقصا على انا قد بسطنا الكلام في ذلك المبحث في الاسفار
الاربعة من اراده فليرجع اليه **قوله** وبالقياس اليهما اه اعلم ان كلا من الوجوب وشقيقيه يتصور بحسب المفهوم ان يكون بالذات وبالغير
وبالقياس الى الغير فهذه تسعة اقسام لكن الفحص والبرهان ابطلا كون الامكان حاصلا بالغير فذلك لان موضوع الامكان بالغير اما الممكن
بالذات فيلزم ان يكون شيء واحد حاصلا بالذات وبالغير جميعا وقد ثبت بطلانه مثل ما مر واما الواجب بالذات او الممتنع بالذات فيلزم
انقلاب الحقيقة وزوالها بالذات فبقي الاقسام الباقية فموضوع الوجوب بالغير ليس الواجب بالذات كما مر ولا الممتنع بالذات والا لزم التناقض
بل الممكن بالذات لان معناه ما لا ضرورة له في الوجود والعدم لا ايجاب الا ضرورة فيهما ولا امر بالفعل فالامكان حالة استعدادية نسبته الى
الى الضرورة نسبة النقص الى التمام وكذا موضوع الامتناع بالغير لا يكون الا الممكن بالذات دون الممتنع بالذات والواجب بالذات بمثل ما علمت واما الموضوع
للوجوب بالقياس الى الغير فقد يكون الواجب بالذات والممكن بالذات دون الممتنع بالذات لا بحسب التقدير بالقياس الى ما يلزمه او يستلزمه اذ
اذ معنى الوجوب بالقياس الى الغير هو ضرورة تحقق الشيء بالنظر الى الغير على سبيل الاستدعاء الاعم من الاقتضاء ويرجعه الى ان ذلك الغير بالنظر الى
ذاته لا ان يكون لذلك التي ضرورة الوجود سواء كان باقتضاء ذاتي او بحاجة ذاتية لاجل وجود تعلقي فلكل من العلة التامة ومعلولها وجوب
بالقياس الى الاخر بهذا المعنى فوجوب العلة بالقياس الى المعلول عبارة عن استدعائه بحسب ان وجوبها ان يكون هي مما وجب وجودها سواء
كان بذاتها او بغيرها ووجوب المعلول بالقياس الى العلة كونها بتماميتها ما بيته الا ان يكون معلولها ضروري الثبوت في الخارج مع قطع النظر
عن ان المعلول له وجوب مستفاد من العلة فان هذا حال المعلول في نفسه ويعبر عنه بالوجوب بالغير واما الموضوع للامكان بالقياس الى الغير
فانما يتحقق في الاشياء بالقياس الى اشياء ليست بينها علاقة العلية والمعلولية كحال الواجب بالذات بالقياس الى واجب وجود اخر مفروض او
لازمه او معلوله وكحال الممتنع بالذات بالقياس الى ممكنات موجودة واما موضوع الامتناع بالقياس الى الغير فهو ايضا قد يكون واجبا بالذات
كما اذا اعتبر حاله بالقياس الى نقايض ما يجب به او يجب بالقياس اليه كحاله بالقياس الى عدم العقل الاول وقد يكون ممكنا بالذات كما في حال الممكن بالقياس
الى نقيضيه او نقيض علته وقد يكون ممتنعا كحال نقيض الواجب بالذات بالقياس اليه والى لوازمه ومعلولاته **قوله** ولا يجوز ان يكون
واجب الوجود مكافيا اه قد علمت ان وجوب الوجود بالقياس الى الغير لا يتحقق في شيء الا بالقياس الى ما هو علة موجبة له او معلول واجب به
فلا يتحقق بين واجبين بالذات والمراد بالتكافؤ بين شيئين في الوجود هو التلازم العقلي بينهما بان يكون كل منهما يستدعي بحسب الذات وجود الاخر
ويأبى الانفكاك عنه وهذا بعينه معنى الوجوب بالقياس الى الغير وهو غير معنى الوجوب بالغير لكنه لا يتحقق الا بين شيئين كل منهما يجب بالاخر

بوجهما او كلاهما بحيثية اخرى يوجب العلاقة بينهما فان كل شيئين لا يكون احدهما موجبا للاخر ولا ايضا يوجبهما شئ ثالث يوجب العلاقة بينهما بان اوجبت ذلك الثالث كلا منهما بالاخر او مع الاخر فلا لزوم بينهما في الوجود ولا العقل يابى في النظر الى كل منهما انفكاكه عن الاخر كما سيجيء تحقيقه في مباحث التلازم بين الهيولى والصورة وسيشير الشيخ ايضا فاذن لا بد في التكافي بين الواجبين ان يكون كل منهما واجبا بذاته اذا نقرر هذا فلنعد الى توضيح المتن فنقول ملخص ما افاده الشيخ انه اذا فرض كون الواجبين متكافئين متلازمين في الوجود فلا يخلو اذا اعتبرت ذات احدهما بذاته اما ان يجب وجوده او لا فان وجب وجوده بذاته فلا يخلو اما ان يجب وجوده بالاخر ايضا او لا يجب والاول باطل كما علمت والثاني يوجب خلاف ما فرضنا حيث لا تعلق لاحدهما بالاخر فلا تلازم بينهما عقلا وان لم يجب وجوده بذاته فكان ممكنا بذاته اذ لا مخلص عن القسمين واجبا بالاخر لثبوت العلاقة الوجوبية فلا يخلو اما ان يكون الاخر ايضا كذلك يعني ممكنا بذاته واجبا بغيره ام لا فعلى الاول لا يخلو اما ان يفيد الوجوب لهذا وهو في حد الامكان او يفيده وهو في حد الوجوب فان افاده وهو في حد الوجوب فيلزم الدور ولم يحصل وجوب وجوده لان ذلك الوجوب للاخر ليس من ذاته كما هو المفروض ولا من ثالث كما في التلازم الذي بين المعلولين لعلة واحدة بل من الذي يستفيد منه الوجوب وان افاده وهو في حد الامكان فيكون وجوب هذا مستفادا من امكان ذلك امكانا ذاتيا لا غير مستفاد من ذات هذا فلم يكونا متكافئين لما علمت من معنى التكافي ايضا ولو كان ذلك بحسب امكانه الذاتي علة لوجوب هذا فلزم ان يجوز امكان وجود هذا من وجود ذاك ويوجد مع عدمه وهذا ايضا ينافي التكافؤ في الوجود وايضا يلزم ان يكونا ما بالقوة مقتضيا لما بالفعل وان العدم مفيد للوجود لان الامكان امر عدمي بالقوة فاذن ثبت من هذه المقدمات استحالة كون الواجبين متكافئين في الوجود اذ لا بد في التلازم من كون احد المتلازمين علة موجبة للاخر او كونهما معا معلولي علة خارجة وجميع ذلك ينافي كون المتلازمين واجبي الوجود فان قلت كيف ابطل الشيخ وهذا الدليل احتمالا لا بعضها ينافي الاصل الموضوع في هذه المسئلة ككون احد الواجبين ممكنا بالذات واجبا بالاخر والامكان بالذات ينافي الوجوب بالذات قلنا وضع المسئلة في نفي كون الواجبين متكافئين في وجوب الوجود من جهة ان العقل ربما يحتمل عنده في اول النظر ان يكون في الوجود شيئان ذاتاهما يكفي في لزوم الوجود لهما ولكل منهما بالقياس الى الاخر من غير حاجة الى امر خارج عنهما اذا يدل على ان اسمهما فكونهما واجبي الوجود بالذات بهذا المعنى ينافي عدم استقلال شئ منهما في الوجود وافتقاره الى الاخر اما المنافي له افتقارهما معا او افتقار شئ منهما الى ثالث **قوله** او يكون هناك سبب خارج يوجبهما الى مفاده كما مر الاشارة اليه ان التلازم عند المحققين لا بد له من علة مقتضية ويكون اما بينهما او بين معلولها او بين معلولين لهما لا كيف اتفق بل من حيث يقتضي العلة الموجبة تعلقا ما وحاجة لكل واحد منهما بالاخر اذ كل شيئين ليس احدهما علة موجبة للاخر ولا معلولا له ولا ارتباط بينهما بالانتساب الى ثالث كذلك فلا تعلق لاحدهما بالاخر ولا وجوب له بالقياس اليه ويمكن للعقل فرض احدهما منفكا عن الاخر لكن كثير من الناس ومنهم ابو البركات البغدادي والامام الرازي وصاحب الاشراق لم يتفطنوا لذلك وزعموا ان التلازم بين شيئين ليس احدهما علة للاخر ربما يكون من غير ان يوجب الارتباط بينهما ثالث ويمثلون في ذلك بالمضافين وذلك ظن باطل اشار الشيخ الى ابطاله بقوله يوجبهما جميعا بايجاب العلاقة بينهما او يوجب العلاقة بايجابهما فالعبارتان اشارتان الى قسمين من هذا التلازم الذي بين المعلولين فالاولى اشارة الى التلازم في الوجود الخارجي كما بين الهيولى والصورة اذ لكل منهما اصل مبهم غير مستقل وشئ متعلق بالاخر به تمام وجوده فالعلة الخارجية يوجبهما او يوجب كلا منهما بالتعلق بالاخر والاخرى اشارة الى التلازم في العقل كتلازم المضافين ثم اشار الى بطلان ما تمسكوا به من التمثيل بالمتضايفين ببيان حالهما في الحاجة الى ثالث التجامع بينهما بقوله والمضافان ليس احدهما واجبا وبيان ذلك ان المضافين ليسا كما ظنوه انهما بحيث لا يفتقر احدهما الى الاخر فيفتقر كل منهما وان كان مع الاخر الى ثالث هو العلة لهما او الى مادة الاخر او موضوعه فليس كل منهما غنيا عن الاخر من كل وجه ولا الاحتياج دائرا بينهما على وجه مستحيل وتفصيل المقام ان نقول ان كان المراد من المتضايفين هما الموصوفان فكل منهما محتاج لا في ذاته من حيث هي هي بل في صفته التي بها يسمى مضافا حقيقيا الى ذات الاخر ولا يكون هذا دورا وان كان المراد البسيطين الحقيقيين فكل منهما محتاج في ذاته لا الى الاخر بل الى مادته او موضوعه وهو ايضا ليس بدور محال وان كان المراد المركبين المشهورين الماخوذين من الصفة والموصوف معا فكل منهما محتاج لا في كله بل في جزئه الى الاخر في جملته بل بعض الغير المحتاج الى الجملة الاولى وههنا ايضا لا يلزم الدور المستحيل وان ظن لاختلاف الجهة في الافتقار فاذن ليس التلازم بين المتضايفين على اي وجه اخذ على وجه لا احتياج لاحدهما الى الاخر ولا على سبيل الدور **قوله** وذلك الكل لا يخلو اما ان

الى ما سبق من قوله ليس يمكن ان يكونا متكافئي الوجود اه اى اذا لم يكن احد الواجبين علة مطلقة للاخر ولا لهما علة خارجة عنهما كذلك فلا يخ
اما ان يكون نحو وجود واحد منهما او حقيقته الخاصة به ان يكون مع الاخر او لا يكون كك فعلى الاول يكون وجوده وجودا نسبيا تعلقيا
كوجود الاضافات والاعراض والصور المنطبعة فكيف يكون واجب الوجود وهو من الممكنات الناقصة الوجود لا المستقلة الوجود كالجواهر
المفارقة وكيف يكون علة الشئ الذى يكافيه فى الوجود بل هى متقدمة عليه مطلقا وهو المتاخر عنها مطلقا فلا يكون العلاقة بينهما من الطرفين
كما هو شان المتكافئين بل من جانب واحد كما هو شان العلة والمعلول واما على الثانى فلا يكون بينهما معية ذاتية وعلاقة وجودية فتكون
المعية طارية عليه بعد تقرر وجوده الخاص كحال المتضائفين الذين عرضت لهما الاضافة بعد وجودهما كالربان مع السفينة وصاحب الدار
مع الدار فان لكل من الطرفين وجودا خاصا لا يكون بحسبه متعلقا بالاخر ولا معه ثم لحقه صفة بحسبها كان مع الاخر **قوله** وايضا
فان الوجود الذى يخصه اه يريد التنبيه على ان هذا الشق الذى يكون المعية فيه طارية على المتكافئين بعد وجود كل منهما الخاص به يحتمل
قسمين احدهما ان يكون احد المعينين علة للاخر والاخر ان لا يكون كك فبين فى الاول انه وان كان وجود احدهما الخاص به متعلقا بالاخر
لكن ليس متعلقا به من حيث هو مكافئه ومن حيث يكون معه بل من حيث ذاته المتقدمة عليه بالذات ومن حيث وجوده الذى يخصه كالاب
والابن وكالصانع والمصنوع فانهما ليسا متكافئين فى اصل الوجود بل فى صفة لاحقة لهما اعنى معنى الابوة والبنوة ومعنى الصانعية والمصنوعية
ثم مع ذلك يكون سبب المعية الطارية والعلاقة الذاتية العقلية هو تلك العلة بوجودها الخاص المتقدم وبين فى الثانى وهو ان لا يكون
احدهما علة للاخر ويكون العلاقة عارضة لهما لازمة او غير لازمة انه لا بد فيه ان يكون العلة الاولى للعلاقة امرا خارجا عنهما موجبا لذاتهما
ومتوسطا للعلاقة الاضافية كما سبق فلا تكافى بين هذين القسمين من الشق الثانى الا بالعرض سواء كان لازما او مفارقا والذى
كلامنا فيه هو المتكافيان بالذات وفى نحو الوجود الخاص وقد علمت انه لا بد فى المتكافئين بالعرض كالمتضائفين من علة سواء كانت العلة
فى احدهما او خارجا عنهما وعلى كلا التقديرين يكونان من حيث التكافى معلولين فثبت ان التكافى العرضى ايضا بين الواجبين لو فرضنا (اى الواجبين)
وفرض لا ينفك عن معلولية احدهما او كليهما وهو منافى الوجوب الذاتى فلو تحقق واجبان فرضا كانت بينهما مصاحبة اتفاقية لا علاقة
ذاتية ولا عرضية (اى اللزومية) ايضا ومن الاغلاط الواقعة فى هذا المقام انه استدل بعض المشتهرين بالفضل على تصحيح توحيد الواجب بانه لو وجد
واجبان فلا يخ اما ان يجوز انفكاك احدهما عن الاخر او لا يجوز فان جاز يلزم جواز عدم الواجب وهو محال وان لم يجز كان بينهما تلازم
والتلازم يقتضى معلولية احد المتلازمين او كليهما وعلى الوجهين يلزم معلولية الواجب وهو محال فتعدد الواجب محال والغلط انما نشا
فيه من الاشتباه بين معنى الامكان الذاتى والامكان بالقياس الى الغير والمنافى للوجوب الذاتى انما هو المعنى الاول دون الثانى كما علمت
**قوله** ان واجب الوجود يجب ان يكون ذاتا واحدة يريد بيان نفى الشركة فى وجوب الوجود بالذات ولقد يجمل دليله على صحة التقسيم ثم
يرجع الى محل المغالطة فنقول لا يجوز ان يكون واجب الوجود بالذات الا واحدا اذ لو وجد واجبا الوجود بالذات فلا يخ اما ان يكون المعنى
المتفق فيه بينهما تمام حقيقة احدهما حتى لا يخالفه الاخر فى اصل الحقيقة او لا يكون كذلك فان وافق هذا الاخر فى اصل الحقيقة وهذا المعنى
انه هذا وهو ذلك فلا بد ههنا من امر يقارن تلك الحقيقة المتفق فيها الذى به يمتاز احدهما عن الاخر وذلك الامر المقارن يكون لا محالة
من قبيل العوارض اللاحقة الغير المقومة لتلك الحقيقة المشتركة وكل عرضى معلل اما بنفس الحقيقة او بعلة خارجية فان كانت علة ذلك المقارن
الذى يتميز هذا الواحد عن الاخر هى نفس تلك الحقيقة فلا تعدد فى لازم الحقيقة فلم يكن الواجب الوجود الا هذا الواحد وان كانت العلة
امرا خارجا عنهما فيكون تعين الواجب الوجود بامر خارج فلو لم يكن ذلك الامر لم يكن واجب الوجود الا واحدا فيلزم ان يكون واجب الوجود
بذاته واجب الوجود بغيره والحاصل انه لم يكن ذلك الامر فلا يخ اما يبقى واجب الوجود واحدا فيلزم ما ذكر او لا فيلزم امكان الواجب الوجود
وكونه معلولا لغيره وان خالف احدهما الاخر فى المعنى والحقيقة بعدما وافقه فى المعنى المتفق فيه فما به الاختلاف ان كان شرطا فى تحقق (فلم يكن)
الوجود فلا واجب الا ما اتفق فيه فلا يكون الا واحدا وان لم يكن شرطا فيتحقق وجوب الوجود منه بدونه ثم هذا حاصل ما ذكره واما الفاظ
الكتاب فقوله كل واحد منهما فى المعنى الذى حقيقته لا يخالف الاخر اراد بذلك الذى هو حقيقة كل منهما تمام الماهية النوعية التى لا اختلاف
بين افرادها الا بالعوارض اللاحقة وانما اتى بهذا اللفظ دون الماهية النوعية او النوع لئلا يتوهم اشتراك الوجود منهما والوجود كما علم
ليس بماهية نوعية ولا نوعا **قوله** فقد قارن شئ او صار هذا او فى هذا او قارن نفس المعنى هذا او فى هذا يحتمل ان يكون مراده من لفظ

الزم

المردد بين اشارة الى قسمي التركيب العقلي الذي احدهما بحسب الاجزاء المحمولة والثاني بحسب الاجزاء الذهنية او الى قسمي التركيب الذهني والخارجي اذ لم يثبت بعد بساطة الواجب بالذات فان المعنى المشترك فيه جزء ذهني وخارجي لافراده التي يتركب كل منها ومن مخصص غيره فهو موجود فيها ذهنا او خارجا وليس الحال كذلك في المعنى المشترك فيه اذا اخذ مطلقا بلا اشتراط بالقياس الى افراده البسيطة في الخارج او المركبة لكونه محمولا عليها بهذا الاعتبار فلا يتوقف ان اللون في السواد ويتوقف في الاسود ومراده من الترديد بالاخر اشارة الى نحو الفرق بين الفصل كالحساس الناطق وبين مبدئه كالحس والنطق بل كالصورة الحيوانية والصورة الانسانية فلحوق الناطق مثلا للحيوان لحوق بنفس كونه انسانا او انه صار انسانا لكونه متحدا مع الحيوان ولحوق الناطقية بحيوان لحوق امر به صار انسانا او نسبة التشخص ومبدئه ايضا الى النوع كنسبة الفصل ومبدئه الى الجنس وقوله ولم يقارنه هذا المقارن في الاخر اي لم يقارن المعنى المشترك فيه النوعي الذي هو تمام حقيقة الافراد هاهنا المقارن الذي به صار المعنى المشترك هذا او قارنه بنفس انه هذا بل قارنه مخصص اخر او تخصيص اخر اي قارنه شيء به صار المعنى المشترك فيه ذلك الاخر او قارنه بنفس انه ذلك الاخر وانما لم يذكر الترديد بالاخر هاهنا لبعد احتمال التركيب الخارجي في الواجب فاكتفى بالتعميم الاول لكنه غير الاسلوب في قوله ذلك ذلك في الموضعين وكان فيه بحسب ما ذكره اولا ان يقول به صار ذلك ذلك او بنفس انه ذلك لكن المال واحد فان المعنى المشترك فيه موجود في الفرد الاخر باعتبار وعينه باعتبار فيشار اليه بنحو الاشارة الى ذلك الاخر على ان الامر فيه هين **قوله** هي الاعراض واللواحق الغير الذاتية ليس مراده من الغير الذاتية هيهنا الاعراض الغريبة بل ما يقابل الذاتي بمعنى المقوم سواء كان لازما او مفارقا واعلم ان تتميم هذه الحجة وساير الحجج التي ذكرها الشيخ موقوف على مقدمات احدها ان وجوب الوجود امر ثبوتي بل هو تاكد الوجود خلافا لصاحب المطارحات ومن تبعه وثانيها ان الوجوب بالذات يمتنع ان يكون وصفا خارجا عن الذات خلافا للفخر الرازي وكثير ممن وافقه وثالثها ان وجوب الوجود معنى واحد مشترك بين الواجبات الوجود لو فرضت تعالى القيوم عن ذلك علوا كبيرا خلافا للاشاعرة حيث ان الوجود عندهم مشترك لفظي ورابعها ان التعين امر ثبوتي زائد على الماهية المتعينة وخامسها ان ما به الاشتراك غير ما به الاختلاف خلافا للاشراقيين في باب الاشد والاضعف فهذه خمس مقدمات يبتنى على جميعها كل واحدة من تلك الحجج والشيخ لم يتكلم بعد في اثباتها والخوض فيها الا ايماء يسيرا الى بعضها ومن اراد الاستقصاء في تحقيق هذه المباحث فليرجع الى الاسفار الاربعة فانا قد بذلنا فيها الجهد والكد في تحقيقها جميعا ووفقنا الله وتيسر لنا بحمد الله وشكر النعمة فعلى هذا اندفع عن هذه الحجة ما ربما يعترض عليها تارة باختيار ان كلا من الواجبين لا يشارك الاخر في تمام الماهية ولا في بعضها بل هذا هذا بنفسه وذلك ذلك بنفسه الا انهما اشتركا في معنى عرضي هو وجوب الوجود وهو لازم غير معلل بشيء اصلا وتارة بان الوجوب في كل واحد منهما بمعنى اخر سواء كان عين ذاته او لازم ذاته وتارة بان في هذه الحجة وامثالها وقع الخلط بين المفهوم وما صدق عليه حيث اريد بوجوب الوجود او الحقيقة الواجبية او ما يجري مجريها من الامر المشترك بين الواجبين فرضا تارة المفهوم وتارة ما صدق عليه كما اريد في هذه الحجة في احد شقي الترديد وهو قوله وهذه اللواحق فاما ان يعرض للحقيقة التي المعنى المشترك فيه وبالاخر وهو قوله واما ان يعرض لها عن اسباب خارجة ما صدق عليه اذ لو اريد بالشق الاول ما صدق عليه لم يلزم الاتفاق فيه ولو اريد في الشق الثاني المفهوم المشترك لم يلزم افتقار الواجب بالذات الى علة **قوله** بل يجب ان نزيد لهذا بيانا من وجه اخر لما كان توحيد واجب الوجود ونفي الشركة فيه من اعظم المقاصد واشرف المطالب لم يجز الاكتفاء فيه على وجه واحد من الحجج والبينات **قوله** وهو ان انقسام معنى وجوب الوجود مفاد هذه الحجة نفي كون واجب الوجود معنى جنسيا يختلف افراده بالفصول او نوعيا يختلف افراده بالعوارض وبنى ذلك على ان وجوب الوجود لو كان مشتركا بين الاعداد لكان امرا متحققا ذاتيا لها لما سبق من المقدمات فلم يكن عرضا عاما بل يكون اما جنسا لها او نوعا وكلاهما ممتنع اما اذا كان جنسا لها فانه يلزم ان يختلف فيها بالفصول وذلك محال بوجهين احدهما انه يلزم ان يكون الفصل المقسم مفيد الحقيقة الجنس ومعناه واللازم ممتنع لانه قد ثبت في المنطق ان الفصل المقسم لا دخل له في افادة معنى الجنس ولا في تقرر حقيقته بل انما مدخليته في افادة الوجود له واما بيان اللزوم فلان الوجوب هيهنا نفس المعنى الجنسي المفيد لوجوده وهو الفصل لزم كونه مفيدا لاصل معناه وثانيهما انه يلزم ان يكون وجوب الوجود حاصلا بنفسه وبغيره واما وجه اللزوم فلان وجوب الوجود بنفسه موجود لا بحيثية حقيقة الوجود التاكدية لو كان له فصل كان الفصل ايضا مفيدا لوجوده فيلزم كون واجب الوجود موجودا بذاته وبغيره واما بطلان اللازم فلما مر من ان واجب الوجود لا يجب بغيره واما اذا كان واجب الوجود نوعا

لافراده فهو باطل لوجوه ثلثه احدها ان تكثر افراد النوع الواحد انما يكون بالتشخصات ونسبة المشخص الى النوع كنسبة الفصل الى الجنس في انه لا يفيد المعنى النوعي بل انما يفيد وجوده فيلزم في هذا الشق مثل ما لزم من لحوق الفصل في الشق الاول من المحال وثانيها انه يلزم كون واجب الوجود حاصلا بنفسه وبغيره مثل ما مر وهو الذي اشار اليه الشيخ وثالثها انه يلزم كون واجب الوجود متعلقا بالمادة وذلك لان تكثر المعنى النوعي لا يمكن ان يحصل باللوازم لانها توجب الانحصار في واحد بل لا بد فيه من العوارض المفارقة الممكنة الزوال فيحتاج وجود كل من الافراد الى مادة حاملة للقوة والاستعداد لوجود حامل قوة الوجود لشيء حامل لقوة عدمه ايضا فذلك ينافي وجوب الوجود بالذات **قوله** وقد يمكن ان يبين هذا النوع من الاختصاص اي يريد انه يمكن بيان توحيد الواجب بضرب من الدليل يكون مختصرا وليس المراد ان هذا المذكور فيه اختصاص للوجه الاول لاختلافهما في الماخذ **قوله** ان وجوب الوجود اذا كان صفة لشيء المراد بالصفة ههنا المعنى الكلي سواء كان عين الموصوف او جزءه او زائدا عليه كما يراد بالوصف العنواني في المنطق **قوله** فاما ان يكون واجبا في هذه الصفة اراد بهذه الصفة احدى التشخصات المعينة من افراد هذا العنوان الذي هو وجوب الوجود والترديد انما وقع في شخص معين منه كما سينبه عليه لكونه جهة اقتضاء اصل المعنى المشترك اولا اقتضاء والحاصل ان صفة وجوب الوجود اذا كانت حاصلة لشيء فهو من حيث حقيقتها اما ان يقتضي ان يكون في هذا الواحد الموصوف او لا يقتضي فان اقتضت بحقيقتها ان يكون في هذا الموصوف فيلزم ان لا يوجد شيء منها الا فيه فلا واجب الوجود غيره وان لم يقتض بذاتها وحقيقتها ان يكون في هذا الواحد فيمكن لهذه الصفة التشخصية من حيث ذاتها وحقيقتها ان تزول عن هذا الواحد فيكون حصولها فيه بعلة فيجوز ان يكون هذا الشيء ممكن الوجود وهو واجب الوجود بذاته هذا خلف ويرد عليه ان هذا خلط من باب الاشتباه بين المفهوم والفرد فان صفة واجب الوجود يحتمل ان لا يقتضي شيئا بل المقتضي للاتصاف هو فرد واجب الوجود فيحتمل في بادي النظر ان يكون لها موصوفات متعددة كل واحد منها يقتضي لذاته الاتصاف بها فلا منافاة بين نسبة الامكان الى المفهوم العنواني والصفة ونسبة الوجوب الى الفرد والموصوف فان الانسانية مثلا يمكن لها في نفسها ان يكون لزيد مثلا وان لا يكون واما زيد فيجب لذاته ان يكون انسانا واما اذا قطع عما تمهد من المقدمات التي منها ان وجوب الوجود لو اشترك بين شيئين لكان مقوم كل منهما فانه كان يقتضي امكان واجب الوجود لا يخلو عن صعوبة **قوله** فان قال قائل تقريره هذا الاعتراض ان قولكم اذا اقتضت صفة وجوب الوجود ان يكون لهذا الموصوف فلا موصوف بالوجوب الا هذا الواحد ممنوع لجواز ان يقتضي كونها لهذا ولغيره جميعا اذ لا يمنع وجودها لهذا وجودها لذلك وجوابه ان الكلام في صفة معينة من وجوب الوجود لموصوف معين من حيث لا يلتفت الى غيرها فانها اذا وجبت لها من حيث ذاتها وحقيقتها ان يكون لهذا الواحد فلم يكن الموصوف بشيء من افرادها الا هذا الواحد فقط دون غيره وهو المطلوب ويرد عليه ما اورده لا غير **قوله** وبعبارة اخرى نقول ان هذه الحجة قريبة الماخذ من التي قبلها والفرق بينهما بان المنظور اليه المردد فيه هنالك هو صفة وجوب الوجود وههنا هو الموصوف بها وبزيادة شق اخر وهو كون الموصوف والصفة شيئا واحدا لكن حكمه كحكم الشق الاول من الترديد الثاني ومندرج تحته فجاز انطواؤه كما في الحجة السابقة والفاظ الكتاب واضح غني عن الشرح ولكن لقائل ان يقول انا نختار الشق الثاني من هذه الشقوق الثلثة الذي هو الشق الاول من الترديد الثاني وهو ان مقارنة واجب الوجود لهذا الواحد امر لذاته اي لذات هذا الواحد ثم لم يلزم انحصار واجب الوجود فيه لجواز ان يكون غيره ايضا يقتضي لذاته ان يكون واجب الوجود فان الواحد بالعموم يجوز ان يقتضيه اشياء كثيرة كلها للذواتها كالحرارة يقتضيها النار لذاتها والنور لذاته والحركة لذاتها **قوله** فاذن واجب الوجود واحد بالكلمة اي بالاسم او بالهوية اي ليس لاسمه مسمى اخر ولا لهويته مماثل في مفهوم اسمه **قوله** ليس كانواع تحت جنس تفسير لقوله واحد بالكلمة وعطف بيان له اذ لا يقال للانواع المختلفة وان كانت تحت جنس واحد انها واحدة بالكلمة اذ المراد بها ما يدل على تمام حقيقة الشيء ومعناه وقوله ليس كاشخاص تحت نوع تفسير وعطف بيان لقوله وواحد بالعدد وقوله بل معنى شرح اسمه له فقط متفرع على الحكم الثاني والمراد بالواحد بالعدد الواحد بالشخص ومن ههنا انثلمت الشبهة المشهورة التي تتوسوس بها طبايع الاكثرين وتبلدت اذهانهم عن دفعها وهي انه لم لا يجوز ان يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفان بتمام الحقيقة يكون كل منهما واجب الوجود بذاته ويكون مفهوم وجوب الوجود منتزعا منهما مقولا عليهما قولا عرضيا فيكون التشارك بينهما في هذا المعنى العرضي والافتراق بصرف حقيقة كل منهما وقد سمى بعضهم صاحب هذه الشبهة افتخار الشياطين لاشتهاره بابداء شبهة عويصة وعقدة شديدة تحيرت الاذكيا عن حلها ووجه اندفاعها ان مفهوم واجب الوجود اما ان يكون مصداقا ومطابق حمله ومنشأ انتزاعه نفس ذات كل منهما من دون اعتبار حيثية اخرى اي حيثية كانت او لا يكون كذلك وكلا الاحتمالين ممتنع اما الثاني

[illegible]

فلانه

فلا بد ان يكون ممكنا اذ لا نعني بالممكن الا ما لا يكون ضرورة بنفسه موجودا او واجبا بل بسبب امر عارض او مبدأ خارج واما الاول فلان المعنى الواحد
لا يمكن ان يكون مطابق صدقه ومصداق حمله حقايق متخالفة غير مشتركة في ذاتي فان نسبة وجوب الوجود اليهما على ذلك التقدير نسبة المعاني
المصدرية الذاتية الى الهيات كنسبة الانسانية الى الانسان والحيوانية الى الحيوان حيث انها تنتزع من نفس تلك الهيات بلا ضميمة اخرى
او اعتبار امر اخر فالضرورة قاضية بان الانسان مثلا لا يمكن ان ينتزع من انواع مختلفة غير مشتركة في ذاتي بل لا بد ان ينتزع عن امر هو في حد نفسه
انسان وكذا مثل الحيوانية لا يمكن ان ينتزع من مختلفات الحقايق بتمام الذوات بلا جامع ذاتي بل لا بد ان يكون المنتزع منه لها امرا هو في
حد ذاته حيوان وان كان مشتملا على شيء اخر فهكذا وجوب الوجود اذا انتزع من نفس حقيقة شيء فلا بد ان يكون حقيقته حقيقة وجوب الوجود
ذاته بنفس واجب الوجود لا شيء اخر غير واجب الوجود يلزمه وجوب الوجود او واجب الوجود فظهر وتبين ان وجوب الوجود لا يمكن ان يكون
من الاعراض اللازمة لاشياء لها ماهية هي غير معنى واجب الوجود قال الشيخ في المقالة الثامنة من الهيات الشفاء ان وجوب الوجود اما ان يكون
شيئا لازما لماهية تلك الماهية هي التي لها وجوب الوجود كما تقول الشيء انه مبدأ فتكون لذلك الشيء ذات وماهية ثم يكون المبدأ لازما لذلك الذات كما
ان امكان الوجود معقول وحده لازما لشيء له في نفسه حقيقة غير الامكان مثل انه جسم او بياض او لون ثم هو ممكن الوجود ولا يكون داخلا في
واما ان يكون واجب الوجود بنفس كونه واجب الوجود او يكون نفس وجوب الوجود طبيعة كلية ذاتية له فنقول اولا لا يمكن ان يكون وجوب الوجود
من المعاني اللازمة للماهيات فان تلك الماهية حينئذ يكون سببا لوجوب الوجود معلولا بسبب فلا يكون وجوب الوجود موجودا بذاته ثم مع
ذلك فان وجوب الوجود من المعلوم انه اذا لم يكن داخلا في ماهية شيء بل كان الشيء كانسان او شجر او سماء او ماء او غير ذلك مما قد علمت ان
الوجود ووجوبه غير داخل في ماهيته كان لازما له كالخاصة والعرض العام لا كالجنس والفصل واذا كان لازما كان تابعا غير متقدم والتابع
معلول فكان وجوب الوجود معلولا فلم يكن وجوب الوجود بالذات وقد اخذناه بالذات فان لم يكن وجوب الوجود كاللازم بل كان داخلا
في الماهية او ماهية فان كان ماهية عاد الى ان النوعية واحدة وان كان داخلا في الماهية فتلك الماهية اما ان يكون بعينها لكليهما فيكون
نوع وجوب الوجود مشتركا فيه وقد ابطلنا هذا او يكون لكل منهما ماهية فان لم يشتركا في شيء لم يجب ان يكون كل واحد منهما لا في موضوع
وهو معنى الجوهرية المقول عليهما بالسوية وليس لاحدهما اولا وللثاني اخرا فكذلك هو جنس لهما فان لم يجب ذلك كان احدهما قائما في موضوع
فيكون ليس واجب الوجود وان اشتركا في شيء ثم كان منهما بعده معنى على حدة يتم به ماهيته ويكون لكل داخلا فيها وكل واحد منهما منقسم بالقول وقد
قيل واجب الوجود لا ينقسم بالقول فليس ولا واحد منهما واجب الوجود انتهى كلامه في النجاة وسيأتي في المقالة الثانية من هذا الفن ايضا شبيه ما ذكره
هناك فقد ظهر وتبين ان احتمال كون وجوب الوجود عرضا عاما للانواع هي واجبات الوجود بذواتها احتمال ساقط كما ذكره اكثر المتأخرين لعدم
امعانهم في هذا المقام وقلة تتبعهم لكتب الشيخ والتدبر في اقواله واستعمال الشبهة وتبلدوا عن دفعها اعاذنا الله من القصور والتقصير
في درك هذا المثال على ان لنا بفضل الله وحسن توفيقه عصمة برهانا خاصا عرشيا محفوظا عن مس شياطين الاوهام محكما في وثاقته
وانتظامه عن الخلل والقصور والاشتباه مذكورا في كتبنا كالاسفار الاربعة والمبدأ والمعاد والشواهد الربوبية والحكمة العرشية وقد علمت ان
الواجب لا حد له اذ لا جنس له ولا فصل له ولا ماهية له بالمعنى الكلي ولكن اخص خواصه هو وجوب الوجود حتى انه لو كان ذا ماهية كان وجوب الوجود
نفس ماهيته وما لا ماهية له لا يمكن ان يوضع له اسم يفهم منه نفس حقيقة المسمى نعم لو فرض ان لمعناه اسما خاصا لكان وجوب الوجود شرح
ذلك الاسم ولما ثبت انه واحد لا شريك له فشرح اسمه الموضوع هذا معنى قوله انه واحد لا كلي وقد علمت ايضا ان ذاته تعالى ليست ماهية كلية ولا
معنى كليا اذ كل ما يكون كذلك كان وجوده بسبب اخر فلا يكون موجودا بذاته والواجب تعالى انه ليس له جنس ولا نوع ولا وجوب الوجود عرض عام له فكذلك
هو ليس جنسا ولا نوعا ولا عرضا عاما للامور المشتركة فيه نعم خلافا لطائفة من المتصوفة زعموا ان الاله جل اسمه طبيعة كلية والممكنات افراده
وبنوا ما تمسكوا به ان الواجب تعالى لا يجوز ان يكون معنى عدميا او معدوما وهو ظاهر ولا ماهية موجودة بالوجود او مع الوجود بتعليل او تقييد
لما في ذلك من الاحتياج والتركيب فتعين ان يكون وجودا وليس هو الوجود الخاص لانه ان اخذ مع المطلق فمركب او مجرد المعروض فيحتاج ضرورة
احتياج المقيد الى المطلق وضرورة انه يلزم من ارتفاعه ارتفاع كل وجود فبقي انه الوجود المطلق وهذا القول منهم يؤدي في الحقيقة الى ان الواجب
غير موجود وان كل ممكن حتى القاذورات واجب تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا لان الوجود المطلق مفهوم كلي والكلي لا تحصل له في الخارج عما
كلي ولا من حيث هو هو بل من جهة اتحاده بالافراد فالاصل في الموجودية هو الفرد لا الطبيعة الكلية ولا شك في تكثر الموجودات التي هي

انه اما الوجود فيلزم عليهم ان يكون هي واجبة الوجود دون المطلق وما توهموا من احتياج الخاص الى العام باطل بل الامر بالعكس اذ العام يحتاج الى الخاص في وجوده لان الشيء ما لم يتعين لم يوجد نعم اذا كان العام ذاتيا للخاص يفتقر هو اليه في تقرر معناه وتحصل مفهومه في العقل دون العين فالعام يفتقر الى الخاص في الوجود والخاص يفتقر الى العام اذا كان ذاتيا في المهية المعنى لا في الوجود واذا كان عارضا فلا يفتقر اليه اصلا واما قولهم اذا ارتفع الوجود المطلق ارتفع كل موجود حتى الواجب لذاته فيمتنع عدمه فوجوده واجب فغلط منشأها الخلط بين ما بالذات وما بالعرض لانه انما يلزم الوجوب لو كان امتناع العدم لذاته وهو ممنوع بل ارتفاعه يستلزم ارتفاع بعض افراده الذي هو الواجب كسائر لوازم الواجب مثل الشيئية والعلية والعالمية وغيرهما فان قيل بل يمتنع لذاته لامتناع اتصاف الشيء بنقيضه قلنا الممتنع اتصاف الشيء بنقيضه بمعنى حمله عليه بالمواطاة مثل الوجود عدم لا بالاشتقاق مثل الوجود معدوم كيف وقد شاع بين القوم ان الوجود العام من المعقولات الثانية والامور الاعتبارية التي لا تحقق لها في الاعيان

**قوله** واما الممكن الوجود فقد تبين من ذلك خاصيته اي ظهر من قولنا ان الواجب الوجود لذاته لا علة له اثبات ان كل ممكن فله علة ولان الامكان عبارة عن لا اقتضاء المهية الوجود والعدم فكل منهما بعلة اخرى غير الذات فيحتاج في وجوده بالضرورة الى علة يجعلها موجودا وكذا في عدمه وفي كل من الحالين لا يخرج عن حد الامكان لانه ذاتي للممكن فهو دائما باعتبار ذاته ممكن الوجود واعلم ان ههنا شبهة مذكورة في بعض المسفورات الحكمية والكلامية وهي ان اتصاف المهية بالامكان غير متصور اذ الموصوف بالامكان اما موجود او معدوم وهو في كل من الحالين يمتنع ان يقبل مقابل ما يتصف به والا اجتمع المتقابلان في موضوع وهو محال واذا امتنع احدهما امتنع امكان واحد منهما بالامكان الخاص لان امتناع احد الطرفين يستلزم وجوب الطرف الاخر فلم يتحقق ههنا المحكوم عليه بالامكان اصلا وايضا الشيء الممكن اما مع وجود سببه التام فيجب او مع عدمه فيمتنع فاين ممكن والجواب عن الاول ان الترديد غير حاصر للشقوق المحتملة ان اريد من الوجود والعدم التحيثية بعروضه شيء اخر وهو عدم اعتبار شيء منهما اذ الموصوف بالامكان هو المهية المطلقة عن الوجود والعدم ولا يلزم من عدم قبول العدم من حيثية الاتصاف بالوجود عدم قبوله من حيثية اخرى هي حيثية المهية المطلقة وكذا بالعكس بل المصحح لقبول كل منهما حال المهية بحسب اطلاقها عن القيود وان اريد بهما مجرد التوقيت قلنا انا نختار كلا من الشقين قوله في كل من الحالين اي الوقتين يمتنع ان يقبل مقابل ما يتصف به قلنا هذا ممنوع والمسلم هو امتناع الاتصاف بشيء مع تحقق الاتصاف بمقابله وهو غير لازم في معنى الممكن فالمحذور غير لازم واللازم غير محذور وعن الثاني ان قوله الشيء اما مع وجود سببه او مع عدم سببه الترديد فيه محتمل ان اريد المعية بحسب حال المهية واعتبار المراتب فيهما الا ان يراد بالشق الثاني رفع المعية لا معية الرفع وان اريد المعية بحسب الواقع فيصح الترديد لكن اتصاف المهية بالامكان ليس في اعتبار الوجود سواء كانت مع السبب اولا بل في اعتبارها واخذها من حيث هي هي فقد ثبت ان كل ممكن وان كان محفوفا اما بالوجوبين السابق واللاحق اعني بحسب ايجاب العلة وبحسب حاله في الواقع ويقال له الضرورة بشرط المحمول واما بالامتناعين كذلك لكن لا يصادم شيء منهما ما هو حاله بحسب مهيته من حيث هي هي ولهذا قال فهو دائما اي سواء كان في حال الوجود ام لا باعتبار ذاته ممكن الوجود فاذن سقط قول من زعم ان الاتصاف بالامكان انما يختص بزمان العدم لزعمه ان فاعل الوجود اخرجه من الامكان الى الوجوب فلا امكان في وقت الوجود بل في وقت العدم ولم يعلم انه كما جعله علة الوجود واجبا جعله علة العدم او عدم علة الوجود ممتنعا فلزم ان لا ممكن في الحالين اصلا هذا محال فبطل ان يكون الممكن ممكنا حال العدم واجبا حال الوجود بل الممكن في حد نفسه ممكن وبغيره واجب او ممتنع واي السببين تحقق تحقق مقتضاه من الوجود والعدم فالامكان باعتبار ذاته وكل من الوجوب والامتناع باعتبار شرط لاحق ولا تناقض في ذلك فاذن ليس للممكن في حد نفسه وجوب وجود بل ما دام تلك الذات لم يكن الا متعلق الوجود بالغير وكلما احتيج فيه الى شرط وسبب فهو معلول فكل ممكن معلول دائما فان كان سبب وجوده ووجوبه دائما فهو معلول دائما والا تارة في وجوده وتارة في عدمه ومثل هذا الممكن يحتاج الى مادة حاملة لامكان وجوده قبل زمان وجوده وحاملة لفعلية وجوده في زمان وجوده كما سيجيء في الفصل الثاني من المقالة الرابعة

**قوله** والذي يجب وجوده بغيره دائما فهو ايضا غير بسيط الحقيقة تريد بيان خاصية اخرى للممكن كما ذكرنا للواجب بالذات فانه كما ان الضرورة الازلية والوجوب الذاتي مساوقة للبساطة والاحدية وملازمة للواحدية والفردية فكذلك الامكان الذاتي رفيق التركيب والامتزاج وقرين الشركة والازدواج فكل ممكن زوج تركيبي اذ المهية الامكانية لا قوام لها الا بالوجود والوجود الامكاني لا تعين له الا بمرتبة خاصة من القصور عن درجة الواجبية تتنوع بحسبها المهيات ويترتب عليها بعض الاثار لا الاثار المطلقة الكلية التي تفيض عن الواجب بالذات على كل قابل فان كل هوية امكانية تنتظم من مادة وصورة عقليتين هما المسماتين بالمهية والوجود وكل منهما متضمن فيه الاخر وان كانت من الفصول الاخيرة والاجناس القاصية

كما بيناه في الاسفار وايضا كل من الذوات الامكانية هي في نفسها ومن حيث طبيعتها بالقوة وهي من تلقاء فاعلها بالفعل فان بحكم المهية
الليسية المحضة وبحكم سببها التام الايسية الفائضة عنه فهي مصداق معنى ما بالقوة ومعنى ما بالفعل من الحيثيتين والفرق بين العدم
والقوة ان القوة ضرب من العدم لامر يترقب في وجوده ولهذا قيل الامكان بالقوة استبرعنه بالعدم فكل ممكن هو حاصل الهوية من القوة و
الفعلية جميعا فلا شيء غير واجب الوجود متبرئ الذات عن شوب القوة فكل ما سواه مزدوج الحقيقة من هذين المعنيين والقوة والامكان
يشبهان المادة والفعلية والوجوب يشبهان الصورة ففي كل ممكن كثرة تركيبية من امر يشبه المادة وآخر يشبه الصورة فان البساطة الحقة
مختصة بعالم الوجوب الذاتي ممتنع التحقق في عالم الامكان واما الوترية فهو ايضا مما يستاثره الحقيقة الواجبية لان كل ممكن بحسب مهيته
مفهوم كلي لا يابى معناه ان يكون له تحصلات متكثرة ووجوبات متعددة فاذن لا وحدة ولا فردانية لممكن ما بالحقيقة بل انما الاضافة الى ما هو
اشد كثرة واكثر تركبا فوحدات الممكنات وحدات ضعيفة وهي ظلال للوحدة الحقة الالهية فكلما كان الممكن اشد وحدة كان اقرب
الى الوحدة الحقة وبالعكس ثم اعلم ان الشيء كلما كان اشد وحدة فهو اتم كمالا واكثر احاطة بالاشياء حتى ان البسيط الحقيقي يجب ان يكون كل
الوجودات لا يخرج عنه شيء من الحقائق والذوات وتحقيق هذا المقام يطلب من كتابنا الكبير **قوله** في معنى الحق والصدق والذب عن اول
الاوائل في المقدمات الحقة قال اما الحق فيفهم منه الوجود الدائم يريد تفسير الحق والباطل فالحق يطلق بالاشتراك او الحقيقة والمجاز على
معان فتارة يطلق ويفهم منه الوجود اعني مطلقا اي سواء كان دائما او غير دائم فيقال زيد موجود حقا وتارة يطلق ويفهم منه الوجود
الدائم فكان ما لا يدوم وجوده ليس موجودا بالحقيقة وتارة يطلق ويراد منه حال القول او العقد اي القضية الملفوظة او المعقولة اذا كان دالا
على حال الشيء الخارج مطابقا له فيقال هذا قول حق وهذا اعتقاد حق والحق بهذا المعنى يلازم الصادق في المدلول لكن يقال الصادق باعتبار
نسبته الى الامر الواقع ويقال الحق باعتبار نسبة الامر اليه والباطل يقابل الحق في جميع هذه المعاني فالاحق بهذا فاحق الاشياء في ان يكون
حقا هو الذي يدوم وجوده واحق الاشياء الدائمة الوجود هو الذي يجب وامر لذاته وهو الواجب لذاته والممكن الموجود سواء كان دائما او غير دائم
حق بغيره لكونه موجودا بغيره فكل ما سوى الواجب لذاته باطل في نفسه حق بالواجب كما في قول لبيد الا كل شيء ما خلا الله باطل واما الحق
من جهة الاقاويل الحقة الصادقة فهو ما كان صدقه ضروريا او ليا واحق ذلك ما ينتهي اليه كل عقد تصديق عند التحليل حتى انه يكون مقولا
في كل عقد اما بالقوة او بالفعل وهو قولنا الشيء لا يخلو عن النفي والاثبات ولا يتصف بهما جميعا فههنا مقامان احدهما انه لا يمكن اقامة البرهان
عليه والآخر انه اول الاوائل وهو في كل برهان اما بالفعل او بالقوة عند التحليل اما الاول فنقول ان الذي يستدل به على شيء فهو الذي يستدل
بثبوته على ثبوت شيء وبانتفائه على انتفاء شيء فلو جوزنا الخلو عن الثبوت والانتفاء لم نامن في ذلك الدليل ان يخلو عن الثبوت والانتفاء وبتقدير
خلوه عنهما لا يبقى دالا على ذلك المدلول فاذن كل ما دل على ثبوت هذه القضية لا يدل عليها الا بعد ثبوت هذه القضية وما كان كذلك
لا يمكن اثباته الا بالبيان الدوري وهو باطل وايضا فالدليل الدال على انهما لا يجتمعان فيه لا بد ان تعرف منه ولا ان كونه دليلا على ذلك
المطلوب لا يجتمع مع لا كونه دليلا عليه اذ لو جاز ذلك لم يكن اقامة الدليل على استحالة هذا الاجتماع مانعا من لا استحالته فمع هذا الاحتمال
لا يدل على المقصود واذا كانت دلالة الدليل على اثبات هذه القضية موقوفة على ثبوتها فلو بيناه ثبوتها بقضية اخرى لزم الدور وهو
محال فثبت ان هذه القضية لا يمكن اقامة البرهان عليها واما المقام الثاني فهو كون سائر القضايا حتى البديهيات متفرعا عليها فلان العلم بان الموجود
لا يخلو عن ثبوت الوجود ونقيضه الذي هو الامكان لان معناه سلب الضرورة او عن ثبوت الامكان ولا ثبوته الذي هو الوجوب هذا هو العلم الاول
مقيدا بقيد خاص وكذلك العلم بان الكل اعظم من جزئه متفرع على ان زيادة الكل على جزئه اذا لم يكن معدومة كانت موجودة لامتناع ارتفاع النقيضين
واذ هي موجودة مع المزيد عليه فمجموعهما اعظم اذ لا يفهم من الاعظم الا ذلك وكذا قولنا الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية مبنية على تلك
القضية فان تلك الاشياء اذا كانت طبيعتها كطبيعة هذا الواحد فاستحال ان يكون طبيعتها مخالفة لامتناع اجتماع النقيضين وكذلك
قولنا الشيء الواحد لا يكون في مكانين فان الشيء الواحد لو حصل في مكانين لما امتاز حاله عن حال الشيئين الحاصلين في مكانين واذا لم
يتميز الواحد عن الاثنين كان وجود الثاني كعدمه فيكون ذلك الثاني اجتمع فيه الوجود والعدم فثبت ان القضيتين الاوليين في قوة قولنا النفي
والاثبات لا يرتفعان والقضيتان الاخريان في قوة قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان فظهر ان هذه القضية اولى الاوائل في التصديقات كما ان
معنى الوجود اول الاوائل في التصورات ومفادها وهو كون الثبوت والاثبات لا يجامع العدم والنفي ليس من الاعراض الذاتية لشيء الا

للموجود بما هو موجود لموجود في كل موجود **قوله** والسوفسطائي اذا انكر هذا فليس ينكره الا بلسانه قد علمت ان هذا القول مما لا يمكن اقامة البرهان
عليه لكونه اول الاوائل فالمنازع له لا يستحق المكالمة والمناظرة وهو ان لم يكن آفة في عقله او مرض في قلبه فليس ينكره عقلا بل لسانا فقط فالذي
ينازع هذه القضية اما ان ينازع فيها لانه لم يحصل له تصور لاجزائها واما لكونه معاندا لغرضه المماداة وطلب التفوق على الاقران وغير ذلك
من الامراض النفسانية واما لاجل انه تعارضت وتعادلت عنده الاقيسة المنتجة للنتائج المتناقضة ولم يكن قادرا على ترجيح بعضها على البعض
فان كان المنازع من القسم الاول فعلاجه تفهيم مفهومات اجزاء تلك القضية وان كان من القسم الثاني وهو المختص باسم السوفسطائي فعلاجه الضرب
واللاضرب بالحرق والاحرق واحد وان كان من القسم الثالث وهو المسمى بالمتحير فعلاجه حل شكوكه وبالجملة تبكيت السوفسطائي الذي غرضه
المماداة والمتحير الذي يريد التخليص عن حيرته انما يكون على الفيلسوف لانهما ينازعان في حال من احوال الموجود بما هو موجود **قوله** في كل حال
معناه انه سواء كان القياس الذي يؤتى به في الذب عن هذه القضية قياسا في نفسه او قياسا بالقياس اذ قد علمت انه لا يمكن اثبات هذا
القول بالقياس في نفسه بالحقيقة فالاول هو قياس مادته مقدمات صادقة في الواقع وصورته صورة منتجة في الواقع فهو القياس البرهاني
والثاني هو قياس مادته مقدمات صحيحة صادقة في الواقع او صحيحة ولم يكن اعرف من النتيجة وكذلك صورته صورة منتجة في الواقع وهو القياس الجدلي
ومعنى القياس المطلق الشامل لهما اذ معناه القول المؤلف من القضايا اذا سلمت لزم منها لذاتها قول اخر فيكون ذلك من هذه الحيثية قياسا وليس
يلزم ان يكون كل قياس قياسا يلزم منه قول اخر يقتضيه بل قياس كل انما يكون قياسا لانه مشتمل على امور اذا وضعت وسلمت يلزم منه
شيء فهو اعم من القسمين اللذين في نفسه وهو مقدماته سالمة صحيحة سواء سلمت ام لا او انه واعرف من النتيجة والذي هو بالقياس قياس
وهو مقدماته مسلمة عند المخاطب وكذا صورته فيلزم النتيجة **قوله** ومن العجائب ان السوفسطائي الذي غرضه المماداة آه وذلك
لان كل صاحب غرض اذا تكلم في غرضه يريد اثبات غرضه وينكر خلافه فلا بد ان يعترف بثبوت شيء ونفي مقابله وباثبات شيء ينتج غرضه
وبان الاثبات ينافي الاثبات واذا اعترف باشياء ينتج له فيلزمه عليه الاعتراف باشياء ينتج عليه فهو لا محالة يضطر الى السكوت والاعراض
عن البحث والتكلم واما الى الاعتراف بهذا القول **قوله** واما المتحير فعلاجه حل شبهة وظاهر ان الشبهة التي يستدعي حيرة مثل
هذا المتحير تكون من قبيل هذه الامور التي ذكرها الشيخ احدها تناقض ارآء الافاضل المشهورين بالحكمة والعرفان كرأي ارسطوطاليس
اذا خالف رأي افلاطون في كثير من المسائل وكل منهما قرين الاخر لا يقصر احدهما عن الاخر قصورا يوجب تجويز مثل هذه المخالفات بينهما فلا
يكون قول احدهما اولى بالقبول والصدق من قول الاخر الذي نقيضه وثانيها سماع اقاويل مخالفة للعقل غريب وقائل فطرته عن الاكابر
المعروفين بالفضل والكمال المشهورين بالاصابة في الراي وحسن السيرة والصدق في الكلام كقول من قال ان الشيء الواحد لا يمكن ان يرى
مرتين وان مثل زيد مثلا لا يمكن ان يرى مرة واحدة فكيف مرتين وان لا وجود لشيء في نفسه بل بالاضافة وامثال ذلك كثيرة في اقوال
الحكماء واكثر منها في كلمات الانبياء والاولياء عليهم السلام وادراك هذه الامور يحتاج الى فطرة اخرى وعقل مستفاد ثان ولا يكفي فيه العقول
الاولية فكونها موجبا للتحير الشادي غير مستبعد وسياتي حل هذه الرموز وثالثها ان يجتمع عند الانسان اقيسة متناقضة النتائج متضادة
الاحكام لا يقتدر على اختيار بعضها وابطال الاخر المقابل له وهيهنا وجه رابع وهو ان يحصل عندهم قياس مغالطي دال على ان لا وثوق لنا
بشيء من المدارك فيلزم من ذلك الشك في الحقائق كلها وعدم الجزم بشيء منها فلهم ان يقولوا نحن انما جزمنا بثبوت هذه الحقائق لما نجد من
انفسنا الاحساس بالمبصرات والمسموعات والتألم بالمؤلمات والتلذذ بالملذات ثم انا بعد ان نجد الجزم من انفسنا بامثال هذه الاشياء
نعلم في وقت اخر ان ذلك الجزم كان باطلا كان نفعا اما ناشئا عن الحس والبديهة وبيان ذلك ان الطريق الى معرفة الاشياء اما الحس او التخيل او العقل
ولا وثوق على احد من هذه الثلثة اما الحس فلانه يرى المتحرك ساكنا مثل الظل والساكن متحركا مثل الساحل لمن كان في السفينة الجارية ويرى
الصغير كبيرا اذا حال بين الرائي والمرئي بخارات رطبة والكبير صغيرا اذا كان بعيدا وايضا ... يرى القطرة النازلة خطا مستقيما
والنقطة الدائرة بسرعة دائرة والمبرسم والمجنون يرى صورا لا يرتاب في ثبوتها وهي غير موجودة واما التخيل فلان النائم يرى في الرؤيا امورا
يجزم بها ولا يرتاب في كونها كذلك ثم بعد الانتباه يتيقن ان كل تلك الاعتقادات كانت ظنونا باطلة وتخيلات فاسدة واذا كان كذلك فمن
المحتمل ان يكون ههنا نشأة نسبتها الى النشأة اليقظة كنسبة حالة اليقظة الى حالة المنام فيعرف فيها ان كل ما تخيلناه او احسسنا به كان باطلا واما
العقل فلان تصديقه بالامور اما ان يكون بديهيا او كسبيا اما البديهيات فلا تعويل لها اما اولا فلان حكم العقل بالقضايا التي هي ... وهيه

تم ابه

ثم انه اذا عرف كونه في الوهميات فزال عن حكمه في العقليات واذا لم يتواعتماد عقلية في المبديهيات في المطربات و المتخيلين فلم هذا اعتراف بان ههنا
حسا او خيالا او عقلا دونه ما يقظة و خطاء وصوابا بل كل ذلك اعتراف بثبوت هذه الاشياء فنقول في الجواب لا شك ان ذلك بنفسه يوجب
الاعتراف بالثبوت لكن الذي اوردناه اوقع الشك في الثبوت فلذلك توقفنا ولم نحكم الا بالثبوت ولا بالانتفاء وجرى ذلك مجرى من قام عنده
دليلان على طرفي النقيض وعجز عن الترجيح فانه لابد من التوقف فلئن حاول المحاول استخراج الاجوبة عن هذه الاصول كان مغالطا او مغالطا
لان تلك الاجوبة لا شك انها علوم كسبية مبنية على العلوم الاولية فلم يكن تصحيح هذه الاولية الا بتلك العلوم الكسبية التي لا يمكن العلوم
اثباتها الا بتلك الاوليات كان البيان دوريا وهو باطل فهذا غاية ما يمكن لاصحاب الحيرة ان يوردوه بعض الافاضل ان ... ابهم ... فالفيلسوف
يتدارك ما عرض لامثال هؤلاء اذ ينبغي على الفيلسوف هو الذي يبحث عن ثبوت الاشياء على ما هي عليه في الاعيان وتبيين حال عوارض
الموجودات بما هي موجودات ان يتدارك لما اعترى لهؤلاء المتحيرين وامثالهم ويعالجهم بوجهين الاول حل شبههم المذكورة والثاني تنبيههم
وتذكيرهم في انه لا يمكن ان يكون بين النفي والاثبات واسطة اما حل شبههم الاولى بوجوه الاول ان الانسان وان كان من الافاضل والحكماء
فهو جائز الخطاء ليس كالملائكة ومن يحذو حذوهم من صاحب القوة القدسية لتجردهم عن عالم الطبيعة ومعدن الظلمات الذي هو منشأ
الاغلاط والجهل فوقوع منهم احيانا لا يوجب الظن في العلوم الحقة اليقينية والثاني ان الافاضل المخالفين في الرأي ليس يجب ان يكونوا في درجة
واحدة من العلم واصابة الحق سيما في الغوامض الدقيقة فيجوز ان يعلم بعضهم اشياء غامضة لا يدركه الاخرون والثالث انه يجوز ان بعض العلماء
اكثر تحقيقا واصابة في طائفة اخرى من العلوم والمسائل ولاجل ذلك يقع بينهما مخالفات في عدة من المسائل والعلم بانه واسع لا يلزم ان يكون
العالم الفحل البارع في العلم مصيبا في جميع المباحث والمقام حتى لا يخالفه عالم اخر في شيء منها والرابع ان اكثر المتفلسفين وان يعلم قواعد
علم الميزان لكنهم كثيرا ما لا يستعملها اعتمادا على اصل الفطرة والقريحة وقد علم ان الفطرة الانسانية غير كافية في اصابة الحق في الافكار و
العصمة عن الخطاء ما لم تزن افكاره بالميزان ليعلم صحيحها من فاسدها فمن ركب متن القريحة من غير هذه الالة فهو كمن ركض دابة جموحة من
غير كف عنان لها او جعل خطامها فخرج لا محالة من الطريق يمنة ويسرة والركض تحريك الرجل ومنه اركض برجلك و ركضت الفرس برجل
اذا استحثثته ليعدو والكف بمعنى القبض ولا يخفى ما في هذا التشبيه من اللطافة والمناسبة واما حل شبههم الثانية فهو ان بعض الحكماء
كثيرا ما تلا عادتهم ان يرمز في اقوالهم ويؤتي بالفاظ ظواهرها مستبعدة تشمئز منها الافهام ومخالفة للحق وبواطنها صحيحة حقة ولهم
في ذلك مصلحة مرعية وغرض صحيح حتى انه لو كان يصرح بمعناها فات المصلحة او لزم منه مفسدة ارجح من المصلحة الاظهار والتصريح بل
اكثر الانبياء المعصومين من السهو والخطاء الذين لم يتوهم جهة غلط او سهو بل اوتوا الحكمة وفصل الخطاب هذه وتيرتهم وشيمتهم فان
كثيرا من ايات القران الحكيم واحاديث نبينا عليه و اله السلام من هذا القبيل وعلى هذه الوتيرة وقوله لا يؤتون على صيغة المجهول وفي بعض
النسخ غلطا او سهوا بالنصب فهذا المذكور من الجوابين يزيل الفيلسوف تشغل قلب المتحيرين من جهة ما استنكروا واستكرهوه من العلماء
وهو تخالفهم في الاقوال والاراء وصدوراقاويل منهم غير مقبولة عند اوائل العقول واما تلك الامور الثلثة المذكورة فالمراد من الاول
ان المرئي بالذات والمبصر بالحقيقة هو الصورة المنتزعة من الامور الخارجية واطلاق المرئي على الامر الخارجي كما زعمه الناس ليس على الحقيقة
عند محصلي الحكماء فاذا كان كذلك فنحن اذا فتحنا العين نحو زيد وابصرناه ثم اذا اغمضنا العين ثم فتحناها وابصرناه مرة اخرى فيقال في العرف
انه يبدله مرتين وليس الامر كذلك عند المحقق لان المرئي بالذات في كل مرة صورة اخرى كما يضيء عن المبدء متمثلة عند النفس فاعلم ان الصور
التي هي المدرك بالذات لا يمكن ادراكها مرتين بان يتخلل بينهما زمان لان النفس اذا اعرضت عن ادراكها امحت وعدمت واذا التفت النفس
حصلت صورة اخرى مثلها لا عينها اذ المعدوم لا يعاد كما علمت فصدق القول بان الشيء الواحد لا يمكن ان يرى مرتين والمراد من الثاني ان
الشيء الخارجي لا يمكن ان يرى اصلا بل المرئي هو الامر الذي ليس في هذا العالم كما بيناه والمراد من الثالث احد معنيين الاول ان يكون المراد من
الاضافة المصادر المشهوري [illegible] ما من شيء الا وقد عرضته الاضافة واقلها كونه علة او معلولا فقوله لا وجود لشيء في نفسه اي لا وجود له
منفكا عن الاضافة ولا يلزم من ذلك ان يكون من جنس المضاف والثاني ان الموجود منحصر في الواجب تعالى والمعلولات ووجود الواجب هو
بعينه مبدئيته وصانعيته للعالم اذ ليست صانعيته للعالم الا شيئا غير نفس وجوده البسيط كما حقق في مقامه فوجوده نفس قيوميته للاشياء
والقيومية ضرب من الاضافة الى غيرها نفس وجودها فلا وجود لشيء من الموجودات الا باضافة ولا يلزم من ههنا ايضا ان يكون كل شيء

من معقوله

نضاد

من مقولة المضاف لان الواقع تحت شيء من اجناس المقولات انما هو الماهية المعروضة للكلية لا الوجودات والوجود لا ماهية له فلا يقع تحت جنس اصلا
عن جنس المضاف اما حل شبهتهم من الوجه الثالث فهو ببيان وجه الغلط الواقع في تلك القياسات المتقابلة النتايج ليظهر ان احد المتقابلين حق لصحة
قياسه المنتج له والاخر باطل لفساد قياسه وصحة القياس الاول وهكذا يفعل في كل قياسين متقابلي النتيجتين ليحق الحق ويبطل الباطل واما
حل شبهتهم من الوجه الرابع فبان يقال انا نجزم بثبوت هذه الاشياء وقد ساعدتم عليه لكنكم تقولون وجدنا ما يعارض ذلك الجزم ونحن
وجهه فنشتغل بحل ذلك المعارض وقولكم هذا يكون تصحيحا للاولى بالكسب فنقول ليس الامر كذلك فانا لا نحاول احتجاجا على اثبات هذه الاوليات
بل الجزم بثبوتها حاصل لذاته وانما نحاول بالنظر حل الشكوك التي ترد على ذلك الجزم ولا يلزمنا اثبات الاولى بالكسب حتى يلزم ان يقع البيان الدوري
**قوله** ثم يعرفه انه قد مر ان تدارك حال المتحيرين لوجهين الاول حل ما عرض لهم من الشكوك والثاني الاشتغال بتنبيههم وتعريفهم ان لا
واسطة بين المتناقضين فههنا شروع في الوجه الاخر وهو بان يقال هل اذا تكلمت بكلام تقصد نحو شيء معين من الاشياء او لا تقصد نحوه
فان قال اذا تكلمت لم اقصد شيئا فهو خارج من الاسترشاد لانه ناقض الحال في نفسه لان منشأ حيرته اذا كان شيئا مما سبق من تخالف اراء
الفضلاء وغير ذلك من الوجوه فلا محالة كان فاهما المدلولات بعض الاقوال فعلى هذا ينبغي الكلام معه بنحو لا يرد على النمط الاعلى التعلم وان قال
اذا تكلمت فهمت باللفظ كل شيء فقد خرج ايضا عن التعلم والاسترشاد وان قال اذا تكلمت فهمت به شيئا بعينه او اشياء كثيرة باعيانها محدودة
فعلى كل منهما وقف موقف المسترشدين فان كانت تلك الكثرة متفقة في معنى متحد فكان اللفظ دالا على معنى واحد دون غيره واذا لم يكن
كذلك فالاسم مشترك لفظي بين معان متعددة باعيانها لا يشاركها غيرها ويمكن ان يوضع لكل واحد من تلك المعاني اسما مفردا واذا
كان الاسم دليلا على شيء واحد كالانسان مثلا فهو مباين للاانسان فالانسان لا يدل عليه اللاانسان بوجه فالذي يدل عليه الانسان ليس الذي
يدل عليه اللاانسان والا فيكون السماء والارض والحجر والفيل والسفينة وغيرها كلها واحدا ثم لا يخلو اما ان يكون الامر في كل لفظ ومدلول
هكذا ويلزم ان يكون كل شيء كل شيء او لا يكون ولا شيء من الاشياء نفسه فعاد الى ان لا يكون للكلام مفهوم ثم لا يخلو اما ان يكون الامر في كل
لفظ ومدلول هكذا فيعرض ان لا كلام ولا شبهة ولا خطاب ولا حجة وان كان في بعض الامور تميز الايجاب عن السلب دون بعض فيجب تميز
ذلك الطرفان كالانسان مثلا يلزم ان يتميز في غيره كالابيض فانه اذا كان المدلول عليه بلفظ الانسان مناقضا للمدلول عليه باللاانسان فيلزم
ان يكون المدلول بالابيض مناقضا ايضا للمدلول عليه باللاابيض اذ لو كان مدلولاهما واحدا كان الانسان وكل شيء الذي هو اللاابيض ابيض
وكان اللاانسان انسانا لان اللاانسان كالفرس والفيل وغيرهما ان كانت في انفسها لا ابيض فهي عين الانسان الذي في نفسه لا ابيض
اذ الابيض واللاابيض في انفسهما شيء واحد فعرض مرة اخرى ان كان كل شيء كل شيء فبمثل هذا البيان ونظايره يمكن ازاحة المتحيرين
الذين هم في صدد الاسترشاد فيعرفهم ان الايجاب والسلب لا يجتمعان في شيء ولا يصدقان معا وكذا لا يرتفعان ولا يكذبان معا و
الفرق بين هذين القولين منهما ان الاول بحسب الحمل بالاشتقاق ويقال وجود في الثاني بحسب الحمل المواطي ويقال حمل على فاجتماع
البياض واللابياض في موضوع واحد ممتنع وكذا صدق الابيض واللاابيض على ذات واحدة وكذلك ارتفاع البياض واللابياض عن موضوع
واحد وكذب الابيض واللاابيض عليه محال لانه لو جاز ارتفاع المتقابلين وكذبهما لجاز اجتماعهما وصدقهما لانه اذا ارتفع عن شيء الانسان
واللاانسان فقد اجتمع فيه اللاانسان واللا لاانسان وهما ايضا متقابلان وقد نبه على بطلان اجتماعهما فكذا الكلام في ان كذبهما معا يوجب
صدقهما معا **قوله** فبهذه الاشياء وما يشبهها اي بهذين الوجهين وهما التنبيه بمثل البيان المذكور وما يجري مجراه وحل
الشبهة الحاصلة من القياسات المتقابلة النتايج للمتحيرين يمكن للفيلسوف هدايته وارشاده الى الطريق واما السوفسطائي المتعنت الذي
غرضه المماراة فلا يمكن الزامه الا بمثل ما ذكره الشيخ وتكليفه بملاقاة النار ومصادفة الضرب والايلام ان هذه الامور واحدة
واحدة عنده فلو تحاشى منها فهو اقرار منه بان ثبوتها ليس كسلبها **قوله** فهو المبدأ الذي ذكرنا ان هذه المقدمة الاولية التي دفعنا
عنه قول من ينكرها وكذبها هي اول الاوائل التصديقية ومبدأ المبادي العلمية حتى ان نسبتها الى الاوايل والثواني كنسبة مبدأ الموجودات
وعلة العلل والمعلولات اليها وقد علمت كيفية كونها مبدأ المبادي وان على الفيلسوف الاولى من تعلم الفلسفة الاولى ان يذب عنها وانما
قال ومبادي البراهين تنفع في البراهين مع انها اجزاؤها التي لا بد منها نظرا الى النفس معرفتها قبل تركيب الحجة منها وكذا الحال في كون البراهين
نافعة في معرفة الاعراض الذاتية لموضوعات تلك الاعراض **قوله** لكن معرفة جوهر الموضوعات اه صحة هذا الاستثناء بان شان

البراهين

البراهين ليس ولا يكون الا اثبات الاعراض الذاتية لموضوعاتها لا اثبات تلك الموضوعات فيقتصر في معرفتها على الحدود والتصورات دون
الاثبات والتصديق فيلزم ان لا سبيل الى اثبات شيء من الموضوعات فاستثنى من هذا الحكم الكلي السلبي اعني قولنا ليس لشيء من البراهين
اثبات الموضوعات حكما ايجابيا جزئيا وهو مفاد قوله لكن معرفة جوهر الموضوعات يعني براهين العلم الاعلى كما تثبت الاعراض الذاتية
لموضوعاتها كذلك تثبت الموضوعات فالموضوعات التي يعرف فيما سلف من العلوم المنطقية والرياضية والطبيعية يعرف بالحدود
فقط دون الاثبات فعلى صاحب هذا العلم ان يحصل وجودها والتصديق بانيتها ولم يكن في علم واحد ان يتكلم في امرين لشيء اعني التحديد و
الاثبات جميعا بل كلما تكلم في التحديد والتصوير لم يتكلم في الاثبات والتصديق الا هذا العلم حيث يتكلم فيهما جميعا لكن يشكل على هذا
اي على كون هذا العلم متكفلا للامرين بان ان تكلم في الموضوعات على سبيل التحديد والتصوير فيكون علما جزئيا وهو علم كلي هف وذلك
لان تحديد الموضوعات كان شان العلوم الجزئية وان تكلم فيها في التصديق فقط كان الكلام فيها بنحو واحد فهو البرهان الا بالنحوين البرهان
والحد جميعا كما هو المفروض والجواب ان هذه الامور موضوعات في سائر العلوم وعوارض ذاتية في هذا العلم لانها احوال واقسام لموضوع هذا
العلم الذي هو الموجود مطلقا فموضوعيتها بالاضافة الى غير هذا العلم فلو تكلم هذا العلم في تحديدها لم يلزم ان يصير علما جزئيا اذ لم يتكلم
في تحديد الموضوع من جهة ما هو موضوع فيه بل من جهة ما هو موضوع في علم اخر وكذا اذا برهن عليها لم يبرهن عليها بما هي موضوعات فيه
بل يبرهن عليها بما هي احوال واعراض ذاتية لموضوعه وان كانت بعينها موضوعات في علوم اخرى **قوله** وايضا اذا لم يلتفت الى علم اخر وقسم
هذا العلم الخ يريد بيان ان هذا العلم كيف يتكلم في الامرين جميعا لشيء واحد اعني التحديد والاثبات بانا اذا لم يلتفت الى علم اخر وقطعنا النظر عن سائر
العلوم ولم نقل ان الموضوعات لها محمولات في هذا العلم بل قلنا ان هذا العلم منقسم ومنحصر الى جوهر وعوارض المحل الى موضوع واحوال ذاتية
خاصة له كان الجزءان كلاهما من افراد الموضوع لان الموجود بما هو موجود شامل لهما جميعا بخلاف سائر العلوم الجزئية اذا انقسم الجزئين
موضوعات وعوارض ذاتية لها فان محمولاتها مغايرة لموضوعاتها وهذا انما نشا هيهنا لعموم الموجود بما هو موجود الذي هو موضوع لهذا
العلم فكلما فرضته موضوعا فيه فاذا نظرت اليه من حيث كونه قسما مغايرا للقسم الاخر الذي هو الاعراض الذاتية لم يكن المفروض موضوعا لهذا العلم
بل قسما من الموضوع اذ الموضوع شامل له وللاعراض الذاتية جميعا فالموضوع والجوهر بنحو ما عارض لطبيعة الموضوع والجوهر الذي هو
الموجود وان صار ذلك الموضوع والجوهر دون غيره مما هو من الاعراض لطبيعة الموجود بما هو موجود ان يقارنه طبيعة الموضوع او يكون
هو هو بعينه اما المقارنة والعروض فباعتبار كونه فردا من الموجود بما هو موجود واما العينية فباعتبار كونه نفسه اذ الموجود طبيعة يصح
حملها على كل شيء على نفسه وعلى مغايره فما هو جوهر وموضوع وما هو عرض وصفة كلاهما مشترك في كونهما موجودا انما هو الجوهر والموضوع
ليست جوهريته وموضوعيته لانه طبيعة الموجود بما هو موجود بل لانه فرد للموجود ونوع للعلم الباحث عن احواله مغايرة لاعراضه الذاتية المبحوث
عنها فيه والحاصل ان لهذا العلم دون سائر العلوم ان يتكلم في الموضوعات على سبيل الحدود والبراهين جميعا ومبنى الجواب الاول على ان
الموضوعات المبحوث عنها بالحدود دون البراهين في هذا العلم موضوعات لسائر العلوم ومحمولات لهذا العلم فمن الجهتين يتكلم فيها بالوجهين
ومبنى هذا الجواب ان هذا العلم يصح ان يتكلم في الموضوعات بالوجهين من جهة واحدة لكن باعتبارين فان موضوعات هذا العلم باعتبار
محمولات فيه باعتبار اخر فان الموجود بما هو موجود اعم من الموضوع والعرض وان كان الموضوع بنفسه فهو اعم من نفسه باعتبار الموضوعية
كما علمت **قوله** ومع هذا كله فليس البحث عن مبادي التصور الخ يريد ان هذا العلم قد يبحث عن المبادي التصورية والحدية لموضوعات
العلوم الاخرى بحثا تصوريا وحديا ولا يلزم من ذلك ان يكون باحثا عن حدود تلك الموضوعات وتصوراتها وكذا يبحث عن المبادي
التصديقية لمسائل العلوم الاخرى بحثا برهانيا ولا يلزم منه ان يكون ذلك بحثا برهانيا عن نفس تلك المسائل حتى يلزم ان يكون البحثان
المتغايران متحدين او العلمان المتخالفان اللذان احدهما فوق والاخر تحت علما واحدا ولا يبعد ان يكون هذا الكلام اشارة الى جواب اخر
عن الاشكال المذكور وان يكون اشارة الى دفع اشكال اخر ربما يتوهم من جهة البحث عن مبادي الحدود والبراهين ان يلزم الخلط بين العلمين
والاتحاد بين البحثين والتوفيق من الله العليم الحكيم **قوله** المقالة الثانية الغرض من هذه المقالة البحث عن ماهية الجوهر ووجوده والاشارة
الى تعيين اقسام الجنسة الاولية والبحث عن ما سوى القسمين المفارقين اللذين اخر البحث عنهما الى موضع اخر وهو الجسم ومادته وصورته
ففي هذه المقالة يبين ماهية الجسم ووجوده وماهية جزئيه ووجودهما وكيفية التلازم بينهما واما الذي يحقق المطلق من حال الجوهر وخواصه كان

بحسب شرح الاسم دون الحقيقة واما ههنا فبحسب الحقيقة فالمطلوب فيه ههنا المطلب الشارح وههنا مطلب هل البسيطة وما الحقيقة
واعلم ان الجوهر لا حد له لكونه بسيطا وهو جنس عال لا جنس له وما لا جنس له لا فصل له فتعريفه منحصر في ذكر خواصه ككونه مقصودا بالاشارة
وكون الواحد منه موضوعا للاضداد ومن خواصه انه لا ضد له بالمعنى الاخص للضد يعني اذا اريد بالضدين ما يتعاقبان على موضوع واحد
بينهما غاية الخلاف واما اذا لم يعن بالموضوع موضوع الاعراض ولكن يعني به ما هو اعم منه كالمحل كان للجوهر ضد فان الصورة النارية مضادة
للصورة المائية ويشاركه في هذا المعنى انواع من الكمية اذ لا ضد للثلثة ولا للاربعة ولا لشيء من مراتب العدد اذ لا يوجد في شيء منها غاية الخلاف
من غيره ومما يذكر من خواصه في المشهور ان الجوهر لا يقبل الاشد والاضعف ويذكر ايضا انه لا يقبل الاشتداد والتضعف ولنا في هذين
المقامين خوض شديد وبحث عميق يجب ان يطلب من سفورنا من اراد التحقيق **قوله** فنقول ان الوجود للشيء قد يكون بالذات
قد تبين فيما سبق ان الكون على ضربين كون الشيء في نفسه وهو مطلب هل البسيطة كقولنا زيد موجود وكونه على صفة وهو مطلب
هل المركبة كقولنا زيد انسان او زيد كاتب والاول يختص بموضوعات العلوم والثاني بمطالبها ثم الموجود على صفة اما ان يكون موجودا
بالذات كقولنا زيد انسان او حيوان وهو ان يكون مصداقه ومطابق حمله على شيء هو وجود ذات الموضوع ووجوده في ذاته واما ان يكون
موجودا بالعرض كقولنا زيد ابيض او كاتب وهو ان لا يكون مصداقه ومطابق حمله هو ذات الموضوع ووجوده في نفسه بل شيء اخر يقارنه
او يقوم به وهو شيء غير منضبط ولا محصور وكل ما لا يكون محدودا لا يمكن البحث عنه على المنهج الحكمي فينبغي ان يكون متروكا ويكون
الاشتغال بالبحث مقصورا على الوجود الذي بالذات كالجوهر واقسامه والعرض واقسامه واعلم ان المشتق كالابيض مثلا ان اريد به
الموصوف والصفة جميعا فهو موجود بالعرض لا بالذات لان افراد الموجود بما هو موجود لا بد ان يكون كل منها تحت مقولة واحدة
من المقولات ان كان له جنس وفصل فالمركب من الجوهر والكيف لا يكون جوهرا ولا كيفا ولا موجودا اذ الوحدة معتبرة في التقسيمات كلها والا لم
يكن شيء منها حاصرا فاذا قيل الموجود اما جوهر او كم او كيف او غير ذلك اريد به الموجود الواحد فالمركب من الجوهر والكم كالطويل ومن الجوهر و
الكيف كالابيض ومنه ومن الاضافة كالاب ومنه ومن الفعل كالكاتب وعلى هذا القياس باقي المقولات لا يكون موجودا واما اذا اريد به نفس
الصفة كما اذا اريد بالابيض نفس الابيض لا شيء اخر ذلك الشيء هو الابيض كما في المعنى الاول فح يكون موجودا بالذات مجعولا في العلم فيكون
عرضا وعرضيا باعتبارين وجوهرا وجوهريا باعتبارين كالناطق وغيرهما كالموجود البحت بما هو موجود بحت فانه وجود وموجود بحتا
وهما اعتبار كونه بشرط لا واعتبار كونه لا بشرط فالابيض بشرط ان لا يكون ملحوظا معه شيء اخر عرض غير محمول ولا بشرط شيء وعدمه
عرضي محمول وكذا الناطق مثلا باحد الاعتبارين صورة وبالاعتبار الاخر فصل **قوله** فاقدم اقسام الموجودات بالذات هو الجوهر
يريد تعريف الجوهر والعرض وبيان تقدم الجوهر على العرض بان يقول الموجود بالذات ينقسم الى قسمين احدهما الموجود في شيء اخر ذلك الشيء
الاخر متحصل القوام والنوع في نفسه لا كوجود جزء منه من غير ان يصح مفارقته لذلك الشيء بمعنى ان وجوده في نفسه هو بعينه وجوده
لذلك الشيء وعندي ان هذا القيد مغن عن قوله هو جزء منه لكن ذكره للتوضيح لخفاء هذا المعنى كما سنشير اليه فهذا القسم يخص باسم
العرض وهو الموجود في موضوع والثاني الموجود من غير ان يكون في شيء من الاشياء بهذه الصفة فلا يكون في موضوع البتة وهذا هو
المخصوص باسم الجوهر وقد يرسم العرض بانه الموجود في شيء لا كجزء منه ولا يصح قوامه من دون ما هو فيه وهذا الرسم هو بحسب قاطيغورياس
وعلى الوجه المشهور والتحقيق هو المذكور ههنا واعلم ان ههنا اشكالا وهو ان قولنا الموجود في شيء وقع على اشياء كثيرة بعضها
بالتواطؤ وبعضها بالاشتراك وبعضها بالمجاز وبعضها بالتشكيك فان اطلاق لفظة في في كون الشيء في الزمان وكونه في المكان
وفي الخصب وفي الراحة وفي الحركة وكون الجزء في الكل وكون الخاص في العام وكون الكل في الاجزاء والكلي في الجزئيات ليس بمعنى واحد في
الجميع فكون الماء في الكوز ليس بحسب المعنى ككون الشيء في الشهر والسنة وككون السواد في الثوب فلفظة في مختلف معناها في هذه المواضع
وليست بنفس الاضافة مقتضية لنسبة في جامعة لمعناها فان مع وعلى واللام وغيرها مما يدل على اضافة ما واذا لم تكن نفس الاضافة
مرادة بلفظة في وخصوصية الاضافة مختلفة فيها ولكل واحدة معنى اخر فاللفظ فيها بالاشتراك او بالحقيقة والمجاز فليست القيود الباقية
مخصصة لمعنى واحد فالوجه في ذلك ان الجمهور يعرفون اشياء يقال انها في شيء فاريد ان يبين ان قولنا الموجود في شيء معناه ههنا ليس هو
كذا وكذا ليبقى رسم العرض فان ازالة الشبهة باشتراك الاسم اما بالحد والرسم او بنفي المعاني الداخلة تحت الاسم المشترك حتى يدل على

بيان ان [illegible]

الباقى لا من ذاته بل بسبب العرضية فقوله الموجود فى شئ فرق بين العرض وبين حال الكل فى اجزائه لان وجود الكل فى الاجزاء قول مجازى لانه
بنفسه عين الاجزاء فان الكل كالعشرة صورة تمامية لا يوجد فى واحد واحد من الاجزاء بل اذا اجتمعت حصلت صورة العشرية
مثلا وقوله لا كجزء منه يفرق به بينه وبين وجود الجزء فى الكل ووجود طبيعة الجنس فى طبيعة النوع الواحد من حيث هما طبيعتان وبين
بين عمومية النوع فى عمومية الجنس من حيث هما عامان وبين وجود المادة فى المركب وقوله لا يمكن قوامه مفارقا له يفرق بينه وبين
كون الشئ فى الزمان وكونه فى المكان على ان الشئ الزمانى لا يفارق المكان المطلق وبعض المكانيات لا يمكن ان يوجد الا فى المكان
المخصوص الذى هو فيه كالشمس من فلكها والكواكب فى افلاكها وكل ذلك فى موضعه لكن المراد ما ذكرناه انفا من ان وجود العرض
فى ذاته هو وجوده فى موضوعه والاشياء المذكورة ليست كذلك فكون الشمس فى فلكها ليس حيثية بعينها حيثية وجود طبيعة
الشمس وكذا وجود الشئ فى الزمان ليس عين وجود ذلك الشئ بخلاف العرض فان وجوده فى نفسه ليس الا كونه فى الموضوع ويخرج
من قوله لا كجزء منه حال العرض كالبياض بالنسبة الى المركب من المعروض والعارض كالابيض اذ ليست عرضيته بالقياس الى المركب
منه ومن الموضوع واما مثل الرايحة التى يظن انها يفارق التفاحة وينتقل الى الهواء والحرارة التى يظن انها ينتقل من النار الى الماء
فليس الامر فيه كما يظن وذلك غير خاف على اهل البصيرة **قوله** واذا كان ما اشير فى القسم الاول موجودا فى موضوع اه
واذ قد بان من هذه القسمة ضرورة وجود الموضوع فى ان يكون شيئا متعلقا به القسم الاول واما ان ذلك الشئ جوهر او مستلزم
له فلم يعلم منه فاذا لم يتبين وجود الجوهر بمعناه رسمه فقط اذ ذلك الموضوع فى بادى النظر يحتمل ان يكون عرضا كذلك فنقول ذلك
الموضوع ايضا لا يخلو اما ان يكون موجودا فى شئ على الصفة المذكورة ام لا فان لم يكن موجودا فى شئ كذلك فيكون جوهرا فيثبت
وجود الجوهر وكونه مقوم العرض وان كان ذلك الموضوع ~~فى~~ موجودا فى شئ اخر كذلك ولم يكن جوهرا كان ايضا فى موضوع اخر وكان الكلام
عايدا الى الراس فاما ان ينتهى الى موضوع لا موضوع له فيثبت وجود الجوهر وكونه مقوم الجميع اذ مقوم مقوم الشئ مقوم له واما ان يذهب سلسلة
الافتقار الى غير النهاية وهو ممتنع كما سيجئ فى المقالة الثامنة فى شرح هذا المعنى خاصة اى فى تناهى العلل والمعلولات لان قابلية الموضوع
والعرض من جملة العلل القابلية ومعلولاتها واذا استحال ان يكون لكل موضوع موضوع فينتهى الى موضوع لا موضوع له فيكون
الجوهر موجودا لا محالة مقوما للعرض وغير متقوم به واعلم انه كان الجوهر فى اصطلاح الاقدمين هو الموجود لا فى محل والعرض هو
الموجود فى محل ومن عهد ارسطو خصصوا اسم الجوهر بالموجود الذى وجوده غير محتاج الذى لا يكون فى موضوع والعرض بالموجود فى
الموضوع ويعنى به المحل المستغنى عن قوامه عما يحله فالجوهر موجود لا فى موضوع اى لا فى محل يستغنى عنه سواء وجد فى محل يفتقر
اليه اولا والاول كالصورة والثانى كالهيولى والجسم فعلى هذا المحل اعم من الموضوع والحال اعم من العرض **قوله** واما انه هل
يكون عرض فى عرض فليس ذلك بمستنكر اه اقول ان الذى ذكره من كون موضوع العرض سواء كان عرضا او جوهرا لا بد فيه من وجود
الجوهر الا انتهاء اليه انما هو على سبيل التجويز العقلى فى بادى النظر وذلك لا يستلزم الامكان الذاتى والشيخ يريد هيهنا اثبات
الامكان بحسب الامر فى نفسه واستدل بوقوعه بمثال السرعة والبطوء فى الحركة والاستقامة والاستدارة فى الخط والشكل
كالمثلث والمربع وغيرهما فى السطح واستدل ايضا لاتصاف الاعراض بالوحدة والكثرة واحال بيانها الى مباحث الوحدة والكثرة
واثبات عرضيتها وباقى الالفاظ معناها واضح واعلم ان لنا فى عرضية هذه الاشياء نظرا والعرض كما علم ليس المراد به مجرد الصفة
بل صفة يستغنى الموصوف فى تقومه نوعا عنها فالفصول المنوعة ليست اعراضا لاجناسها المفتقرة اليها فى وجودها النوعى ولا لانواعها
المفتقرة اليها فى محيتها ومن هذا القبيل السرعة والبطوء للحركة والاستقامة والاستدارة للخط وكذا الاشكال للسطح فان الحركة
التى لا حد لها من السرعة والبطوء مستحيل الوجود وغير متصورة الا فى ظرف التحليل العقلى وكذا الخط المجرد من الاستقامة وكذا السطح
المجرد عن الشكل والعجب ان الشيخ كثيرا ما يتمثل للفصول المنوعة بالاستقامة والاستدارة فى الخطوط والسطوح فالحق ان هذه
الامور كلها فصول منوعة لتلك الاعراض وهى متحدة الوجود معها فلا حاجة اليه ولا محالة واما فى ظرف الذهن فاجد وجهى الاعتبار
فصول لاجناسها ولا بالوجه الاخر منه فهى بالصورة منها اشبه بالاعراض بالقياس الى موضوعاتها وان كان الجميع اعراضا فى نفسها
واما الوحدة والكثرة فنحن ايضا نتكلم هناك فيما هو الحق عندنا وسنبين ان الضعف ما احتج به الشيخ وغيره فى عرضية الوحدة وان

وحدة الشيء وتشخصه هي نفس وجوده والموجود في الموجود ليس عرضا فيه لتقومه كوحدة العرض كوجوده عرض بعين عرضيته ذلك العرض وكذا وحدة الجوهر كوجوده جوهر بعين جوهرية ذلك الجوهر وليست الكثرة الا مجموع الوحدات فحكمها في الجوهرية والعرضية حكم الوحدات كما ستعلم انشاء الله **قوله** ثم قد جوز كثير ممن يدعي المعرفة اه اقول يريد انه قد وقع من جمع كثير من المدعين للمعرفة وهم ليسوا بعرفاء بالحقيقة امكان ان يكون شيء واحد بالتشخص عرضا بالقياس الى شيء آخر وان يكون شيء واحد بالنوع جوهرا في موضع وعرضا في موضع آخر كما تدل عليه عبارة التمثيل بحرارة النار فظاهر كلامه يدل على وقوع الخلاف في كلا الامرين قوله وقال الحرارة عرض في جسم النار اه يكون بيانا للخلاف في الثاني ومعناه ان الحرارة في غير جسم النار كالماء والارض والهواء وسائر المركبات التي يعرضها الحرارة عرض لجواز خلوها عن الحرارة وسلبها عنه لكنها في جملة افراد النار ليست عرضا لانها موجودة فيها كجزء لا كالجزء لانها داخلة في معناها ولانها بحيث لا يجوز رفعها عن النار نارا فاذن ليس وجودها في النار وجود الاعراض في موضوعاتها حيث يمكن رفعها مع بقاء الموضوعات في انفسها **قوله** وهذا غلط كبير وقد اشبعنا القول فيه في اوائل المنطق وان لم يكن ذلك موضعه فانهم انما غلطوا فيه هناك اقول يريد ان هذا اي كون شيء واحد جوهرا وعرضا غلط عظيم وفي بعض النسخ بالثاء المثلثة ولا وجه له وقد اشبع القول فيه اي في تحقيق ان الشيء الواحد لا يكون جوهرا وعرضا او رفع الشكوك الواقعة عنه وان لم يكن ذلك اي المنطق موضع اشباع القول فيه او وان لم يكن ذلك الاشباع هناك واقعا في موضعه لان موضع تحقيق القول في جوهرية الجواهر وعرضية الاعراض انما هو هذا العلم لا المنطق لكن لما وقع هذا الغلط هناك عند شرح الالفاظ وبيان حدود الاشياء بحسب الاسامي لزم دفع ذلك الغلط وحل الشكوك هناك واعلم ان الشيخ في الفصل السادس من المقالة الاولى من الفن الثاني من الجملة الاولى في المنطق المعنون ذلك الفصل بانا نقول من قال ان شيئا واحدا يكون عرضا وجوهرا حقق القول في هذا المقام وازال عنه الشكوك والاوهام فذكر اولا انا نعني بالجوهر الشيء الذي حقيقته وذاته انه يوجد من غير ان يكون في موضوع اي حقيقته وذاته لا يوجد في شيء البتة لا كجزء منه وجودا يكون مع ذلك بحيث لا يمكن مفارقته اياه وهو قائم وحده وان العرض هو الامر الذي لا بد لوجوده من ان يكون في شيء من الاشياء بهذه الصفة حتى ان ماهيته لا تحصل موجودة الا ان يكون لها شيء يكون هو في ذلك الشيء بهذه الصفة فكل شيء اما جوهر واما عرض واذن من الممتنع ان يكون شيء ماهيته واحدة مفتقرة في الوجود الى ان يكون شيئا من الاشياء التي هو فيه كالشيء في الموضوع ويكون مع ذلك ماهيته غير محتاجة الى ان يكون شيء من الاشياء التي هو فيه كالشيء في الموضوع فليس شيء من الاشياء هو جوهر وعرض ثم اشتغل بحل الشبهة ببسط لائق كما هو دابه في كتاب المنطق ولنذكر تلك الشبهة وحلها على التلخيص المغني عن المراجعة الى ما هناك فنقول لهم وجوه تمسكوا بها في ذلك الراي احدها ان فصول الجواهر جواهر مع ان الحكماء يقولون لكثير من الفصول انها كيفيات والكيفيات اعراض فتلك الفصول جواهر واعراض معا فاجاب الشيخ عنه بان اطلاق الكيف على الفصول وعلى التي هي من الاعراض بالاشتراك اللفظي ويمكن ان يتوقف في نفي كون فصول الجواهر اعراضا ان الفصل كما سيجيء ليس موجودا متميزا في الوجود عن الجنس الا في العقل بضرب من التحليل فلو كان عرضا لوجب ان يتميز وجوده عن وجود ما يتوهم كونه موضوعا له ضرورة ان العرض وجوده مغاير لوجود موضوعه والفصل بما هو فصل وجوده عين وجود الجنس واما عند التحليل باعتبار كون كل من الجنس والفصل متميزا عن صاحبه بحسب الوجود الذهني فيصير الفصل في ذلك الاعتبار صورة عقلية والجنس مادة عقلية وهكذا الحال في جنس المركبات وفصلها الا ان لها في الخارج ايضا مادة وصورة وثانيها ان الصورة موجودة في حامل الصورة لا كجزء منه فكانت عرضا وكانت في الجواهر المركبة منها جزء منه وجزء الجوهر جوهر فكان امر واحد جوهرا وعرضا والجواب ان الصورة ليس وجودها في حاملها وجود الشيء في الموضوع ولا في المركب كذلك على ما قرره ولا وجود لها في غير هذين فلم يلزم كونه عرضا اصلا لعدم حاجتها الى شيء من الاشياء حاجة العرض الى الموضوع فيكون جوهرا في ذاتها لا غير وثالثها ان الحرارة جزء من الحار كالنار والحار جوهر وجزء الجوهر جوهر فالحرارة جوهر بالنسبة الى الحار من حيث هو حار لكنها عرض بالنسبة الى الجسم القابل لها فهي تكون جوهرا وعرضا بالنسبة الى الامرين والجواب انه ان اريد بالحرارة الطبيعة النارية الغير المحسوسة فحالها كما علمت من وجودها في النار كوجود الجزء في المركب واما وجودها في مادة النار فهي وان كانت لا كجزء منها ليست كوجود شيء في الموضوع بل كشيء في محل لا يستغني عنه في تقومه نوعا وان اريد بها الكيفية المحسوسة فهي ليست جزء للحار لا في النار ولا

وغيرها من حيث وجودها الحقيقي بل انه اخذها الشي يكون وجوده بمجرد الاعتبار كالامر المركب من العرض والموضوع وعلى ذلك يصير الوجه جوهريا
اي ذاتيا الاجوهرا ولا منافاة بين كون الشي عرضا وجوهريا كما لا منافاة بين كون الشي جوهرا وعرضيا وذا بعها وهو ايضا قريب مما هذا مما سبق
ان العرض في المركب كجزء منه فلا يكون عرضا فيه وكل ما لا يكون عرضا في الشي كان جوهرا فيه لكنه بالنسبة الى القابل عرض فالشي الواحد جوهر
وعرض والمحصول والجواب ان هذه شبهة نشات من الخلط بين مفهومي الجوهر والجوهري وكذا بين العرض والعرضي فان الاخير منهما اضافيان
والاوليين حقيقيان فكان الجوهر جوهر في نفسه ليست جوهريته بالقياس الى شي بل لانه في نفسه غير مفتقر الى الموضوع اصلا فكذا العرض
ليست عرضيته الا لانه في نفسه يحتاج الى موضوع كيف كان ذاي شي كان بالقياس الى شي واما العرضية والجوهرية بمعنى كون الشي جنسا
وفصلا او خاصة وعرضا عاما فذلك انما يكون امرا اضافيا بناء على ما هو من الاعتبارين اي الدخول في شي والخروج عنه فهما ان تباينا
فان شيئا واحدا يجوز ان يكون عرضا في نفسه وعرضيا للشي كالابيض عرض في نفسه وعرضي للحيوان ويجوز ان يكون عرضا في نفسه
وجوهريا للشي كاللون عرض في نفسه وجوهري للسواد وان يكون جوهرا في نفسه وجوهريا للشي كالحيوان بالقياس الى الانسان او جوهرا
في نفسه وعرضيا للشي كالانسان بالقياس الى الضاحك او جوهرا في نفسه وجوهري للانسان وعرضي للماشي فقد وضح ان مجرد كون الشي
في المركب ليس كجزء مما لا يوجب كونه جوهرا الا اذا لم يكن ماهيته محتاجة الى الموضوع فان كانت ماهيته محتاجة الى الموضوع فهو عرض سواء كان جزء
للمركب ولا وما وجد في كلام القوم ان جزء المركب الجوهري جوهر فهو مشروط بان المركب ذا طبيعة واحدة فان جزء المركب الجوهري الطبيعي
اذا كان وجوده في شي فلا يكون كوجود الشي في الموضوع بل كوجوده في المادة وهذه المعاني مبسوطة في قاطيغورياس بالا مزيد عليه ثم
العجب من صاحب المباحث المشرقية انه بعد ما نقل اكثر هذه المعاني مرارا في كتبه وفي شروحه لكلام الحكماء كرارا جعل وقال ان لهم ان يحتجوا بان الذي
ان كل ما حل في شي يكون لذلك الحال اعتبار انه في المحل واعتبار انه في المجموع واما الاعتبار الثاني فلا شبهة انه لا يوجب العرضية لانه
جزء واما اعتبار كونه في المحل فلا يخلو اما ان يعقل محل يتقوم بما يحل فيه او لا يعقل والاول باطل لوجهين احدهما ان الحال محتاج الى
المحل فلو احتاج اليه المحل لدار الاحتياج من كل منهما الى الاخر والدور باطل والثاني ان هيولى العناصر مشتركة بين صورها فلو كان لوجود
الشي من الصور العنصرية مدخل في تقوم وجود الهيولى ويتمم ذاتها لزم ارتفاع الهيولى عند ارتفاع تلك الصورة فلا يكون الهيولى مشتركة
هف فيكون الحال جوهرا وعرضا وهذه هي التي العقدة تقفها من قبل المجوزين لكون الواحد جوهرا وعرضا واما حلها فبذكر ما سلف حتى تعلم
وجود الفساد في كل منها اما اولا فلانه خلط بين الجوهر والجوهري اعني الذاتي والعرض والعرضي فاستدل على جوهرية كل ما حل في شي بانه
جزء المجموع وجزء المجموع لا يكون عرضا والحق ان جزء المجموع لا يكون عرضيا وذلك لا يوجب الا كونه جوهريا لا كونه جوهرا ولا ينافي بين كون
الشي عرضا في نفسه جوهريا بالغير واما ثانيا فلانه قد وقع في كلامه الخلط بين حال الشي في نفسه وبين حال الشي مقيسا الى غيره فاستدل
في نفي احدهما على اثبات مقابل للاخر وذلك فانه لا يلزم من عدم كون الشي عرضيا اي خارجيا ان يكون جوهرا اذ ليس مقابلا له بل المقابل
له الجوهري فلا يثبت من نفي كون جزء المجموع عرضيا له الا كونه ذاتيا له لا كونه جوهرا في نفسه فان اللونية ذاتية للسواد وليست جوهرا واما ثالثا
فما ذكره من لزوم الدور فهو ليس الا الافتقار من الطرفين لا على سبيل الدور المستحيل لان جهة الافتقار فيما بين الحال والمحل المتقوم
به مختلفة كما سيقف عليه واما رابعا فلما سيجي ايضا من ان المادة الاولى مفتقرة في ذاتها الى نوع من الصورة اي نوع كان وليست
مفتقرة الى شي من الاعراض بخواص الافتقار وهذا مناط الفرق بين كون الحال صورة او عرضا ثم ان للمادة لكونها حقيقة مبهمة
تحصلات مختلفة نوعية فهي كل منها يحتاج الى صورة نوعية خاصة وارتفاعها لا يوجب زوالها بالكلية بل زوال نوعيتها الخاصة كحال
الجنس بالقياس الى الفصول المختلفة المقوم كل منها لوجود النوع فان زوال كل فصل لا يوجب زوال الجنس بالكلية بل زوال نحو واحد
من انحاء وجوداته وتحصلاته **قوله** فنقول قد علم فيما سلف الفرق بين الموضوع والمحل عرفنا ما قد سبق في اوائل الفن الثاني من
المسمى بقاطيغورياس الفرق بين الموضوع والمحل بالاخصية والاعمية وكذا الفرق بين العرض والحال فكل موضوع محل لانه جزء
معنى الموضوع وكل عرض حال كذلك وذلك لانه يعني بالموضوع ما كان بذاته ونوعيته قائما ثم كان سببا لقيام شي فيه لا كجزء
منه ويعني بالمحل ما هو اعم من هذا المعنى وهو كل ما يوجد له شي يقوم به سواء تم في نوعيته به ونحو ذلك الشي او به فهو على كلا الوجهين

يصير به محال وصعبه وانما قال بذاته ونوعيته ليدخل موضوع الاعراض التي تسمى بالمشخصات فانها مما يفتقر اليها المحل بحسب خصوصياتها
الشخصية وكذا موضوع الصفات المفتقرة اليها الاصناف فانها هي اصناف فانما يستتمها وقع الافتقار لعروضها اليه من جهة نوعيتها
وذاتها بل من جهة وجودها الشخصي او الصنفي **قوله** فلا يبعد ان يكون شيء موجودا في المحل يعني لما كان المحل بحسب المفهوم اعم من الموضوع
وكذا الحال اعم من العرض فلا يبعد في العقل مع قطع النظر عن البرهان ان يكون في الوجود شيء موجود في محل لم يصر ذلك المحل في نفسه نوعا
قائما كاملا بالفعل من جملة الانواع المحصلة المعينة الا بما حله فيكون المحل مادة والحال صورة اذ لا يعني بالمادة الا المحل الذي يتقوم نوعا من
الانواع بما يحل فيه ولا يعني بالصورة الا ما يحل في شيء يحصله نوعا من الانواع ثم ان ذلك الحال المفتقر اليه المحل في قوامه ونوعيته ربما لم تكن وحده كافيا
في تقويم المحل وتنويعه بل مع شيء او اشياء اخرى صارت بالاجتماع جاعلة اياه موجودا بالفعل او نوعا محصلا مخصوصا من جملة الانواع المحصلة
فلذلك الحال سواء كان وحده او مع شركة مقوما للمحل وجاعلا اياه نوعا خاصا يكون لا محالة موجودا لا في موضوع لان فيه لا يتحقق الا
الامران احدهما الحلول وهو في الجملة كجزء ليس لا كجزء فلا يكون المحل موضوعا له ولا محلا ايضا اذ شرط الحال ان لا يكون كجزء لمحله وثانيهما المحل
وهو ليس في وجوده فيه وجود شيء في شيء محصل القوام والنوعية بدون ذلك الشيء بل وجود شيء في شيء لا يتقوم نوعا او لا يتم قوامه الا بما حل فيه فظهر و
بين ان بعض ما في المحل يمكن ان لا يكون في الموضوع بل وان بعض الحال يجوز ان لا يكون عرضا واما اثبات ان هذا الشيء الموجود في المحل لا في
الموضوع بالبرهان فذلك مما سيجيء عن قريب فاذا ثبت بالبرهان فهو المختص باسم الصورة ومحله باسم المادة في مثل هذا الموضع اي من حيثية
كونه حالا في محل غير متقوم بنفسه وان جاز ان يسمى صورة من غير هذه الجهة ايضا او لا يسمى ويسمى غيره بها بحسب الاشتراك الاسمي فان
هذه الاسم يطلق على معان كثيرة كما سيجيء في مباحث العلة والمعلول واعلم ان في قوله واذا اثبتناه فهو الشيء الذي نخصه باسم الصورة
مؤاخذة لفظية لانه يدل بحسب المفهوم على ان وضع الاسامي موقوف على وجود المسميات في الخارج وليس كذلك واعلم ايضا ان كون
صور متعددة محصلة لمادة واحدة جاعلة اياه نوعا واحدا انما يصح اذا لم يكن في درجة واحدة واما بدون ذلك فغير صحيح عندنا وكذا كون
صور العناصر باقية في المركبات الطبيعية كالجماد والنبات والحيوان مما هو محل البحث والنظر لكن ليس ههنا موضع بيانه وسنتكلم
في ذلك في موضع يليق به ان شاء الله تعالى **قوله** واذا كان الموجود لا في موضوع جوهرا الخ يريد اثبات جوهرية كل من الصورة والمادة
والمركب منهما لانه لما كان معنى الجوهر هو الموجود لا في موضوع فكل صورة جوهر بشرط ان لا يكون محلها في موضوع وكذا كل مادة جوهر
بشرط ان لا يكون في محل اخر لانه اذا لم يكن في محل لم يكن في موضوع اذ لو كان في موضوع لكان في محل كما هو المقرر من كون نقيض الاعم
اخص من نقيض الاخص فيكون المحل الحقيقي ايضا جوهرا والمجتمع من المحل الحقيقي والعرض فالحق انه جوهر وعرض لانه شيئان لا شيء واحد الا باعتبار
وبحسب اعتبار الوحدة لا جوهر ولا عرض لانه شيئان لا شيء واحد الا باعتبار وبحسب اعتبار الوحدة لا جوهر ولا عرض لانهما من اقسام الموجود
بالذات وهذا المجموع موجود بالعرض والموجود بالعرض غير محدود كما مر **قوله** وقد عرفت من خواص التي لواجب الوجود الخ يريد نفي كون المادة
والصورة والمركب منهما واجب الوجود بتعريف خواص الواجب فان من خاصيته انه واحد الحقيقة فلا يكون شيئا مركبا من مادة وصورة
وان من خاصيته ايضا انه لا مكافئ له في الوجود والمادة والصورة متكافئان في الوجود كما سيجيء اثباته فمن هذا يعلم ان كلا من هذه
الثلثة اعني المادة والصورة والمركب منهما ممكن الوجود في نفسه وله بالضرورة سبب ليس بجسم ولا جسماني يوجب وجوده واما نفي
كون الواجب جوهرا فسيجيء البتة عليه في المقالة الثامنة **قوله** فنقول اولا ان كل جوهر فاما ان يكون جسما الخ يريد اولا تقسيم الجوهر الى
اقسامه الخمسة ثم الاشارة الى اثبات كون كل قسم من اقسامه في موضع يليق به فالجوهر اما جسم او غير جسم وغير الجسم اما جزء الجسم او لا
بل يكون مفارقا وجزء الجسم اما مادته واما صورته والمفارق اما نفس او عقل لانه ان كان متصرفا في جسم من الاجسام بالتحريك على
وجه المباشرة فهو نفس والا فهو عقل سواء حركه على وجه اخر ككونه غاية او علة لم لا وهذا الوجه التقسيمات لشموله المادة والصورة
المفارقتين عن عالم الاجسام والمركب منهما ان جاز وجودهما في الخارج على ان الحق عندنا ان ذلك ممتنع اذ المادة شيء لا يتم لها في ذاتها
وجود محصل نوعي الا بما يلحقها من الصورة وذلك لا يمكن الا بانفعال وتغير زماني وهو لا يكون الا في عالم الاجسام واما اثبات كل
واحد من هذه الاقسام فثلثة منها يقع اثباتها على وجه التحقيق في هذه المقالة وهي الجسم وجزءاه وان كان وجود الجسم بوجه ما قريبا
من الوضوح وكونه جوهرا متصلا في نفسه قد مر اثباته في الطبيعيات واثنان فيها يقع اثباتهما في المقالة التاسعة واما المبحوث عنهما

في الطبيعيات لانه الذي يبحث فيها عن الشيء من حيث كونه من مبادي الحركة **قوله** فصل في تحقيق الجوهر الجسماني وما يتركب
منه الغرض من هذا الفصل تحقيق ماهية الجسم حدا واثبات وجوده وليست فان من خاصية هذا العلم ان يتكلم في الامرين جميعا فيما يبحث عنه ولما
كان نحو وجوده مركبا من جزئين احدهما منزلته منه منزلة الخشب من السرير والاخر منزلته منزلة الهيئة من السرير فيجب ان يثبت نحو وجودهما
لكن اثبات وجودهما يتوقف على معرفة الجسم بحسب ماهيته وان كان نحو وجوده الخارجي الحقيقي متوقفا على اثباتهما ولذا قال فاولى ذلك للشيء
الجسم وتحقيق ماهيته اما مطلق وجوده بالمعنى الذي يصلح ان يبحث عنه اصحاب المذاهب المختلفة فقيل انه بديهي محسوس والحق ان المحسوس
ليس هو بذاته بل اعراضه وصفاته فيكون اثبات وجوده من جهة الآثار المحسوسة فيكون البرهان على وجوده دليلا غير مفيد
لليقين التام الا ان هيهنا بيانا برهانيا بطريق اللم وهو يعرف ان حقائق الاشياء عبارة عن وجوداتها الخاصة والمهيات امور انتزاعية
تتبع كل منها نحوا من الوجود ضربا من التعين فان الوجود بنفسه متقدم ومتأخر وعلة ومعلول وكل علة فهي في رتبة الوجود اشرف و
اكمل وارفع من معلولها وكل معلول فهو من رتبة الوجود اخس وانقص وادون حتى ينتهي سلسلة الوجود في جانب العلية الى مرتبة
من الشرف والكمال الى حيث يحيط بجميع الموجودات والنشآت حتى لا يعزب عن وجوده شيء من الاشياء ولا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض
ولا في السماء وينتهي ايضا في جانب المعلولية وجهة النقص والقصور الى حيث لا جمعية لوجوده ولا حضور لذاته في ذاته بل يغيب ذاته عن ذاته
وهو الوجود الاتصالي الامتدادي الذي وحدته عين قبول الكثرة واتصاله عين استعداده للانفصال اذ ليس له من التحصيل الا نحو
قدر ما يمكن ان يجمع كل جزء منه ولا من البقاء ما يشتمل اوله اخره فظاهره مفقود باطنه وباطنه يغيب عن ظاهره هذا بحسب المكان واوله
ما يفوت اخره واخره يعدم اوله هذا بحسب الزمان بل كل بعض فرض عنه فهو غايب عن بعض اخر وكذا بعض بعضه عن بعض بعضه
الاخر فالكل معدوم عن الكل واذا كانت ذاته غايبة عن ذاته فكيف يكون لغيره حضور عنده فهو منبع الجهل والظلمة والفرقة
والحرمان كما ان وجود الاول منبع العلم والنور والجمعية لكنه مع ذلك من مراتب الوجود فيجب صدوره ثم لو لم تنته نوبة الوجود اليه
لكان عدمه شرا ووبالا لا يليق البخل به على مبدء الجواد كيف وعدم هذا الجوهر يستلزم وقوف الفيض عند حد متناه وبقي
في كتم العدم انواع جمة غفيرة مع افرادها الغير المتناهية مع امكان الجميع من غير ان يخرج من القوة الى الفعل وذلك ممتنع لكون
المبدء ذا قوة غير متناهية في الفعل كما ان هذه المادة ذا قوة غير متناهية في الانفعال كما ان هذه المادة ذا قوة غير متناهية في
الانفعال كما سيجيء **قوله** واما بيان ان الجسم جوهر واحد متصل ليس مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى فقد فرغنا وذلك في الطبيعيات
وان كان اللائق به ان يبين في هذا العلم لان البحث عن نحو وجود الاشياء وجوهرها انما يليق به ان يذكر في الالهيات وذلك لان
نفي الاجزاء الفردة عن الجسم في قوة كونه متصلا واحدا والاتصال بهذا المعنى مقوم للجسم وفصله الذي هو القابل للابعاد الثلاث
الواقع هناك كان من البيانات الطبيعية من طريق الحركة بعد تسليم وجود الموضوع اعني الجسم واخذه عن صاحب هذا العلم ولا
يبعد ان يكون الموضوع مطلوبا بخصوص البرهان في علم اعلى ثم يصير مطلوبا في علم اسفل بنحو اخر من البيان بما يناسبه بعد وضعه
وتسليمه من العلم الاول بذلك النحو فكان مطلوبا بوجه اخر من احواله نفسه **قوله** واما تحقيقه وتعريفه فقد جرت العادة بان يقال
ان الجسم جوهر طويل عريض عميق يريد بيان تحقيق ماهيته وتعريفه هنا على ما قد جرت العادة به ان يقال الجوهر الطويل العريض
العميق والمراد منه كما سيذكره الشيخ كون الجوهر قابلا للابعاد يعني بحيث يمكن فرض الخطوط الثلثة على وجه التقاطع القائمي واختلف
في ان هذا التعريف بالمعنى المذكور حد او رسم وابطل الخطيب الرازي كونه حدا بان الجوهر لا يصلح ان يكون جنسا ولا قابلية للابعاد
فصلا اما كون الجوهر غير صالح للجنسية فلوجوه الاول انه لو كان جنسا لوجب ان يتميز بعض انواعه عن بعض بفصول وتلك
الفصول اما ان يكون في حد ذاتها جواهر او اعراضا فان كانت جواهر كان قول الجوهر عليها قول الجنس او قول اللوازم وعلى الثاني
يلزم المطلوب وعلى الاول يحتاج كل فصل الى فصل اخر وهكذا الكلام حتى يلزم التسلسل وهو باطل وان كانت اعراضا يلزم تقوم الجوهر
بالعرض وهو محال الثاني انه لو كان جنسا لكان جنسا للنفس ايضا لاتفاق الحكماء على جوهرية النفس بوجوه برهانية فيكون علمنا
بجوهريتها اوليا حاصلا دائما فلم يكن مكتسبا وليس كذلك هف الثالث من الوجوه الذي اعتمد عليها ان الجوهر يتصور بامور
ثلثة الاستغناء عن الموضوع وكون الماهية علة الاستغناء عنه بشرط الوجود والماهية التي عرضت لها هذه العلية فان اريد

المعنى الاول فلا يصح الجنسية لكونها سلبيا وان فسر بالثاني فكذلك لان العلية امر اضافي حاصل بعد تمام تحقق المهية وان فسر
بالثالث فمن الجائز ان يكون معروض تلك العلية خصوصية كل جوهر ففي الجسم خصوصية كونه جسما وفي العقل خصوصية كونه عقلا
لجواز اشتراك المهيات المختلفة في لازم واحد واذا كان ذلك محتملا لم يكن هناك امر مشترك ذاتي الرابع ان المهية التي يقال عليها الجوهر
اما بسيطة واما مركبة اما البسيطة فغير داخلة تحت جنس والا لكان لها فصل يميزها عن النوع الاخر فيكون مركبا وقد فرض بسيطا
هف واما المركبة فهي مما ينتهي الى بسائط وكل واحد منها اما غني عن الموضوع او لا فان لم يكن كان مقومات الجوهر اعراضا وهو باطل كما مر و
ان كانت جوهرا وليس لها جنس لبساطتها فلا يكون الجوهر جنسا لما تحته اصلا وهو المط واما نفي كون القابل للابعاد فصلا
فلان معنى القابلية وامكان العرض وصحته ونحوها من العبارات امر لا تحقق له في الخارج والا لقام بمحل قابل له ضرورة انه من المعاني العرضية
فننقل الكلام الى تلك القابلية ويلزم التسلسل في المرتبات الموجودة ضرورة توقف كل قابلية على قابلية اخرى سابقة وهذا باطل بالاتفاق سيما
وهذه السلسلة محصورة بين الحاصرين وههنا هذه القابلية والمحل والجواب اما عن الوجه الاول من وجوه نفي الجنسية عن الجوهر فبانه يحتمل الوجهين
اولا فانا نلتزم ان فصول الجوهر ليست بجواهر في ذاتها ولا يلزم منه كونها اعراضا اذ المعتبر في كون الشيء تحت مقولة الجوهر او شيء من
مقولات الاعراض ان يكون له حد نوعي وان يكون امرا متحصل الذات ذا مهية ومفهوم الفصل البسيط والجنس القاصي ليس كذلك الا ترى
ان مفهوم الجوهر لا يصدق عليه جوهر ولا عرض واما ثانيا فنختار ان فصل الجوهر جوهر ولا يلزم ان يكون الجوهر ذاتيا له وحده نفسه
حتى يحتاج الى فصل ولا ان يكون عرضا الا ما من العوارض الخارجية حتى يكون هو في مرتبة وجوده الخاص عرضا غير جوهر بل
هو في الواقع جوهر وان لم يكن من حيث ذاته بذاته جوهرا ولا عرضا لجواز خلو بعض مراتب الشيء عن المتقابلين كما ان الانسان الموجود
في نفس الواقع مثلا ليس من حيث مهيته موجودا ولا معدوما وما يقال ان كلا من الجنس والفصل عرضي للاخر ليس المراد به ان احدهما
عارض للاخر بحسب الواقع بل بحسب ظرف التحليل العقلي الذي هو مرتبة من مراتب الواقع وفصل الجوهر في كبد الواقع واصله لا يكون
الا جوهرا كما ان فصل الحيوان لا يكون الا حيوانا من غير ان يكون الحيوان داخلا في معناه ومهيته واما ثالثا فبان التحقيق عندنا كما سيجيء
اليه ان حقايق الفصول البسيطة هي الوجودات الخاصة للمهيات والوجود بنفسه متميز وانه لا مهية له ولا جنس ووجود الجوهر جوهر
لاتحاده مع الجوهر وكذا وجود العرض عرض بنفس عرضية ذلك العرض بل العرضية نحو من الوجود القائم بغيره بخلاف الجوهرية فانها
حال المهية بالمعنى الذي فسرناه وحسبوه واما رابعا فلانتقاضه بما ذكره في جنسية كل جنس اذ لو صح ما ذكره لا يلزم ان لا يكون شيء
من الاشياء جنسا الجزء ان مثل ما ذكره فيه كما يظهر بالتامل والحل في الجميع ان جنسية الجنس لا يقتضي ان يكون جنسا لجميع ما يندرج
تحته سواء كان نوعا او فصلا بل الاجناس كلها عرضيات بالقياس الى الفصول الاخيرة لكن عرضيتها ليست بحسب الوجود كما ينساق اليه
الافهام القاصرة ومنه ينشأ هذه الاغاليط وذلك لانهما متحدان في الوجود بل على نحو عروض كل من المهية والوجود للاخر وكذا حال
المهية مع التشخص حيث ان المغايرة بينهما في ظرف التحليل واما عن الوجه الثاني فبما حققناه من ان الجوهر باحد المعنيين هو المهية التي
وجودها ان لا يكون في موضوع جنس للمهيات التي لها هذه الصفة ولها حد نوعي وبالمعنى الاخر وهو الموجود المجرد عن الموضوع ليس
جنسا للشيء وان المعلوم بالعلم الحضوري هو وجود الشيء لا صورته الذهنية وان النفس وساير البسائط الصورية وجودات محضة ذاتية
الحصول وقول مفهوم الوجود العام عليها قول عرضي فمعنى قول علم النفس بذاتها علم حضوري عبارة عن عدم غيبتها عن ذاتها فيجوز
ان يكون للنفس بحسب هذا الحضور الوجودي غفلة عن كل مفهوم كان حتى عن كونها شيئا او معلوما فضلا عن الامور النسبية
والسلبية وعن هذه الوجوه جواب اخر انسب بالطريقة المشهورة ذكرناها في كتاب الاسفار واما عن الوجه الثالث فبان مثل ما ذكره
يجري في اكثر تعاريف الاجناس ومفهومات الفصول فيعبر عن معنى الحيوان بالادراك والتحريك واحدهما اضافة والاخر فعل ويعرف
الجوهر بمقولتين اخريين وقد عرفت الرطوبة وهي من مقولة الكيف بقبول الشكل وهو من مقولة الانفعال وكذا يعبر عن فصل الانسان
وجوهر النفس بالنطق وهو اما ادراك او فعل والحل في الجميع ان المراد من هذه المعاني مباديها الخارجية وموضوعاتها الوجودية
لا يمكن التعبير عنها الا بهذه اللوازم المنبعثة عن حاق ذواتها فيجعلونها عنوانات تقصد بها نفس المحكي عنها بهذه العنوانات فكذلك المراد بما
ذكر في تعريف الجوهر كون المهية بحيث يكون وجودها مجردا عن الموضوع او مسلوبا عنه الموضوع او مستغنيا عنه فالكون المذكور

هو معنى الجوهر وهو امر بسيط اشير اليه بهذه اللوازم على انا نقول انها ترديد غير حاصر اذ من الجائز ان يكون المعنى الذي وقع جنسا هو كون الذات بحيث متى وجدت في الخارج يكون وجودها الخارجي مفارقا عن الموضوع وهذا المعنى ثابت سواء كانت في الذهن او في الخارج محققة او مقدرة وذكر في الاسفار وجوها اخرى في الجواب واما عن الوجه الرابع فاولا ان ما ذكره فيه منقوض بكل جنس كما لا يخفى على من تامل وثانيا وهو الحل ان يقال المعنى البسيط الذي يتركب منه ومن غيره نوع مندرج تحت جنس ان لم يكن مندرجا تحته اندراج النوع تحت الجنس فهذا يتصور بوجهين احدهما ان لا يصدق عليه معنى ذلك الجنس والثاني ان يصدق ولكن صدق اللوازم لا صدق الذاتيات والشق الاول يحتمل وجهين احدهما انه لم يصدق عليه لانه نفس معناه والشيء لا يكون فردا لنفسه وثانيهما ان لا يكون كذلك لبعضها وجوه ثلثة والممتنع في كون المركب من الشيء ومن امر اخر غيره مندرج تحت جنس مندرجا تحت ذلك الجنس هو عدم اندراج احدهما تحته بالوجه الاخير لا غير الا ترى ان الانسان مهيته واقعة تحت جنس الحيوان وجزءاه وهما الحيوان والناطق ليس شيء منهما مندرجا تحته اندراج النوع تحت الجنس لان احدهما نفسه والاخر معروضه واما الجواب عما ذكره في نفي كون القابلية للابعاد فصلا فبما وقعت الاشارة اليه من ان المراد بما يذكر في عنوانات الفصول هي مباديها لا انفسها فالمراد بقبول الابعاد الواقع في تعريف الجسم انما هو مبدأ هذا القبول لا نفس القبول واما ما اجاب المحقق الطوسي بان الفصل هو القابل للابعاد دون القبول فهو ليس بشيء فان القابل ايضا مفهومه مفهوم اضافي ليس من باب الجوهر والذي من باب الجوهر هو ذات المعروض له والموصوف به **قوله** فيجب ان ينظر في كيفية ذلك لكن كل واحد من الفاظ الطول والعرض والعمق اه يريد بيان ان المعتبر في حد الجسم او الماخوذ في رسمه بقولنا الجسم هو الجوهر الطويل العريض العميق او الجوهر القابل للابعاد الثلثة ليس وجود تلك الامتدادات فيه بالفعل بل كونه بحيث يمكن فيه فرض خط كيف كان وخط اخر مقاطع له على وجه القيام وثالث مقاطع لهما كذلك واما الفرض فلم نكتف بالامكان ليشمل الافلاك كلها والكواكب ولم نكتف بالفرض اذ ربما يقع ذلك بالفرض في جسم فجسمية كل جسم سواء وجدت فيه الابعاد كالمكعب او لا ليس بوجود شيء منها بل بكونه بالصفة المذكورة فذكر اولا ان كلا من الطول والعرض والعمق فقط مشترك يقع على معان مختلفة فالطول يقال للخط كيف كان مستقيما او مستديرا ولهذا عرف اقليدس الخط بالطول ويقال للامتداد المفروض والموجود اولا وبهذا المعنى قد يكون طول الكواكب هو بعده عن الحمل اقل من عرضه وهو بعده عن دايرة البروج ويقال لاعظم الامتدادين المحيطين مقدارا ويقال للامتداد الواقع بين راس الحيوان وبين اخر الجزء من اجزاء بدنه المار اليه على استقامة وهو ما القدم كما في الانسان واما الذنب فيقال ايضا للبعد الاخذ من مركز العالم الى محيطه اعتبارا بحركة نشو الانسان وبعض الاخر الحيوانات بخلاف المعنى السابق ولكن المعتبر في العرف ما يقع بازاء اعظم الخطين المذكورين وما يعم الحيوانات ولا يستبعد ان يكون في سواهما بحسب تجوز او نقل والعرض يقال بالاشتراك على ما يوازي معاني الطول فيقال لاصغر البعدين مقدارا وللبعد الواصل بين يمين الحيوان ويساره وللبعد يقاطع بعدا مفروضا اولا وللسطح وهذا لا يخلو عن تجوز والعمق قد يقال للبعد الواصل بين السطحين المفروضين ثالثا ولاصغر الثلثة المتقاطعة وربما يخص العمق بالمفروض اخذا من السطح الاعلى الى الاسفل ويسمى بالاخذ من السافل الى العالي ثم ذكر انه ليس يعتبر في جسمية الجسم شيء من هذه المعاني اما المعنى الاول وهو الخط فليس يجب ان يتحقق في كل جسم خط فضلا عن ان يكون معه شيئان اخران فان كثيرا من الاجسام كالكرة الساكنة ليس فيها خط بالفعل اذ الكرة ما لم تتحرك لا يتعين فيها محور وهو الخط الواصل بين القطبين وهما نقطتان غير متحركتين بحركة الكرة على نفسها وليس من شرط الكرة في ان يكون جسما ان يصير متحركة حتى يحصل او يظهر محورها او خط اخر وذلك اذا تحركت على غير المحور وذلك لان جسمية الجسم وكذا وجوده جسما متقدم على حركته فلا بد ان يتحقق اولا وجوده بما هو جسم ثم يصير منشأ للحركة اللازمة كما في الفلك او العارضة كما في العنصر فاذا ابطل كون الخط على الاطلاق مقوما او لازما للجسم بطل ايضا كون ساير معاني الطول مما يصلح كونه ماخوذا في حد الجسم او رسمه لان جميعها راجع الى الخط واما السطح وهو احد معاني العرض فهو ايضا غير صالح لتعريف الجسم به اذ الجسمية بما هي جسمية لا تقتضي ان يكون ذا سطح بل انما يلزمه السطح من حيث انه متناه في الوجود وكون الجسم متناهيا وان كان من لوازم وجوده الخارجي لكن ليس بحو وجوده ولا ايضا من لوازم المهية ولهذا امكن لاحد ان يفرض وجوده من غير ان يكون متناهيا

الا انه

الى ان يجيء البرهان الدال على امتناع تناهيه فكذا يمكن تصور معنا من غير ان يخطر بالبال تناهيه او من تصور جسما لا متناهيا فليس
من تصور شيئا ناقصا او جسما لا جسما بل من زعم ان جسما غير متناه فلم يتصور الموصوف او الموضوع لا جسما ولم يخطأ في
تصوره لكنه اخطأ بالتصديق في نسبة احدهما الى الآخر والتقييد كمن قال ان الجسم الموافق اخطأ في التصديق لا في تصور طرفيه فكذا
من قال الجسم الا له ولا كذا الذي من تصور جسما غير جوهر فقال ان الجسم لا جوهر فانه لم يتصور بعد الجسم بحقيقته ثم على فرض لزوم
التناهي والسطح في تحقق الجسم جسما فيكفي فيه سطح واحد فقط مجردا عن بعد آخر يكون طولا او عمقا كالمستديرات من الاجسام
كالكرة والحلقة المفرغة والشلجمي واعلم انه الى هنا تم البيان في ابطال ان يكون لوجود الطول والعرض والعمق احد من المعاني المذكورة
مدخلية في تمم وجود الجسم بما هو جسم ولا ايضا يكون من لوازم الجسمية لان كلا من هذه المعاني يرجع الى الخط والى السطح لكن الشيخ اراد
الاستظهار فابطل باقي المعاني في صلوحها للتعريف بوجه مستأنف فذكر انه ليس من شرط الجسم بما هو جسم بعد فرض ان يكون ذا
ابعاد ان يكون ابعاده متفاضلة كما يقتضيه احد معاني الطول والعرض والعمق فان المكعب جسم وليست ابعاده سواء اريد بها الخطوط
والسطوح متفاضلة فان له ستة سطوح متساوية واثنا عشر خطوطا متساوية وكذا ليس من شرط ان يكون الجسم جسما ان يكون
موضوعا تحت السماء ليعرض له جهتا الفوقية والتحتية وغيرهما لاجل جهات العالم حتى يكون ذا طول وعرض وعمق بالمعنى الاخير بان يكون
طوله هو امتداده الواقع بين السماء والارض او بين المحدد والمركز او اخذ من جانب المركز الى جانب السماء والباقيان على قياسه
وان يكون عمقه هو الاخذ من الفوق الى اسفل والباقيان على قياسه بل الذي يلزم الجسم في وجوده جسما ان يكون اما السماء
او في سماء لا احدهما بخصوصه فاذا كان السماء سيما القصوى لا يكون ذا طول وعرض وعمق بهذا المعنى ولا شيء من المعاني الثلثة اللهم
الا ان يكون متحركا بثلث حركات متقاطعة تارة على الاقطاب وقطابها او تقعقعي على المناطق احدهما بالذات والاخرين بالعرض **قوله**
تبين من هذا انه ليس يجب ان يكون في الجسم ثلثة ابعاد بالفعل اه يعني اذا بطل بالبيان المذكور استلزام الجسمية للابعاد الثلثة بالفعل
لشيء من المعاني المذكورة فليس لاحد ان يلجئ نفسه في تعريف الجسم الى فرض الابعاد الثلثة فيه بالفعل فان فرض الابعاد غير لازم للجسمية
فكيف بوجودها وكذا امكان وجود الابعاد ايضا غير واجب في كل جسم بل الذي من لوازم الجسم الشامل لجميع افراده المانع لدخول
غيره الصالح لان يكون رسما بل حدا للجسم انه الجوهر الذي يمكن لاحد ان يفرض فيه ابعادا ثلثة على الوجه الذي مر واعلم ان فرض الابعاد
الثلثة المتقاطعة على قوائم يمكن على وجهين احدهما بحسب الادراك العقلي كليا والثاني بحسب الادراك الوهمي جزئيا وذلك لانه قد
لا يمكن وجوده الا للمقدار فعلى الوجه الاول يصلح ان يكون ماخوذا في الحد وعلى الوجه الآخر لا يكون التعريف الا رسما واعلم انه لا
يمكن لاحد ان يفرض بعدا عموديا في جسم واحد بهذه الصفة اي بان يكون موضع التقاطع منه نقطة واحدة الا ثلثة لا ازيد منها واما اذا لم يكن
الابعاد على صفة التقاطع او يكون التقاطع لا على نقطة واحدة او يكون على نقطة واحدة لكن لا يكون تقاطعها على زوايا قوائم فيمكن فرضها
ازيد من الثلثة فان المكعب فيه اثنا عشر خطوط كلها اعمدة يكون تقاطع بعضها البعض على زوايا قوائم لكن على نقاط متعددة فان فيه
اربع نقاط كل واحدة منها موضع التقاطع لثلثة اعمدة لا غير **قوله** وكون الجسم بهذه الصفة هو الذي يشار بها لاجلها الى الجسم بانه طويل عريض
عميق اه يعني كون الجسم بحيث يمكن ان يفرض فيه خطوط ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم هو مهية الجسم وحقيقته وهو الذي من جهته
يشار الى الجسم في التعريف المشهور بانه جوهر ذو طول وعرض وعمق او انه جوهر قابل للابعاد الثلثة وليس المراد منه ان هذه الامتدادات
موجودة فيه بالفعل حتى انها ان كانت موجودة فيه كالمكعب فليست جسميته من جهة وجودها بالفعل بل من جهة الكون المذكور فقط كما انه
اذا قيل ان الجسم هو المنقسم في الجهات ليس يعني به انه منقسم بالفعل مفروغ عن تقسيمه كما هو مذهب القائلين بالجواهر الفردة او النظام
من المعتزلة بل انما المراد به عند الحكماء ان من شانه بما هو جسم ان يقبل الانقسام في تلك الابعاد او من شانه ان يفرض فيه ذلك فهذا هو لازم
وحقيقته معنى الجسم وغير ذلك من المعاني من الاعراض المفارقة لبعض افراده وجوده كما ان معنى الجوهر الذي يصلح ان يكون جنسا لافراده
المحصلة النوعية هو كون المهية بحيث يكون وجوده الخارجي لا في موضوع لا كونه بالفعل لا في موضوع والا لم يكن مهية الجوهر التي في موضوع ان
جوهرا بل هذا المعنى من العوارض الغير اللازمة لمهية الجوهر بما هو جوهر فكذا ايضا يعم معنى الجسم وتعريفه وهو انه الجوهر الذي كان
له الاول وصورته التي بها تمام مهيته ان يكون بحيث يمكن ان يفرض فيه تلك الابعاد والاقسام على الوجه المذكور وهو اي الجسم بسبب الخ

الكمال وهذه الصورة هو الجسم لا من جهة شيء من الابعاد الموجودة او المفروضة كالنهايات وما بين النهايات فانها كلها اعراض وكذا الاشكال
والاوضاع لانها تابعة للنهايات وتوابع الاعراض ولهذا يكون اعراضا والعرض لا يجوز ان يقوم الجوهر لانه تابع للجوهر سواء كان على نحو
تقويم الجزء للكل من جهة الماهية او كتقويم الفصل للجنس من جهة الوجود وكذا تقويم الصورة للمادة كما سيجيء ويظهر من قوله كذا صورته
وهو بها هو ما هو ان تعريف الجسم بانه الجوهر الذي من شانه ان يفرض الابعاد المذكورة او الانقسام فيها حد لا رسم ولهذا ايضا لم يقع
الاكتفاء في التعريف بذكر الجوهر مع ما هو تتمة ما ايضا لتمام الحد وقد يقع ذكر القسمة في الجهات الثلث والقبول للابعاد الثلثة في
التعريف ليكون احترازا عن السطوح والخطوط الجوهرية منفصلة كانت في ذاتها او متصلة على مذهب القائلين بها او المجوزين لهما
وقوله وربما لزم بعض الاجسام شيء منها اوكلها لفظ كلها فيه منصوب معطوف على بعض والضمير راجع الى الاجسام اي ربما لزم شيء من
هذه الامور العرضية كالمحاور والسطوح للافلاك وربما لزم شيء منها كل الاجسام كالنهاية السطحية اذ ما من جسم الا وله
سطح ما للزوم التناهي بالبرهان وقوله ربما لم يلزم بعض الاجسام شيء منها او بعضها معناه ان بعض الاجسام كالعنصريات
بحيث اما ان لا يلزمه شيء من هذه الابعاد والنهايات او يلزمه بعض دون بعض فانه لو اريد بلزوم شيء من الابعاد والنهايات لزومه بتشخصه
فلا لزوم اصلا للشيء في بعض الاجسام كالعناصر مثلا وان اريد بلزومه ما هو اعم من لزومه بتشخصه او جنسه فالسطح معناه الجنسي
لازم للبعض **قوله** ولو انك اخذت شمعة فشكلتها بشكل يريد بيان عرضية الابعاد والكمية كلها سواء كانت من باب
السطوح او الخطوط بانك اذا اخذت شمعة واحدة وشكلتها بشكل معين كالمكعب مثلا عرضت لتلك الشمعة نهايات وابعاد
مخصوصة بين تلك النهايات بعضها متساوية وبعضها متفاضلة ثم اذا غيرت ذلك الشكل وشكلتها بشكل اخر بطلت هذه
النهايات والابعاد كلها بتشخصها وربما بطلت بنوعها ايضا كما اذا بدلت المكعب بالكرة فانه لم يبق شيء منها اصلا الا السطح المطلق
الجنسي والمقدار التعليمي الجنسي مع ان جسمية الشمعة باقية بالتشخص فثبت عرضية هذه الابعاد والنهايات والمقادير كلها
اذ لو كان شيء منها مقوما للجسم لم يبق الجسم واحدا بالتشخصية عند زوال ذلك الشيء بتشخصه فكيف بزواله بنوعه كالسطح فان السطح
المستوي مخالف بالنوع للسطح الغير المستوي واما المقدار التعليمي الجنسي وهو كونه بحيث يمسح بكذا وكذا فانه وان اشتبه على كثير
من الناس تبدله بتبدل الاشكال الشمعية بل زعموا انه باق في الحالين واحدا بالعدد حيث رأوا ان ممسوحها في الحالين اي مضروب
اجزاء مقدارها بعضها في بعض شيء واحد وذلك لا يوجب التماثل في النوع فكيف البقاء بالعدد بل الحق ان المقدار الجسمي طبيعة
مبهمة جنسية والمشكلات المختلفة كالكرة والمخروط والمكعب وغيرها انواع متخالفة تحتها لا يمكن تعقلها ولا فرض وجودها
الا بشيء من هذه الحدود المقدارية والمتصلات الكمية الاتصالية **قوله** فان تقول ان كان جسم كالفلك يلزمه ابعاد واحدة اشارة
الى سؤال يرد على استدلاله على عرضية الابعاد والمقادير بتبدلها على الجسم الواحد مع بقائه بعينه من انه كيف يجري هذا الاستدلال
في الفلك ونحوه حيث لا يتبدل شيء منها على الفلك بل يبقى كلها واحدة بعينها فقوله واحدة صفة للابعاد اذ الكثرة قد توصف
ايضا بالوحدة والكثرة كما يقال عشرة واحدة وعشرة كثيرة فاجاب عنه بان وجودها بالفعل وعدم تبدلها في الفلك مثلا ليس
مما يقتضيه طبيعة الجسم بما هو جسم والا لم يوجد جسم في العالم الا وفيه تلك الابعاد بل مما تقتضي في الفلك تلك الابعاد وطبيعة
اخرى كمالية متصلة لنوعية الفلك وهي كماله الاول الفلك بما هو فلك حافظة لكمالاته الثانية وايضا لما ثبت عرضيتها للجسم الطبيعي
في موضع ما كالشمعة ثبت في الجميع فان الجسم بما هو جسم طبيعة نوعية محصلة فلا يمكن ان يختلف افرادها في التقوم بشيء و
عدمه وكذا الابعاد طبيعة واحدة اذ كل منها لا يمكن ان يختلف افرادها بالتقدم والتأخر والكمال والنقص عند محصلي المشائين
فلا يمكن ان يكون بعضها ايضا جوهرا مقوما للجسم وبعضها عرضا متقوما به ثم لقائل ان يقول الامتدادات المتصلة اذا كانت موجودة
بالقوة والانفصالات التي بازائها ايضا يكون موجودة ايضا بالقوة فان الجسم في اتصاله وانفصاله بالقوة وليس شيء منهما لازما لذاته
فهو في ذاته لا متصل ولا منفصل كالهيولى مع انه جوهر متصل فنقول ان الاتصال يطلق بالاشتراك الصناعي على الخطوط
والمقادير وعلى الصورة المحصلة لماهية الجسم بما هو جسم فالاتصالات الخطية المقدارية موجودة في الجسم بما هو جسم بالقوة اي بالامكان
لا بالوجوب وكذا مقابلاتها واما الاتصال بالمعنى الاخر فهو موجود بالفعل دائما ضرورة ما دام الجسم موجودا لانه الصورة الامتدادية

الجوهرية وهذا الاتصال عبارة عن نحو وجود الجسم بخلاف الاتصال المقداري فانه عبارة عن تقدير ذلك الوجود فمتصلية الجسم الواحد الشخصي بهذا المعنى ووحدته الشخصية كلها شيء واحد كما سيظهر لك من كلامه **قوله** فالجسمية بالحقيقة صورة الاتصال القابل لما قلناه من فرض الابعاد الثلثة لما علمت ان هذه الابعاد والمقادير يمكن على توارد ها على الجسم مع بقاء شخصيته فاذن كلها من قبيل الاعراض لكن يجب عليك ان تتامل ان موضوع هذه الامتدادات والاتصالات العرضية المتاخرة وجودها عن وجوده لا بد ان يكون امرا عقليا والا لم يكن من شانه قبول هذه الابعاد ولا ان يكون اجزاء لا يتجزى لبطلانها في انفسها او امتناع قبولها للا المتصل اذ الحال في المنقسم الى ما لا ينقسم منقسم الى ما لا ينقسم كذلك ولا ايضا في امر لا متصل ولا منفصل لتاخر وجود هذه الاشيا عن موضوعها والمبهم مما لا وجود له بالاستقلال حتى يصير موضوعا فاذن لا بد ان يكون موضوع هذه الابعاد والمقادير التي من باب الاعراض جوهرا متصلا في نفسه بمعنى اخر لا بمعنى الذي ثبت عرضيته والا كان الكلام عائدا من الابتداء من انه كيف يكون حالا في موضوع غير قابل للابعاد والانقسامات فيلزم اما التسلسل واما وجود موضوع جوهري متصل في ذاته متهيئا لفرض الابعاد والمقادير المتواردة عليه فان قلت فما تقول في اتصاف الهيولى بالصورة الاتصالية والهيولى لا حظ لها في ذاتها من الاتصال ومقابله فكيف حل الامتداد فيها الامتدادية قلت لو كان الهيولى موضوعة للصورة والصورة عرضية متاخرة الوجود عنها او كانت الهيولى في ذاتها متعينة الوجود بان لا ينقسم كالعقل او الجوهر الفرد لكان هذا الاشكال واردا غير مندفع ولكن ليس الامر كذلك فانها في ذاتها امر مبهم الوجود انما يتحصل ويتقوم في الخارج باحدى الصور المفيدة لها الوجود والنوع وليس لها في نفس الامر مرتبة في الوجود قبل الصور انما ذلك بحسب الاعتبار العقلي كحال الكلي الطبيعي بالقياس الى تعينات الافراد فان الكلي كالانسان ليس له في ذاته تعين زيد وعمرو وغيرهما ولا متعين بمقابلات هذه التعينات ولاجل ذلك يقبل الجميع لانها محصلات لانحاء وجوده ولو كان له بحسب ذاته مرتبة سابقة في الوجود على وجود هذه التعينات التشخصية لما صح قبوله شيئا منها هكذا تحقق هذا المقام فانه من مزال الاقدام اذا تقرر هذا فنقول ان الشيخ اراد بالجسمية ما به يكون الجسم جسما مطلقا وقوله بالحقيقة صورة هذا الاتصال الجوهري اراد ان المتصل بذاته الممتد في حد نفسه من دون قيام مبدا الاتصال او الامتداد به لانه بمعنى انه متصل وممتد بنفس وجوده فهو متصل باعتبار واتصال باعتبار اخر اما كونه متصلا فانه شيء ذو اتصال اعم من ان يكون اتصاله بغيره او بنفسه واما كونه اتصالا فلان متصليته ليست بامر زائد عليه بل بنفس ذاته كما ان اجزاء الزمان متقدمة ومتاخرة بذواتها فكل منها تقدم وتقدم او تاخر وتاخر باعتبارين وبهذا المعنى كما علمت غير المقدار سواء كان خطا او سطحا او غيرهما او غير الجسمية التعليمية بخصوصها كما ثبت عرضيتها جميعا في مثال تشكل الشمعة الواحدة وهي من مقولة الكم والجسم الذي هو القابل لهذه الابعاد والمقادير من باب الجوهر فهذا الجسم المعين الشخصي من حيث له هذه الصورة الاتصالية الجوهرية لا يخالف جسما اخر في شيء من الاحوال العارضة للكم بما هو كم او المقدار بما هو مقدار ككبر او الصغر او المساواة والمعدودية والعادية والتشارك او الصمم او الجذرية او المكعبية وغير ذلك من عوارض الكم المتصل او المنفصل فلا يوجد انه مساو لجسم اخر او نصفه او ضعفه او عاده او معدوده او جذره او مجذوره او مضروب في نفسه او مكعبه او مشاركه او مناسب له او مباين وانما له شيء من هذه الاشياء من حيث هو متقدر ومن حيث هو ذو جزء واجزاء بعينه جزء منه واما قيد الجزء يكون له عادا او زائدا الجسم ليخرج الاجزاء المفروضة في المتصل بالمعنى الجوهري فانه ايضا قابل للانقسام والتجزي لكن على الوجه الكلي العقلي لا بحيث جزء منه بجزء منه يقع عادا له لان هذا من خواص الكم قوله وهذا الاعتبار اي كون الجسم بحيث يكون مقدارا او بحيث يكون لجزء عادا غير اعتبار الجسمية التي هي من باب الجوهر وكون الجوهر بحيث يمكن ان يفرض فيه الابعاد **قوله** هذه الاشياء قد شرحها الشيخ بوجه ابسط يحتاج ان نستعين بها اشارة الى ما ذكره في الفصل الذي ابتداء القول في الكمية في فصول المقالة الثانية من الفن الثاني في احوال المقولات من المنطق هو قوله والجسم الواحد قد يؤخذ بحيث يعرض له ان يختلف بحسب الكمية ولا يختلف بحسب الصورة فان الشمعة اي شكل شكلها يحفظ عليها ان يكون بحيث يصح فرض ابعاد ثلثة مطلقة فيها على الصورة المذكورة ولا يختلف في ذلك بها ويختلف مع كل شكل ما يتحدد ويتعين فيها من الابعاد طولا وعرضا وعمقا بالفعل وبالقوة اذا حدد ذلك الشكل فانه ان شكل الشمع بشكل كرة كان معرضا للنسبة لابعاد محدودة هي غير المحدودات المتعينة التي يقبلها اذا كان شكله شكل مكعب في ذلك الكمية والماء قد يحفظ جوهره وما يزيد حجمه عند التخلخل فيكون

قد ثبت له جوهرية النوعية فضلا عن الجسمية الجنسية وتغير مقداره الجسمي وليس لقائل ان يقول ان الجسم الكري اذا كعب فان ابعاده لم تتغير اذ هو مساو لما كان اولا في المساحة لانك ستعلم ان المساوي يقال لما هو مساو بالفعل ويقال لما هو مساو بالقوة وان امثال هذه الا الاشكال لا مساواة لها بالحقيقة بل معنى ما يقال فيها من ذلك انها في القوة المساوية والذي بالقوة غير موجود بعد والجسمية بالمعنى الاول لا يقدر بشيء البتة لان المقدر يجب ان يكون مساويا للمقدر او مخالفا له اصغر منه والمساوي للمقدر لا يقدر بالمساواة له فيما يخالف المقدر والاصغر يكون مخالفا لما يقدره فما يقدره لا يكون غير مخالف لجميع ما يجانس مقدره بل لا بد من ان يكون مخالفا لبعض ما يجانس مقدره وكذلك ما يقدره فلا يتقدر بهذا المعنى الذي لا يخالف به جسم جسما ان يكون مقدرا او مقدرا فان التقدر انما يقع بتقدير الاجسام بذلك المعنى الاخر فذلك هو الكمية ان كان ما يقع فيه المساواة والتفاوت والتقدير غير المعنى الذي به يصير الجسم جسما فليست الصورة الجسمية هي الجسمية التي هي الكمية بل الجسمية التي هي الكمية التي هي عرض جسمية بمعنى اخر وهي ما اشرنا اليه وان كانت قرينة من الصورة الجسمية وملزومة اياها وكذلك ايضا ستجد اشياء تشبه الكيفية وليست بكيفية والسطح ايضا له صورة غير الكمية التي فيه وتلك الصورة انه بحيث يصح ان يفرض فيه بعدان على الصفة المذكورة وذلك لاجل انه نهاية شيء ما يصح فيه فرض ثلثة ابعاد وكذلك هذه الصورة ليست بخارجة عن العرضية وعن الحاجة الى الموضوع ايضا واما كمية خطه فنظير كمية الجسم ولكن هي كمية ثابتة فيه لا يتبدل الا كما في الجسم ليس اذا كان للسطح صورة يلزمها او يقومها الكمية يجب ان يكون السطح جوهرا فما قلنا ان كل صورة لنوع من الانواع يلزمه عرض فهو جوهر بل ذلك في صورة الجسم وحده فيكون الجسمية التي هي من باب الكمية فهو يلزم الجسمية التي هي الصورة ضرورة لما يلزم الجسم من التحدد ويكون صورة الجسم اذا جردت بكميتها او جردت منها الكمية ماخوذة في الذهن سمي المجرد جسما تعليميا انتهى فهذه المعاني هي ما نقلناه ايضا سابقا عند الكلام في تحصيل موضوع الحكمة الالهية وتعيينها هي الامور التي حكم الشيخ بالاحتياج الى الاستعانة بها في الفرق بين معنى الجسم اعني الطبيعي والتعليمي **قوله** ولهذا انما يكون الجسم الواحد يتخلخل ويتكاثف آه يعني ولكون وجود الجسم الواحد الجوهري غير وجوده بما هو متقدر او مقدار جسمي وجد الواحد المعين كالماء مثلا يتخلخل اي يزيد مقدار جسميته شيئا فشيئا بالسخن ويتكاثف اي ينقص مقدار جسميته على التدريج مع بقاء جسميته بالمعنى الجوهري بحاله من غير اختلاف ولا تغير في ذاته كما هو شان موضوع الحركات الواقعة في مقولة واعلم ان الذين لم يثبتوا للجسم معنى اخر غير المقدار ولا المتصل الحقيقي معنى اخر سوى كون الشيء بحيث يكون لاجزائه الوهمية حد مشترك يكون نهاية جزء وبداية جزء اخر وهو فصل الكم ينكرون الحركة في الكم ويضطرون لانقسام الى نفي التخلخل والتكاثف في الاجسام مع ان المشاهدة حاكمة بوقوعهما كما في نشف الحصا من ماء القارورة وانشقاق القماقم الصياح الواقعة في النار وانكسار الاواني في البرد الشديد ولهم في التفصي عن ذلك تكلفات شديدة واعتذارات بعيدة عن الانصاف وانت قد علمت وجود المتصل بالمعنى الاخر الذي هو المقوم للجسم الطبيعي بالبرهان الذي اقمناه على ذلك فالجسم الطبيعي جوهر بهذه الصفة واما قولنا الجسم التعليمي اه يريد بيان نحو وجود الجسم التعليمي وكيفيته ووصفه للجسم الطبيعي واعلم ان المذاهب فيه سوى كونه عين الجسم الطبيعي كما زعمه اتباع الرواقيين ثلثة احدها انه عبارة عن الصورة الجسمية من حيث تعيناتها المقدارية فالجوهر الجسماني من حيث كونه قابلا لفرض الابعاد مطلقا جسم من حيث انه محدود ومقدر متعينا لما هو جسم تعليمي فههنا ممتد واحد في الجهات عرض له التعين في المقدار فذات المتعين من حيث ذاته هو الجسم الطبيعي ومن حيث تعينه هو الجسم التعليمي فالمغايرة بينهما بحسب الذهن لا في الوجود وفيه انه يلزم حصول نوع من انواع مقولة الكم اما اعتباريا او مركبا من جوهر وعرض وثانيهما انه مقدار متصل في ذاته لا باتصال الجسم لكن معنى اتصاله هو كونه ذا اجزاء وهمية متشاركة الحدود وسواء كان في النفس مجردا عن الجسمية الجوهرية او في الوجود مقترنا بها فالجسم التعليمي بهذا المعنى عارض في ذاته للجسم الطبيعي واما بالمعنى الاول فهو وان كان عرضيا له اذ فيه زيادة ليس في ذات الجسم الطبيعي بما هو جسم طبيعي الا انه ليس بحيث يقال انه عارض في ذاته وبالجملة العارض في المعنى الثاني بتمامه عارض بخلاف العارض في المعنى الاول ولا يبعد ان يكون مراده بقوله فالجسم التعليمي هو بكلا المعنيين حيث اتى بلفظ التثنية في كونه عارضا او ثالثها انه عبارة عن مجموع ابعاد الثلثة اعني الطول والعرض والعمق وكانه اراد بالابعاد الخطوط بل المراد من كل منها امتداد الجهات

من غير اشتراط ان يكون معا جزءا ولو ان لم يكون سطحا او جسما او يكون مجردا عن غيره فيكون خطا وهذا كما ترى وعلى اي الوجوه فالسطح نهايته
والخط نهاية نهايته وهذا كما ان الجسم التعليمي ينتهي بالسطح والسطح ينتهي بالخط وجميع هذه الثلثة من باب الكم فكذلك ينتهي الجسم الطبيعي
بالسطح والسطح ينتهي بالخط وليس شيء من هذه الثلثة من باب الكم فلكل من السطح والجسم والخط معنيان مختلفان لكن الجسم باحد المعنيين جوهر
وبالمعنى الآخر عرض بخلاف الآخرين فان كلا منهما بكلا المعنيين عرض لان السطح باحد الاعتبارين عرض في جوهر وبالاعتبار الآخر عرض في
عرض هو الجسم التعليمي والخط باحد الاعتبارين عرض في عرض في جوهر وبالآخر عرض في عرض في عرض وقد علمت الفرق بين معنى السطح في العبارة
المنقولة عن قاطيغورياس وسيأتي ايضا ايضاح ذلك في مباحث الكم في هذا الكتاب وكذا الفرق بين معنى الاتصال المنسوب الى الجسم
الطبيعي والاتصال المنسوب الى المقادير ماسيأتي واما المآثر ايضا في المنطق ولا باس بذكر ما افاده الشيخ هنالك من معاني المتصل فيكون
سببا لمزيد الاستبصار حيث قال لكن المتصل اسم مشترك فلنعرض له على ان يوجد كثيرا عليك ان مفهومه معنى واحد فيقع منه غلط في معاني المتصل
المتصل فمنها ما هو فصل الكم او الكمية ومنها ما عرض من يلحق الاعظام من حيث هي اعظام ومنها ما هو عرض يلحقها من حيث طبيعتها واما الذي هو
فصل فمن خاصيته ان يقال على المقدار الواحد في نفسه ولا يحوج الى قياسه بمقدار غيره وذلك لان حده انه الذي يمكن ان يفرض له اجزاء يجمع
بينها حد مشترك هو نهاية لجزء منها وباعتبار آخر نهاية لاحدهما اعني لما يحصل في التخيل والاشارة اقرب منك فكانه اول وبداية للآخر
فيقال لهذا الكل انه متصل وليس الشرط فيه ان يكون هناك قطع وجزء بالفعل بل الشرط فيه امكان هذا التوهم وهذا المعنى هو معنى المتصل
الذي يقسم اليه الكم والى المنفصل ويعم معنى المتصل الآخرين انهما يقالان بالقياس الى غيرهما فيكون المتصل فيهما لا المتصل في نفسه بل المتصل
بغيره فيقال متصل لما يوجد بينه طرف ونهاية واحدة بالفعل هي بعينها طرف لما قيل انه متصل به حتى لو كانا نهايتين اثنتين لكان مكان
الاتصال مماسة مثل الخط الذي يتصل بخط على زاوية تحده بانقطة واحدة بالفعل ومثل الجسم الذي صار لجزء من لعرضين كحواس وسيما
واما الاتصال الثالث فهو ان يكون المتصل به لازما للمتصل في حركته فان الجسم كانت حاله عند جسم آخر بانه اذا تحرك وانتقل عن موضعه فانه
نقلا يلزمه الطرف الذي يليه من الآخر حتى يصير الآخر معه حيث صار فانه يقال انه متصل به والاتصال الحقيقي بحسب هذا الوضع هو
الاول وان كان انما نقل اسمه من الاتصال الذي على سبيل الاضافة وكثيرا ما ينقل اسم المعنى عن اسم شيء آخر فيصير بحسب صناعة ما احق
بذلك الاسم انتهى ما ذكره ملخصا وهذه المعاني كلها غير معنى المتصل المذكور في موضع آخر الذي يصلح ان يكون فصلا للجوهر وهو القابل
لفرض الابعاد على الوجه المذكور **قوله** فنقول اولا ان من طباع الاجسام ان ينقسم ام هذا شروع في اثبات ان للجسم جزءا غير جسمي يسمى
عند المشائين بالهيولى الاولى وقد عرفوها بانها جوهر قابل للصورة هذا غير صحيح لان النفس ايضا جوهر قابل للصور ولصدقه ايضا على
اجسام قابلة لصور اخرى وقيل انها جوهر قابل للصورة الجسمية ويخدشه ان من الصور المادية ما ليست بجسمية كصورة الافلاك والاولى
ان يذكر بدل الجسمية الجسمانية وعرفها صاحب المطارحات بانها الجوهر القابل للصور الذي يصح عليه باعتبار ما ان يقع اليه اشارة حسية
وهذا يصدق على الاجسام القابلة للصور الكمالية ثم في جميع هذه التعاريف شيء آخر وهو ان الصورة بحسب بعض الاصطلاحات تعم الاعراض
والهيئات فعلى هذا لم يبق فرق بين المادة والموضوع فالحق ان يقال في تعريف الهيولى انه الجوهر المستعد بذاته لاية صورة وصفة جسمانية
والاستعداد الذي بمنزلة الفصل لها ليس المراد به الاضافة الخارجية لمنشأ ما وانما هو كون القوة الاستعدادية عنوانا للفصل الهيولي
لانها جوهر مبهم الذات ضعيفة الوجود غير مستقلة الحقيقة بل هي كالمعنى الجنسي بعض حقيقة شيء لا حقيقة تامة له وانما تمامها في الوجود
بالصورة كما ان تمام الجنس بحسب المعنى والمهية النوعية بالفصل فالهيولى محض موجود كما ان الجنس محض مهية لكن الجنس يبطل ببطلان الفصل
والمادة سيما الاولى لا يبطل ببطلان الصورة بل يبقى تشخصها متحدة باية صورة طرأت كالشجرة اذا قطعت بنوع جنسها وهو الجسم بالمعنى
الذي يكون جنسا بزوال فصله وهو النامي ولكن لا يزول جسمها الذي هو مادته بزوال [illegible] درجة النباتية التي هي مطابق فصل النامي
فالمادة الواحدة بالشخص من شانها ان تتصور بصورة كثيرة مع بقائها بعينها لضعف وجودها بخلاف الجنس الواحد بالشخص في الوجود
ولا يمكن ان يتوارد عليه فصول مختلفة وهو بعينه الا الجنس الذي بازاء الهيولى الاولى فلا استحالة في بقائه بعينه لنقص وجوده فيكفيه
تخصصا بالوجود الحاصل اذ حقيقة الهيولى جوهر بالقوة مندرج بين النقص والحاجة الى التمام ليست فيها جهة الفعلية والكمال الا فعلية
القوة وكمال النقص وبهذا امتاز عن العدم الجوهري كعدم زيد فهي جوهر بهذه الصفة اذا عرفت هذا فاعلم ان من شان هذه الاجسام

الطبيعية سيما التي يجيا لنا ان ينقسم قسمة انفكاكية خارجية ولا يكفى فى ذلك مشاهدة ان يرى مثلا ماء صافيا بين اذ لا احد ان
ينكر كون هذه الاجسام التى يحكم الحس باتصالها وطرو القسمة عليها اه مثلا واحدة فى نفسها حتى يلزم انفصال المتصل واحد بل
نقول هذه الاجسام المحسوسة ذوات مفاصل كثيرة وكل منها مؤلف من اجسام كثيرة هى فى حد ذاتها هى متصلات فى انفسها و
لكنها غير محسوسة وغير قابلة لطريان الانفصال على شئ منها فالذى ينفصل فى الحس غير واحد ولا متصل فى الحقيقة والذى هو واحد
فى الحقيقة غير قابل للقسمة الانفكاكية **قوله** وقد تكلمنا على ابطال هذا بالبيانات الطبيعية اعلم انه ذهب جمع من القدماء منهم
ذيمقراطيس الى ان ما يشاهد من الاجسام المفردة كالماء والهواء مثلا ليست بسائط على الاطلاق بل انما هى حاصلة من تماس بسائط
صغار متشابهة الطباع فى غاية الصغر والصلابة غير قابلة للقسمة الانفكاكية بل الوهمية والفرضية فقط وبهذا وسموا الجسام اعنى ان هذا
المذهب عن مذهب القائلين بالاجزاء الذى لا يتجزى ثم اختلفوا فى اشكالها فذهب الاكثرون منهم الى انها كرات لبساطتها والتزموا القول
بالخلاء وقيل انها مكعبات وقيل انها مثلثات وقيل انها مربعات وقيل على خمسة انواع فى الاشكال فللنار ذى اربع مثلثات وللارض مكعب وللهواء
ذو ثمانى قواعد مثلثات وللماء ذو عشرين قاعدة مثلثات وللفلك ذو اثنى عشر قاعدة مخمسات هذا ما نقله الخطيب الرازى وذكر الشيخ
فى الطبيعيات انهم يقولون انها مختلفة الاشكال وبعضهم يجعلها مختلفة الانواع وقد قرر بعض المتاخرين فى بطلان هذا المذهب بان تلك
الاجزاء لما كانت متشابهة الطبع باعترافهم جاز على كل منها ما جاز على الاخر وعلى المجموع الحاصل من اجتماعها والقسمة الانفكاكية مما يجوز
على المجموع فيجوز على كل جزء اذ لو امتنعت على الجزء نظرا الى ذاته لامتنعت على المجموع وليس كذلك وبطلان التالى يستلزم بطلان المقدم وهو ليس بشئ
اما اولا فلان مبناه على تسليم الخصم انها متساوية الطبع فيكون البيان جدليا واما ثانيا فلان تمام البيان على تقدير تساويها بالطبع
موقوف على تساوى هذه الاجسام المحسوسة ومبادى الغير المحسوسة فى الطبيعة وهو غير ثابت ولا هم معترفون به فان هذه الاجسام
المحسوسة لا شبهة فى انها مختلفة الطبايع فاذا كان مباديها متفقة كلها فلم يكن الكل والجزء متفقين فى الطبيعة وان كان من الكل
المجموع العددى الحاصل من انضمام الاجزاء المادية بعضها مع بعض من غير ملاحظة الصورة السارية فى الجميع فليس له طبيعة مناصلة
لها وحدة حقيقية حتى يحكم عليها بانها متساوية لغيرها او مخالفة له فى الطبيعة وكانه اخذ هذا الحكم من قول الشيخ فى الاشارات ان القسمة
بانواعها تحدث فى المقسوم اثنينية يساوى طباع واحد من الاخرى طباع الكل الخارج المساوى له ولم يدر ان المراد منه القسمة الواردة
على الجسم المفرد بما هو جسم والجسمية طبيعة واحدة مشتركة بين الاجسام والافراد ولا يخفى فساده بناء على ما بيناه اذا عرفت هذا فاعلم
ان الشيخ ابطل هذا المذهب باقسامه اى القول بتركب الجسم المحسوس من اجزاء هى اجسام غير قابلة للقسمة سواء كانت مختلفة الاشكال
او متفقتها وسواء كانت متفقة الطبع او مختلفة فى الطبيعيات الشفا بالبيانات الطبيعية اى من جهة الحركة والتخلخل والتكاثف
ولزوم الخلاء وما اشبهها سيما الذى هو اسهل نقضا واسرع ابطالا وهو مذهب القائل بانها مختلفة الاشكال لاستلزامها وجود
الخلاء واما ههنا فيريد ابطال القول بتلك الاجسام على جميع الاحتمالات سواء كان مما يسلمه الخصم او لا سيما ما هو اصعب اشكالا واعسر
دفعا من تلك المذاهب ببيان شامل كامل لابطال الجميع على نمط فلسفى واسلوب حكمى غير جدلى ولذلك قال فان قال ان طبايعها وان اشكالها
متشاكلة اه تقرير ما ذكره ان القائل بوجود هذه الاجسام الصغيرة لا يخلو اما ان يجعلها بحيث لا ينقسم اصلا او ينقسم فى الوهم دون الخارج فعلى
الاول يرجع وجودها الى وجود الجوهر الفرد فلم يكن اجساما ولا مما يتالف عن تركيبها الاجسام وعندهم انها اجسام ومبادى اجسام هف
وعلى الثانى وهو تجويز انقسامها وهما فلا يخلو اما ان يكون حال القسمين الوهميين فى انهما الافتراق والجسم المتصل فى انهما الاتصال امرا
طبيعيا جوهريا لهذه الاجسام بما هى اجسام او بسبب خارج عن الطبيعة المشتركة فان كان الثانى فلا يخلو اما ان يكون ذلك السبب مما يتقوم به
اصل الطبيعة والجوهر نوعا موجودا بالفعل كالمادة بالصورة والعرض بالمحل او سببا غير مقوم فعلى الاول يلزم تعدد الاجسام وكون الاجسام
كلها منحصرة فى واحد بلا كثرة وانفصال وهو ظاهر البطلان وعلى الثانى كان جايزا من حيث الطبيعة الجسمية النوعية اتصال المنفصلين وانفصال
المتصلين فيكون الاجسام من حيث جواهرها النوعية قابلة للانقسام الخارجى اذ المانع عن الانقسام خارج عن طبايعها المختصة والمشتركة
جميعا وهذا القدر اى كون الاجسام قابلة للانفكاك فى ذاتها وان لم ينقسم لمانع خارج سواء كان لازما او غير لازم يكفينا لما نحن بصدده
وهو اثبات جوهر فى الجسم بسيط منه وعلى الاول من الثانى وهو كون السبب المانع للافتراق عن الالتحام والالتحام عن الافتراق مقوما لهذه

الاجزاء سواء كان داخلا في طبيعة كل منها وحينئذ بان يكون نسبتها اليها نسبة الفصل الى النوع ونسبة الصورة الى المركب او تقويما داخلا في وجوده فقط فيكون نسبتها اليها نسبة الصورة الى المادة يلزمهم اولا الخروج عن مذهبهم حيث يلزم كون هذه الاجسام الذيمقراطيسية متخالفة الجواهر وهؤلاء لا يقولون به وثانيا ان هذه الاجسام وان فرض كونها مختلفة الطبايع والانواع الا انها متفقة في الجسمية المشتركة وهي طبيعة واحدة نوعية في ذاتها وان كانت باعتبار لحوقها بالاجسام المتخالفة الطبايع وسيجيء اثبات نوعيتها في هذا الفصل فهي من حيث جسميتها المشتركة غير مستحيلة الانقسام الخارجي وان كانت من حيث نوعيتها الكمالية ممتنعة عن ذلك لاجل طبيعة اخرى خارجة عن الجسمية داخلة فيها وهذا مما لا يمنع من كون الجسمية بما هي جسمية تقبل الانقسام عندنا فان قولنا في الفلك مثل هذا القول من ان له طبيعة خاصة غير الجسمية المشتركة تمنع عن قبول الانقسام الانفكاكي والذي بنا الافتقار اليه اثبات ما نحن بسبيله هو ان الطبيعة الجسمية بما هي تلك الطبيعة غير ممتنعة عليها الانقسام بل انها في طباعها ان تقبل الفصل بعد الوصل او الوصل بعد الفصل فاذن ثبت ان هذه الاجسام غير ممتنعة من حيث جسميتها عن قبول الافتراق عن الالتيام والالتيام عن الافتراق بقي ههنا احتمال اخر وهو كون حال القسمين الوهميين مخالفة لحال الجزئين الخارجيين في الافتراق والاتصال انما كان من جهة طبيعة تلك الاجزاء الخاصة بها البسيطة لا بسبب امر مقوم او غير مقوم لاحتمال كون الجسمية عرضا عاما لها وكان الشيخ انما لم يرجع الى ابطال هذا الاحتمال لظهور فساده لان الجسمية امر مشترك ذاتي للاجسام كلها اذ لا يعقل جسم الا ويتصور كونه جوهرا قابلا للابعاد ثم لو فرض كذلك لا شبهة في ان الجسمية معنى واحد ليس اشتراكها بين الاجسام بمجرد الاسم فهي سواء كانت ذاتية او عرضية طبيعة واحدة متكثرة الافراد فنقول ان لم تكن قابلة للانقسام وكانت ذاتها ممتنعة عن قبول القسمة كان نوعها منحصرا في واحد ونوعها متكثر هذا خلف فثبت ان الجسمية قابلة للانقسام فاذا انقسمت كان وجودها منقسما لا محالة فالبرهان موقوف على كون الجسمية طبيعة نوعية متحصلة ليس كاجناس البسائط الخارجية كاللون الذي لا يتحصل خارجا الا في ضمن السواد والبياض وغيرهما من الانواع البسيطة اللونية واعلم ان ههنا شبهة مشهورة وهو ان مبنى هذا الاستدلال على ان الطبيعة النوعية لو كانت ممتنعة عن قبول الانقسام لكانت منحصرة في فرد واحد بحيث يكون افرادها متكثرة فيكون قابلة للقسمة على استعمال لفظ مشترك بين المعنيين في الموضعين مكان معنى واحد فان ما يقبله هذه الاجسام الصغار واجزاؤها الوهمية ليس الا انفصالا لا خلقيا وانفصالا لا فطريا وما يقاس عليهما من تجويز التحام الاجسام وانفتاق الاجزاء صفتان طارئتان وكذا لفظ القبول في الاوليين بمعنى الاتصاف الجامع للفعلية والوجوب في الاخيرين بمعنى الاستعداد المجرد الذي لا يجامع الفعلية فمقتضى اطراد حكم الطبيعة الواحدة في افرادها هو جواز حصول الانفصال في الابعاض بدل الاتصال وحصول الاتصال بين الاجسام بدل الانفصال في اول الفطرة ولا يكفي ذلك في تمهيد اثبات الهيولى لا يقال وايضا لفظ الانقسام في انقسام الكلي الى الجزئيات وفي انقسام الكل الى الاجزاء ليس بمعنى واحد فان الاول عبارة عن ضم قيود متخالفة الى الطبيعة نوعية او جنسية ليحصل بحسب كل انضمام فرد شخصي او نوعي والثاني عبارة عن تجزية واحد شخصي او نوعي الى ابعاض فاين يلزم من قبول الطبيعة لاحدهما قبولها للاخر الا ترى ان الانسانية قابلة للانقسام بين افرادها وليس فرد منها قابلا لذلك لانقسامه الى انسانين والوجود ايضا طبيعة واحدة قابل للانقسام الى الافراد وليس وجود واحد شخصي يمكن ان يصير وجودين فالاولى ان يتمسك في ابطال هذا الرأي بوجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين كما يدل عليه المشاهدة او بان كل من هذه الاجسام ان كان بسيطا ذا طبيعة واحدة يكون كري الشكل فيحصل منهما فرج خالية والخلاء محال وان كان مركبا من اجسام متخالفة الطبايع لم يكن متصلا واحدا والمفروض ان كلا منهما متصل واحد هف وايضا اجزاؤها ممتنعة الى الانفكاك والرجوع الى احيازها واشكالها الطبيعية فيلزم ما لزم اولا من امكان الخلاء او **قوله** فنقول لولا فقد تحققنا ان الجسمية من حيث هي جسمية ليست غير قابلة للانقسام فهي كل طباع الجسمية ان تقبل الانقسام اه يريد اثبات الهيولى فاعاد اولا ذكر المقدمة المحققة عنده بالبرهان المذكور وهو ان كل جسم من حيث جسميته يكون جوهرا متصلا قابلا لفرض الابعاد في طباعه قبول القسمة الخارجية والطباع يقال لمصدر الصفة الذاتية الاولية للشيء وهو اعم من الطبيعة لانها قد تختص بما يصدر عنه الحركة والسكون فيما هو فيه اولا وبالذات لا بالعرض عن غير ارادة والمراد بلفظ الطباع ههنا الذاتية ليس الا الطبيعة المنوعة للاجسام **قوله** ثم قال فظهر من هذا ان صورة الجسم والاتصال نفسه الانفصال الى نفسهما اه يعني لما ثبت ان كل جسم من حيث جسميته قابل للانقسام والانفصال فظهر ان صورة كل جسم واتصاله المقداري

لا بانفسهما بل فی شیء آخر هو المعنی بالهیولی وذلک لان هذه الابعاد المقداریة اما فصل الاتصالات ان کان المراد بالاتصال ما هو فصل
ما هو فصل الکم واما اشیاء عارضة للاتصال ان کان بالمعنی الذی هو فصل للجوهر فانک قد علمت ان الاتصال بالمعنی الذی
لیس من مقولة المضاف یطلق علی معنیین احدهما کون الشیء بحیث یتبین له اجزاء فی حد ودة مشترکة وثانیهما کون الشیء بحیث یقبل
الابعاد علی الاطلاق فاذا اطلق المتصل بالمعنی الاول علی الصورة علی الصورة الجسمیة کان اتصالها معنی عارضا لها وکانت تلک
الابعاد اتصالاتها وکانت الصورة قابلة لهذا الاتصال ومقابلة فی ظاهر الامر کما یظهر من تشکلات الشمعة فاذا اطلق علیه الاتصال بالمعنی
الآخر الجوهری کانت متصلة بذاتها لا بامر عارض ولیست ذاته قابلة لهذا الاتصال ومقابلة لان الشیء لا یکون قابلا لنفسه ولا لمقابل
نفسه وعلی ای الوجهین لیست الابعاد والکمیة مما یعرض له الاتصال والانفصال الا بالمعنی الاضافی دون المعنی الحقیقی لانه ان کان المراد
الاتصال الجوهری فکیف یعرض الجوهر للعرض وان کان المراد الاتصال الکمی فکیف یعرض الکم لنفسه ولمقابله فان لفظ الابعاد اسم لنفس
الکمیات الاتصالیة للامور التی یعرض للاتصال الا ان تلک الامور هی ذوات الابعاد لا الابعاد انفسها وتحقیق الشیخ هذه المعانی فی
المقالة الثانیة وبالجملة فالاتصال والمتصل بذاته بای المعنیین ارید یستحیل ان یبقی بعینه وقد عرض له الانفصال لان الشیء لا یمکن ان
یقبل نفسه فکل متصل بذاته اذا انفصل بطل وکذا کل اتصال بعد اذا انفصل بطل ذلک البعد وحصل متصلان آخران وکذا اذا حدث اتصال
بین جسمین اعنی الاتصال بالمعنی الحقیقی الذی هو اما فصل الجوهر او فصل الکم لا المعنی العارض الذی هو من باب الاضافة کما بینه الشیخ فی الطبیعیات
وقد نقلناه فیما مر فقد حدث متصل آخر وبعد آخر وبطل کل واحد من المتصلین والبعدین واللذین کانا قبل الاتصال بخاصیتهما
بما یخص بهویته ولا نعنی انه بطل بالکلیة بل لا بد ان یبقی منه شیء مشترک بینه وبین ما یحدث بعده منه لانا نحکم بالبدیهة ان ماء
الجرة اذا صار فی انائین لم یعدم بالکلیة بمجرد الاتصال وکذا نعلم ان ماء فی الانائین اذا عاد الی الجرة لم یعدما بالاتصال فاذن قد ثبت
ان فی الاجسام شیئا غیر الاتصال وغیر المتصل بذاته هو موضوع للاتصال الجوهری ومقابلة من الانفصال وکذا لما یعرض الاتصال الجوهری
من المقادیر المحدودة وذلک الشیء لا محالة جوهر لتوارد الاحوال علیه مع بقائه بحاله ولکونه محلا للجوهر المتصل بذاته ولا بد ان لا یکون
امرا متعینا بالاتصال ولا بلا اتصال ولا بعدم الانفصال والوحدة ولا بالانقسام والکثرة ولا بشیء من الصفات والاحوال المختصة بالاشیاء
المجردة والمادیة لیمکن له ان یکون قابلا للاجسام وعوارض فانه لو کان فی ذاته موصوفا بصفات المفارقات فاستحال ان یعرضه
الجسم ولو کان له صفات الاجسام کان فی ذاته جسما فکیف یقبل الجسم والشیء لا یقبل نفسه فنعلم انه غیر متعین بشیء من الصفات المعینة
الا مطلق الوجود الجوهریة وهو المراد بالهیولی وانما قال انه موضوع مع ان الهیولی مادة للاتصال الجوهری اعنی الصورة الجرمیة
لانها باعتبار وجودها البقائی موضوع لکل صورة جسمیة حادثة وباعتبار تحصلها بتلک الصورة مادة لها واعترض صاحب
المطارحات علی هذه الحجة اولا بانها مبنیة علی الاتصال ونحن لا نسلم فی الجسم الا الاتصال الذی هو من عوارض الکم وما قیل ان
فی الشمعة یتبدل الابعاد واتصال واحد فیها باق بعینه فیعترض بان الشمعة الطویلة اذا جعلت مستدیرة اجتمعت فیها اجزاء کانت
متفرقة والمستدیرة اذا طولت تفرقت فیها اجزاء کانت متصلة والاتصالات والامتدادات فیها علی سبیل التبدل فاتصال و
امتداد ثابت بعینه ثم والوجه الثانی هو ان الاتصال المورد فی الحجة هو ما یقابله الانفصال ویبطل بوقوع الانفصال ویعود الجسم
بالاتصال مثله والذی یقبله هو الجسم وکیف لا یکون مثل هذه الاتصالات المخصوصة اعراضا فانها یحدث ویبطل والهیئة الجسمیة
والنوعیة لا یتبدل ونستغنی فی قوامها عنه فان کان وراء هذه الاتصال اتصال آخر فلقائل ان یقول هو الجسم لا غیر ولا یکفیکم ان
یقولوا انه لا یبقی مع الانفصال فان الذی یبطله الانفصال هو العارض لا الجوهری وان کان الجوهری یبطل بالانفصال فما
کانت الحقیقة الجسمیة یبقی مع الانفصال والوجه الثالث ان الاتصال اما ان یعنی به ما لا یصلح ان یعقل الا بین شیئین وهو الذی یقابله
الانفصال فلا یصلح ان یکون جزءا لامر جوهری واما ان یعنی به ما لا یستدعی ان یکون بین اثنین ویکون مطلقا اعتبارا فیهما الکان فهو
الامتداد وقد صرح المتأخرون ان هذا الاتصال امتداد جوهری ویذکرونه موضع الاتصال الذی هو صورة الامتداد الجرمی فیقول قائل
ان الامتداد القابل للانفصال وهو نفس الجسم فهو القابل للانفصال وکذا الانفصال والوجه الرابع هو انکم اثبتم فی الجسم امتدادا عرضیا وهو
الابعاد الثلثة والامتداد الجوهری هو الصورة الجرمیة والامتداد من حیث هو لا یختلف فلو اقتضی شیء من الجوهریة لکان الجمیع جوهرا وکذا لو اقتضی العرضیة

والوجه الخامس ان الامتداد الذي هو الصورة اما ان يكون واقعا بالفعل في الاعيان او غير واقع فان لم يكن واقعا في الاعيان فلا يتقوم به
الجسم لان الامر العيني لا يتقوم بالامر الذهني وان كان واقعا في الاعيان فهو امتداد حاصل فيحصل للمادة الواحدة امتدادان وهو محال
ثم اذا كان فيهما امتدادان بالضرورة هو متناهيان ولكل واحد منهما مقدار اذ لا يصح تصور ان يكون امتداد بالفعل وليس هو مقدار ولكل
جوهري والاخر عرضي فهل هما يتساويان او يفضل احدهما فان فضل احدهما ففي مادة واحدة امتدادان احدهما اصغر والاخر اكبر فان
تقدر من المادة باحدهما يفضل الثاني على المادة فيكون بعضه لا في مادة وهو محال واذا كان الامتدادان الجوهري والعرضي متساويين
في جميع الجسم ولا امتياز بينهما فهما واحد من جهة الامتدادية وخصوص المقدار والحل اقول في الجواب عما ذكره اولا فانه لا شبهة في ان
للجسم سوى الاتصال النسبي الذي هو من باب الاضافة اشتراكا معنيين آخرين احدهما من عوارض الكم المجرد والثاني من عوارض الكم الطبيعي
اتصالا بمعنى آخر وهو الاتصال الحقيقي وانكاره مطلقا مكابرة محضة فان الابعاد كلها سواء كانت من باب العرض والجوهر ليست الا اتصالات
ومتصلات حقيقية لكن المتبدل لا العارض والباقي جوهره وقد برهن على وجوده بان الموضوع للاتصال الكمي لا يمكن ان يكون امرا معريا في ذاته
من الاتصال مطلقا كما في الهيولى نعم مادة الاتصال يجوز خلوها في حد ذاتها عنه وعن مقابله لان تحصلها الوجودي انما يكون بشيء
من الصورة الاتصالية ولا وجود لها في ذاتها على الاستقلال واما عن ما ذكره ثانيا فبان استدلاله على عرضية الاتصالات الشخصية انها
يحدث ويبطل والهوية الجسمية والنوعية باقية لا ينبعث لمغالطة نشأت من الخلط والاشتباه بين الفرد والطبيعة فان الدال على عرضية
الشيء هو تبدله مع بقاء الموصوف بشخصه لا بماهيته ونوعيته ومثل ذلك الا كما يقال ان افراد الانسان كزيد وعمرو وغيرهما اعراض لانها تحدث
وتبطل والماهية الانسانية باقية لا بعينها في جواب ما هو واما قوله ان الذي يبطله الانفصال هو العارض لا الجوهري فجوابه كما ان للاتصال
معنيان اضافي وحقيقي كذلك الانفصال له معنيان احدهما الاضافي بازاء الاضافي وهو معنى الحكم المصدري اي الانقطاع بين شيئين
ونحوه والثاني حدوث اتصالين والتقابل حاصل بين الاتصال والانفصال باي معنى اخذ فالانفصال سواء كان معناه عدم
الاتصال عما من شأنه ذلك او وجود متصلين هو مقابل الاتصال واطلاق ضد الشيء على المعنى الوجودي الذي لا يجامع معه في القابل ليس ببعيد
وان كان الجوهر لا ضد له على الاصطلاح الجديد ثم انك قد علمت ان هذه المعاني للاتصال متقاربة يلزم بعضها بعضا كما اشار اليه الشيخ
في العبارة المنقولة من فاطيغورياس فالاتصال الحقيقي الكمي للجسم اذا بطل بالانفصال بطل الجوهري ايضا وحدث ما يقابل كل منهما وقوله
ان كان الجوهري يبطل بالانفصال ما كانت الجسمية تبقى مع الانفصال وهو منشأ المغالطة السابقة فان بالانفصال يبطل شخص من الجسمية لا الطبيعة
وضمنه ولا ينافي ذلك بقاء الطبيعة في ضمن فرد آخر واما عما ذكره ثالثا فيمثل ما ذكرنا في الوجه الثاني من كيفية التقابل بين الاتصال والانفصال
وتبديل لفظ الاتصال بالامتداد مما لا يضرنا وقد علمت ان الاتصال باي معنى كان يكون الانفصال معنى ما يقابله باحد الوجهين واما عما
ذكره رابعا فبانا لا نسلم ان الامتداد طبيعة واحدة ومفهوم واحد بل قد مر ان ههنا كما في الاتصال الحقيقي اشتراكا لفظيا يطلق تارة على المعنى
الجوهري وتارة على المعنى المقداري وليس في الجسم امتدادات في الجهات الثلث بل معنى ممتدية الجسم في ذاته كونه في ذاته قابلا للمقدار و
الابعاد والكمية وموضوعا لها وهذه القابلية على سبيل الموضوعية لا يمكن لغير الممتد بنفسه بهذا المعنى كما عرفت واما عن الوجه الخامس
فبان الامتداد الجوهري واقع في الاعيان ليس كما زعمه اكثر الناس ان الفرق بينه وبين المقدار الذهني والجسم التعليمي مجرد الابهام والتعين
حتى يكون الجسم الجوهري كالطبيعة النوعية والتعليميات كالافراد لها انما له في مرتبة ذاته الوجودية ابهام مقداري وتعين جوهري وقوله
فيحصل في المادة الواحدة امتدادان وهو محال قد علمت ان لكل منهما معنى آخر فليس بمحال وجودهما وقوله فهما متناهيان
فاما متساويان او احدهما يفضل على الآخر قلنا الامتداد الجوهري ليس في ذاته متناهيا ولا لا متناهيا ولا هو في ذاته مساو
للشيء ولا افضل ولا اصغر منه لان هذه كلها من صفات الكم وهو في نفسه ليس بكم نعم هو في الوجود موصوف بشيء من هذه الصفات
لاجل ما يستلزمه من المقدار فهو تابع له في هذه الصفات كما مر ذكره سابقا وكذا كونه واقعا في جهة من الجهات بتبعية المقدار ولا بأس
في كون شيء تابعا لشيء آخر في اصل الوجود ويكون ذلك الشيء تابعا له في صفات اخر ذاتية له غير مجعولة ولولا المقدار لم يكن الجسم متهيئا لقبول
الانفصال والاتصال ولا يلزم منه ان يكون باقيا حين ورود احدهما كما في الاسباب المعدة وبهذا يندفع اعتراض آخر منه وهو انه لولا المقدار
ما صح الانفصال على المادة ولولا ما وصفتموه اتصالا جوهريا ما صح الابعاد الثلثة ما صح الابعاد المقدارية لا الانفصال على تقدير

وجوده فالقابل للانفصال هو الجسم لا المادة وحدها والجسم جزؤه الاتصال الجوهري على ما زعمتم فاذا بقي الجسم مع الانفصال بقي
الاتصال الجوهري الذي هو جزؤه ايضا مع الانفصال فظهر ان الاتصال الجوهري يبقى مع الانفصال على ما وصفتم بل هو مصحح له فيعود
القائل ان الاتصال الجوهري قابل للاتصال العرضي والانفصال ولا حاجة الى حامل فبطلت حجتكم ولا محيص لكم عنه لما جعلتموه جزءا
قابلهما باقيا معهما لانا نقول كثيرا ما يكون الشيء علة لما لا يجامع معلوله ولا يلزم ان يكون كل ما اشترط وجوده بوجود شيء آخر ان يبقى معه
فان النطفة لو لم يكن لم يوجد فاذا تكون الحيوان بطلت النطفة فكذلك لو لم يوجد الاتصال الجوهري لم يحدث انفصال واذا احدث
الانفصال بطل الاتصال ولفظ القبول مشترك بين معنيين احدهما ما لا يجامع به القابل مع المقبول كما يقال النطفة قابلة الحيوان والاخر
يجامع معه ويستكمل به كما يقال الانسان قابل للعلم وكذا تكون الشيء من شيء امر مشترك بين معنيين كما سيجيء في المقالة الثامنة احدهما ان
المكون يبطل عند تكون ذلك الشيء والاخر ان يكون باقيا على وجود ذاته فالجسم بجزئيه قابل للاتصال والانفصال بالمعنى الاول غير
قابل بالمعنى الاخر بل القابل له هو جزؤه بالمعنى الاول ولا يحدث عنه بل من جزئه بالمعنى الثاني وتتمة الابحاث المتعلقة بهذا المقام ودفع الشكوك
الباقية والاوهام تطلب من الاسفار الاربعة **قوله** وايضا فان الجسم من حيث هو جسم له صورة الجسمية فهو شيء بالفعل ومن حيث هو
مستعد اي استعداد شئت فهو امر بالقوة اه وهذا منهج آخر للفلاسفة لاثبات تركب الجسم بما هو جسم من وجود الهيولى الذي يخصها
وهو قريب من البرهان الاول لكنه لم ماخذا ولعلكم بنيانا واشد وضوحا وحاصله هو ان الجسم من حيث هو جسم وحيثية وجوده اتصالي صوري
امتدادية امر بالفعل ومن حيث انه مستعد لقبول شيء ما اي شيء كان من الفصل والوصل وغيرهما من الاشياء المفقودة عنه التي
من شأنه ان يقبلها فهو امر بالقوة فيكون لكل جسم بحسب حيثية كونه جسما ومن حيث مجرد جسميته جهتان هما الفعل والقوة اي الوجوب
والامكان الخارجيين ولا شك ان هاتين الجهتين مختلفتين في الواقع موجبتان للتركيب موقعتان للتكثر الخارجي فان الشيء من حيث
هو بالقوة شيء آخر لان مرجع القوة الى امر عدمي هو فقدان شيء عن شيء مع جواز تلبسه به ومرجع الفعلية الى حصول حقيقة شيء ووجوده
والحاصل ان مرجعهما الى الوجود والعدم ولا يكون الشيء الواحد من جهة وجود واحد مصححا لهاتين الصفتين فلا يكون الجسم من حيث
هو متصل بالفعل بعينه بنفسه من حيث هو بالقوة منفصل ومتحرك او اسود او غير ذلك بل كونه جوهرا متصلا غير كونه قابلا
للاشياء فجوهريته الاتصالية شيء واستعداده للاشياء شيء آخر ففيه الجوهر المتصل وفيه قوة هذا المتصل لان فيه قوة الانفصال
لان القوة على الشيء قوة على مقابله وكذا امكان الشيء يستلزم امكان مقابله اذ لو كان احدهما ضروريا كان مقابله ممتنعا لا ممكنا وقد
فرضناه ممكنا هف فعلم ان الجسم كما انه متصل يقبل القسمة ففيه ما يقبل المتصل ايضا اذ لو كان عين المتصل ولازما له لا الاتصال حتى يكون
النسبة ضرورية لم يكن في ذاته قوة الانفصال وهو باطل بالبديهة فاذن يكون الجسم جوهرا مركبا من شيء بحسبه يكون له القوة ومن شيء آخر
بحسبه يكون له الفعل فالثاني صورته ومبدأ فصله البسيط وهو المتصل والاول مادته ومبدأ جنسه البسيط وهو الجوهر فهذا للنا
يسمى الهيولى الاولى ولا بد ان يكون محض القوة والفقر الى كل شيء كما سيتضح لك وتلخيص البيان على نظم القياس البرهاني هو ان الجسم بالفعل
من جهة ذاته وكل ما هو بالفعل من جهة ذاته لا يكون بالقوة فالجسم لا يكون بالقوة وتجعل هذه النتيجة كبرى لقياس آخر من الشكل
الثاني وهو ان القابل للشيء امر بالقوة ولا شيء من الجسم الموجود بالقوة ينتج ان لا شيء من الجسم الموجود بقابل الشيء ولزيادة التوضيح نقول
لا شك ان في الجسم قوة على ان يوجد امور كثيرة فتلك القوة اما ان يكون نفس حقيقة الجوهر المتصل او لا فالاول باطل والا لزم ان يكون
اذا عدمنا الاتصال الجوهري عدمنا الاستعداد لامور كثيرة ولم يمكنا تعقل هذا الاتصال دون تعقل هذه الاشياء وليس كذلك
والثاني لا يخلو اما ان يكون امرا قائما بذاته او لا والاول باطل لان القوة لو كانت قائمة بذاتها لكان الامكان جوهرا لان القوة قسم من
الامكان وليس كذلك لانه عرض بل من اضعف الاعراض والثاني لا يخلو اما ان يكون حامله الاتصال الجوهري او شيء آخر والاول باطل والا لم يصح ان
يبطل عند حدوث ما يقوى عليه ويجب ان يبقى مع الانفصال وذلك لان ذات القابل يجب وجوده مع المقبول فهي قائمة بشيء
الاتصال يقابل الاتصال والانفصال وغيرهما من هيئات وصور غير متناهية وهو الهيولى وهذا اثبات الاول لان قولكم ان الجسم
او الاتصال من حيث هو جسم ليس بقوة على امر ما ولكن لا يلزم ان لا يكون موصوفا بالقوة والقوة موجودة فيه اذا كانت القوة
قائمة بشيء لزم ان يكون هي هو فان قلتم لو كانت قوة الانفصال موجودة في الاتصال لكان الاتصال باقيا مع الانفصال قلنا كان هذا

رجوعاً الى الحجة السابقة فنقول انا اذا كانت القوة قائمة بالاتصال وهو شيء متصل لكان شيء واحد بالقوة وبالفعل معاً وهو صح بينا
الصحيح امتناع ان يكون شيء واحد من جهة واحدة قوة وفعلاً واما اذا كان شيء واحد بالفعل بالقياس الى شيء وبالقوة بالقياس الى شيء آخر
غيره فالفعل والقوة يجوز ان يجتمعا في ذات واحدة بالنسبة الى شيئين بان يكون جهة الفعلية ذاته وجهة القوة عدم شيء آخر عنه ولا
منافاة بين وجود شيء وعدم اشياء كثيرة عنه فالغلط هاهنا من اهمال الحيثيات ومن استعمال منشأ الاتصاف بمعنى موضع الحامل له
فلا يلزم ان يكون الحامل لمعنى القوة والامكان هو بعينه منشأ القوة والامكان والجواب ان كل صفة واقعية سواء كانت لها صورة
وجودية ولا بد لها من منشأ لحصولها ومصداق للحكم بها ومطابق لحملها وذلك المنشأ والمنتزع منه يجب ان يكون في مرتبة ذاته
موصوفاً بتلك الصفة بل يكون هو بعينه بحيث يكون نفسها ثم ان كثيراً من الاشياء يجد في ذاتها عدم اشياء كثيرة فان زيداً مثلاً في ذاته
بحيث يسلب عنه الشجرية والفلكية وغيرهما فلا بد ان يكون في ذاته حيثية عدمية غير حيثية كونه زيداً لان زيدية زيد صفة وجودية يمكن
تعقلها من غير تعقل سلب شيء من الاشياء فيه ففيه لا محالة تركيب من وجود وعدم وكذلك الجسم بما هو جسم له في ذاته سلب كثير من الاشياء و
ليست الجسمية بعينها معناها سلب السواد والحركة وغيرهما والا لزم من تعقلها تعقل تلك السلوب وليس الامر كذلك فاذن كل من هذه
الموجودات وكذا الجسم بما هو جسم مركب في الخارج من الامرين احدهما ما به هو موجود بالفعل وهو صورة ذاته والاخر ما به هو امر بالقوة
وهو مادته وجهة نقصه وقصوره لكن يجب ان يعلم هاهنا ان فرقاً بين العدم المحض وبين العدم الواقعي الذي له حظ من الثبوت كالعمى والجهل
والسكون ونظائره مما له مصداق في الخارج فهذه الاعدام مما لا بد فيها من قابل فيلزم بحسبها تركيب الموضوعات من مادة وصورة وهي
التي من شأن موضوعاتها ان تخرج من القوة الى الفعل واما ساير الاعدام الذهنية التي ليست لها منشأ انتزاع وتخصيص فلا يوجب
شيء منها التركيب الخارجي بل الذهني ولهذا قال الشيخ كل ممكن زوج تركيبي والبساطة الحقة مختصة بواجب الوجود لانه محض الوجود بلا شوب
عدم فهو كل الوجود وكله الوجود البحث الثاني ان الحجة منقوضة بوجود النفس الناطقة المجردة انسانية كانت او فلكية لانها من حيث ذاتها
جوهر صوري ولها قوة قبول الكمالات والعقليات وسنوح الارادات والتصورات فكبرى القياس الاول وهو قولهم كل ما هو بالفعل
لا يكون بالقوة منقوض بقياس من الشكل الثالث وهو ان النفس الانسانية مثلاً امر بالفعل من جهة ذاتها وكل نفس انسانية
لها قوة امر فينتج بعض ما هو امر بالفعل يكون له قوة امر ما وهو نقيض تلك الكبرى لانها في قوة قولنا لا شيء مما هو بالفعل
بالقوة والجواب ان النفس بما هي نفس متعلقة الوجود بالمادة الجسمانية بل هي عندنا مادية الحدوث مجردة البقاء اذا كملت واتصلت
بالعقل فحيثية كونها بالفعل انما هي من قبل ذاتها المستندة الى مبدئها الفعال وحيثية كونها بالقوة انما هي من جهة تعلق
لوازمها وآثارها بالمادة البدنية فمنشأ الحيثيتين شيئان متخالفان احدهما المبدأ العقلي والاخر الجوهر البدني والحق ان جميع جهات
الفعلية يرجع الى واجب الوجود وجميع جهات القوة يرجع الى الهيولى الاولى ومنبعها الامكان الذاتي كما سيعلم وهي منبع الشر
والآفات لان كلها عدميات والقوى والاعدام راجعة الى الهيولى البحث الثالث النقض بوجود العقول فانها تنفعل بما تحتها وتقبل الوجود
عما فوقها فذاتها مركبة في الخارج عن امرين باحدهما تفعل وبالاخر تنفعل والجواب ان القبول هنا ليس مقابل الفعل فان الذي
يقابل الفعل هو القبول بمعنى الاستعداد الذي لا يجامع الفعل ففاعلية العقول بنفس وجوداتها الفائضة عليها من المبدأ الاعلى
غير استعداد فالمغالطة هاهنا باشتراك الاسم البحث الرابع النقض بوجود الهيولى في نفسها وهو الذي يذكره الشيخ قال والسائل
ان شاء ان يقول فالهيولى ايضاً مركبة وذلك لانها في نفسها هيولى جوهر بالفعل يمكن تقرير هذا البحث على وجه يكون معارضة
على كبرى الحجة المذكورة بان قولكم كل ما هو بالفعل لا يكون بالقوة معارض بقياس من الشكل الثالث وهو قولنا ان الهيولى بسيطة
بالفعل وان الهيولى فيها قوة قبول الاشياء ينتج بعض ما هو بسيط بالفعل فيه القوة وعلى وجه يكون نقضاً تفصيلياً وهو انا
لا نسلم ان كل ما هو بالفعل لا يكون بالقوة وسند المنع هو وجود الهيولى ويمكن ان يكون نقضاً اجمالياً وهو الظاهر من كلام الشيخ معناه
ان مقدماتكم لو صحت لوجب ان يكون الهيولى مركبة من الهيولى والصورة والتالي باطل فكذا المقدم اما بطلان اللازم فلان الهيولى بسيطة
والا نقل الكلام الى هيولى الهيولى فيلزم اما التسلسل وهو باطل او الانتهاء الى هيولى بسيطة وهو المطلوب اما بيان الملازمة فلانها في
نفسها جوهر موجود بالفعل وهي ايضاً في نفسها مستعدة لحصول الاشياء فيها ففيها امران باحدهما بالفعل وبالآخر بالقوة فيكون

مركبة بناء على ما ذكرتم والجواب من وجهين احدهما منع كون الهيولى امرا بالفعل فان كونها في ذاتها جوهرا لا يوجب ان يكون امرا محصلا بالفعل من جملة الاشياء الموجودة بل انما يوجب ان يكون بعض الموجود بالفعل وفي طريق الوجود بانضمام الصورة اليه وكذا كونها هيولى او مستعدة ليس مزيد عليها الا ان يكون من شانها ان يصير شيئا فان الفرق ثابت بين كون الشيء بعض موجود محصل وكونه شيئا حاصلا وكذا بين كون الشيء مستعدا لان يوجد بالفعل نوعا من الانواع وبين ان يكون ذلك النوع فالهيولى ليست الا مستعدا لان يكون شيئا من الاشياء الخاصة اما كونها جوهرا فمعناه ليس الا كونها امرا ليس في موضوع فمعناها معنيان احدهما ثبوتي اعتباري والاخر سلبي اما الذي منهما ثبوتي فهو انها امر عام مبهم غاية الابهام والمبهم بما هو مبهم لا وجود له في الاعيان ما لم يتعين والعام بما هو عام لكن لا يكون شيئا بالفعل ما لم يتخصص ولا يصير الشيء بالفعل شيئا حاصلا بمجرد المعنى العام ما لم ينضم اليه صورة يحصله وفصل يخصصه فصورة الهيولى وفصلها الذي يتوهم انها به تصير نوعا محصلا من الانواع هو انها مستعدة بالقوة والاستعداد وما يجري مجراه امر عدمي لا به لا بد ان يتقوم بامر يرتفع الاستعداد وهو الصورة الموجودة التي تتقوم بها الهيولى واما نفس الهيولى باعتبار ذاتها فليست الا قوة محضة واستعدادا صرفا والوجه الثاني ان اختلاف الحيثيتين قد يكون موجبا للتركيب الخارجي وهو عندما كانت الحيثيتان غير مجتمعتين في الوجود الواحد كالحركة والسكون والتقدم والتاخر وقد يكون موجبا للتركيب الذهني فقط وهو عندما كانت الحيثيتان مجتمعتين في الوجود كالمهية والوجود وكالجنس والفصل اذا تقرر هذا فنقول ان الجوهرية والاستعداد مع قطع النظر عن كون شيء منهما عدميا او لا نسبتهما الى الهيولى كنسبة الجنس والفصل الى النوع البسيط لا كنسبة المادة والصورة الى المركب وانما قال بلفظ التشبيه لان فصل الشيء بالحقيقة معنى وجودي محصل للجنس نوعا خاصا من جملة الانواع الموجودة المتاصلة في الاعيان وليس قولنا مستعد من هذا القبيل لكنه شبيه بالفصل لكونه جزءا خاصا لمعنى الهيولى وحدها الذي هو قولنا جوهر مستعد **قوله** فقد بان من هذا ان الصورة الجسمية من حيث هي صورة جسمية محتاجة الى المادة ولان طبيعة صورة الجسمية في نفسها من حيث هي صورة جسمية لا تختلف لانها طبيعة واحدة بسيطة ليس يجوز اه يريد بيان ان كل جسم سواء كانت من هذه الاجسام التي تقبل الانفكاك او كانت من الاجرام الفلكية فهو مركب من الهيولى والصورة وان الصورة الجسمية من حيث هي صورة جسمية مفتقرة الى مادة اينما وجدت وكيفما وجدت واعلم ان المنهج الثاني لاثبات الهيولى مستقل الدلالة على حاجة الجسمية بما هي جسمية الى المادة وعلى تركب الجسم من الجوهرين في جميع الاجسام فلكية كانت او عنصرية اذ ما من جسم الا وفيه قوة قبول شيء من الاشياء واقلها الحركة والفلكيات كلها قابلة للحركة كما برهن عليه في علم الطبيعة فهي مركبة من مادة قابلة وجوهر صوري واما المنهج الاول وهو برهان الاتصال والانفصال فهو اولا جار في هذه الاجسام التي قبلنا ثم محتاج الى التعميم بضميمة مقدمة اخرى وهي كون الجسم بما هو جسم طبيعة نوعية محصلة لا يختلف بالحاجة والغنى الى شيء في نحو الوجود ولهذا ذكر الشيخ واو العاطفة في قوله ولان طبيعة صورة الجسمية اشارة الى ان هذا المطلب قد خرج من الحجة الثانية لكنا نريد ان نستعمل في اثباته الحجة الاولى ونتممها في بيانه فنقول ان الطبيعة الجسمية لا يمكن ان تختلف افرادها في نحو الوجود بان يكون بعضها محتاجة الى مادة كما في الاجسام القابلة للانفصال وبعضها غير محتاجة بل قائمة بذاتها كما في الاجسام الفلكية وانما قلنا لا تختلف في نحو الوجود في الحاجة والغنى لانها طبيعة نوعية بسيطة ليس يجوز ان يكون محتاجة كاجناس البسائط الى فصول ذاتية تحصلها نوعا بسيطا يتم بها حقيقتها نعم يمكن ان يحتاج الى فصول يدخل عليها ويجعلها نوعا كاملا لا يبدل معناه ووجوده عن معنى الجسمية ووجودها بان يصير حيوانا او فلكا او شجرا او نوعا اخر وتلك الفصول لا محالة ماخوذة من صورة مقارنة ايضا للمادة فلا يكون حكمها حكم الفصول الحقيقية التي وجودها متضمن في وجود الجنس التي لا يمكن للجنس وجود لا في الخارج ولا في الذهن الا بواحد منها **قوله** وبيان هذا ان جسمية اذا خالفت جسمية اخرى فيكون لاجل ان هذه حارة وتلك باردة وهذه لها طبيعة فلكية وتلك لها ارضية يريد اتمام البرهان على كون الجسم بما هو جسم طبيعة واحدة نوعية وهو مبني على مقدمتين احداهما صغرى وهي ان الجسمية بما هي جسمية لا تختلف افرادها الا بامور خارجية والاخرى وهي كبرى وهي ان كل معنى كلي لا يحتاج في تحصله نوعا في الخارج وتباين افراده بعضها عن بعض الى امور داخلية متضمنة معناها في معناه بحسب الوجود كالفصول البسائط بل ربما يحتاج الى اشياء

سواء كانت اعراضا او صورا فذلك المعنى معنى نوعي متحصل في الوجود بجاز فيه ما اذا لم يكن له في ذاته وجود الا بامور يتحد معه في الوجود ويختلف بسببها التحصلات وجود فذلك هو المعنى الجنسي كالمقدار المطلق فانه مع كونه نوعا اضافيا للكم المتصل فانه مبهم متحصل في نفس ما لم يتنوع بفصول ذاتية لكونه منقسما في جهة او في جهتين او في ثلث جهات ليكون خطا او سطحا او جسما تعليميا وليس يمكن ان يصير المقدار المجرد عن هذه المعاني موجودا في الخارج ثم ينضم اليه امر يجعله خطا وامر يجعله جسما كما يمكن ان يصير الانسان موجودا ثم ينضم اليه معنى يجعله عالما ويجعله كاتبا وامر يجعله حدادا وكذا العدد مع كونه نوعا من انواع الكم المطلق ليس امرا محصلا في الخارج ما لم يتنوع بشيء من فصول العدد وحدوده لكونه خمسة او ستة او عشرة او مائة وليس اذا تحصل نوعا من الانواع كان تحصله بان ينضم اليه فصل من خارج بعد كونه موجودا فانما هذا اليه حسا او عقلا مجردا عن سائر الضمائم والمحصلات بل لا تحصل للطبيعة الجنسية التي للبسائط كاللون للسواد والحمرة والبياض وكالمقدار للخط والسطح والجسم والعدد لمراتب الاعداد الا بوجود انواعه وفصوله بخلاف جنس المركبات كالجسم بما هو جسم فانه باعتبار تجريده عن الضمائم والفصول مما له وجود في الخارج فالجسم بهيئته محصلة في العقل والخارج اذا انضاف اليه شيء به يتحصل نوعا آخر كماليا او هو لا بمجرد صورة كمالية ليس بان يصير بالاجتماع جسما فقط كما يصير اللون باجتماعه مع احدى الفصول لونا فقط بل جسما محصلا او شيئا زائدا على الجسمية بمعنى الجسمية بالمعنى الذي هي به مادة لا بالمعنى الذي هي به جنس للاجسام المتخالفة الحقائق فان الذي كلامنا فيه ههنا انه امر محصل نوعي او مبهم جنسي هو الجسم بالمعنى الاول فان لكل جنس سواء كان للانواع البسيطة او للانواع المركبة اعتبارين عقليين احدهما بشرط ان لا يكون ماخوذا معه شيء آخر وثانيهما اخذه مطلقا اي من غير شرط اصلا الا مع شيء ولا التجريد عنه فهو باحد المعنيين جنس وبالآخر مادة فبعض الاجناس بكلا الاعتبارين موجودة في الخارج وهي اجناس المركبات وبعضها ليس موجودا فيه الا باعتبار الجنس وهي اجناس البسائط التي ليس لها وجود الا وجود انواعها والفرق بين المادة والجنس مما قد مضى بيانه في فن البرهان من منطق الشفا وسيجيء ايضا في الخامسة هذا الفن فالمراد من الجسم الذي فيه الكلام انه هل هو نوع محصل في الخارج واختلافه بالخارجيات او هو جنس واختلافه بالذاتيات هو الجسم بالمعنى الذي يكون مادة والا فكل جنس بما هو جنس وجوده عين وجود انواعه وجعله بعينه جعل فصوله وان خفي هذا الحكم على كثير من الاذهان وقوله على انك قد تحققت فيما بين لك الفرق بينهما معناه على انك قد علمت الفرق بين المادة والجنس فيما ظهر لك ههنا من غير حاجة الى الرجوع الى موضع آخر في مثال الجسم المقدار فان المقدار وما يشبهه لا يمكن ان يكون مادة لانواعه كالخط والسطح والجسم اذ لا تحصل له في ذاته مفردة الا ان يكون متضمنا فيه معنى احد الفصول المخالفة فاذا تحصل صار خطا او سطحا او غيرهما فجاز ان يكون نفس ما به الاتفاق نفس ما به الاختلاف في الوجود واما الجسمية التي يكون الكلام فيها فهي مما يصح ان يكون موجودا محصلا يكون مادة لكثير من الانواع لانها في نفسها طبيعة متحصلة ليست تفتقر الى فصل يجعلها نوعا اذ يمكن للوهم تجريدها عن كل ما يزيد على كونها جوهرا قابلا للفرض الابعاد او مادة واتصال ذات انفصال بالذات ولم يمكن للوهم تجريد المقدار عن كل ما يزيد على كونه متصلا ذا وضع وليس اذا ضممنا الى الجسمية فصولا او صورا اخرى كانت بحيث يجعلها في انها جسمية حتى يكون وجود ما به الاختلاف بين انواعها بعينه هو وجود ما به الاشتراك فيها ولا ايضا اذا انتشأ مع الاتصال الجوهري شيئا كان لاجل ان الاتصال ليس في نفسه شيئا محصلا من شانه ان يقوم منفردا بذاته عن الضمائم بل العقل مما يجوز وجود الجسمية اعني المادة ذات الاتصال في الخارج من غير انضياف شيء اليهما لكن بحجج وبراهين يعلم ان لا يمكن في الاعيان جسم مفارق عن كافة الصور التي كلها لا انها زائدة على جسمية الجسم وهي مبادي لفصول ذاتية للانواع الجسمانية كالفلك والحيوان والشجر والدواب وغيرها **قوله** فليس ان لا يوجد الشيء بالفعل موجودا هو ان لا يحصل طبيعته أه هذا جواب شك يرد ههنا وهو انه اذا احتاج شيء في وجوده الخارجي الى مقوم يوجده فكيف يكون في ذاته امرا محصلا نوعيا فدفعه بان لا منافاة بين ان يكون الشيء نوعا موجودا في ذاته وبين ان يكون يحتاج الى امور هي غير ذاته وذاتياته فان المبادي كما سيجيء على ضربين الذاتيات سواء كانت موجودة بوجود واحد كالاجناس والفصول او لا كالعلل المادية والصورية والخارجيات كالفواعل والغايات وكالموضوعات للاعراض وكالصور للمواد والمواد للصور فالمبدأ الذي من القسم الاول هو الذي لا يحصل للشيء المتقوم به نوعا بدون ان يكون ماخوذا معه في وجوده واما الذي من القسم الثاني فالذي للمبدأ وجود مباين لوجود ذلك المبدأ الا ترى ان العرض كالسواد والبياض

غيرهما متحصل الطبيعة في ذاته نوعا تام المهية في حقيقة نفسه ومع ذلك لا يجوز ان يوجد بالفعل مجردا عن الموضوع وكذلك
الموجود الصادر من الفاعل الحاصل لاجل غاية فله ذات متحصلة تامة الحقيقة الا ان وجوده في نفسه مفتقر الى هذين المبدئين
من غير ان يدخلا في قوام حقيقته فكذا حال الجسم بالمعنى الذي هو مادة فانه مفتقر الى صورة اخرى نوعية افتقار المادة الى الصورة
التي بها يصير موجودة بخلاف جنس البسائط كالمقدار مطلقا فانه لا يحصل له في نفسه نوعا مشارا اليه عقلا او حسا الا
بانضمام فصل اليه في العقل ضرورة ليجعل بانضمامه متحصلا خطا او سطحا او جسما حتى يصير جايزا ان يوجد ثم اذا وجد ليس
مقدارا وشيئا اخر ليكون مركبا لجهة وحدة طبيعية بل متقدرا فقط وان كان ذلك المقدار بعينه خطا او سطحا حتى يكون
ما به الاشتراك بين نوعيه عين ما به الاختلاف في الوجود كما اشرنا اليه لان طبيعة المهية الجنسية يجوز ان يختلف انحاء وجوداته وتحصلاته
ولا وجود للمعنى الجنسي الا مردودا معناه بعينه في الوجود لامر ووجوده بوجود شيء وان كان هو في نفسه متحصل الوجود
كمرادفة العرض للموضوع والمادة للصور وهكذا حال الجسم اذا ردف بصورة اخرى غير الجسمية فانه في نفسه يصح ان يوجد
بالاسباب التي لها ان توجد بها التي بعضها كالهيولى في الاتصال وبعضها شيء اخر يفيده كالاثنينية وجود اخر غير وجوده
بما هو جسم مطلق واما الجنس البسيط كالمقدار فانه لا يتصور ان يوجد معرى عن الفصول التي يحتاج في وجوده الى فصول تلك
الفصول ذاتيات له لا يحوجه الوجود الى ان يصير بحصول تلك الذات شيئا غير المقدار ومثلا بل حاجته اليها في نفس المقدار
لا في شيء زايد في الوجود على المقدار وفي بعض النسخ يحوجه بدون لا وغير المقدار اي حاجته اليها في نفس المقدارية المتحصلة
لا في شيء زايد عليها فان المقدار اذا تحصل بشيء من الذاتيات وصار نوعا موجودا كالخط مثلا لم يكن الا مقدارا او شيئا غير المقدار
فان الخط وجوده مقدارا نفس وجوده خطا وكذا السطح والجسم وفي بعض النسخ بدل لا يحوجه لا يخرجه اي لا يخرجه الذاتيات من المقدار
الى شيء غير المقدار كما يخرج الصور اللاحقة المادة الى شيء اخر فان لحوق الخطية والسطحية والثخنية الى المقدار لا يخرجه عن نفس المقدار
وان كانت تلك الذاتيات معان مختلفة ووجودات متخالفة اذ المقدار المطلق لكونه معنى مبهما يجوز ان تتخالف انحاء وجوداته
تحصلاته فيكون مقدارا مخالفا لمقدار اخر بنفس المقدارية كما اومأنا اليه مرارا واما صورة الجسمية اي الجسم بما هو جسم وانما عبر
عنها بها ليدل على كونه امرا محصلا لصورة محصلة نوعية لان الحكم لا يتغير سواء كان الجسم جوهرا بسيطا كما هو عند الاقدمين او
مركبا من المادة والصورة كما هو عند المعلم الاول واتباعه فانه على كلا المذهبين في ذاته طبيعة نوعية لا اختلاف بين افرادها فان جسما لا
يخالف جسما اخر في مجرد الجسمية ولا بفصل محصل للمعنى الجنسية اذ الفصل المعنى الجسمية فهو الاتصال وقبول الابعاد امر مشترك
بين الاجسام كلها والتي يختلف بها الاجسام امور لاحقة زايدة على الجسم ثم لا يكون اختلاف الاجسام بها اختلافا في نفس الجسمية
بل في كمالات زايدة عليها **قوله** فلا يجوز اذن ان يكون جسمية محتاجة الى مادة وجسمية غير محتاجة الى مادة لما بين وحقق بالبرهان
ان الجسمية طبيعة واحدة لا يختلف افرادها الا بالخارجيات من الفصول التي لا دخل لها في افادة الجسمية وكل ما يختلف افرادها
الا بامور خارجية فهو نوع محصل في الخارج فالجسمية طبيعة نوعية ثم يجعل هذه النتيجة صغرى لبرهان اخر بان ضم اليها كبرى فقول
ان الجسمية طبيعة نوعية لا يختلف افرادها في نحو الوجود منتج فصرح باللازم وهو ان الجسمية لا يجوز ان يكون بعض افرادها محتاجا
الى مادة وبعض افرادها غير محتاجة الى مادة لان الحاجة الى المادة هي في نحو الوجود ولا يمكن ان يكون نحو وجود الطبيعة النوعية مختلفا
حتى يكون تارة موجودة لوجود رابطي بحلول مادة وتارة بوجود استقلالي قايم لا في محل واللواحق الخارجية لا يغير نحو وجود الشيء
النوعي ولا يصير سببا لاستغنائها عن المادة بوجه من الوجوه بعد ان كان بحسب الذات مفتقرا اليها وبالجملة المحتاج الى المادة والغني
عنها نوعان مختلفان من الوجود لا يمكن ان يكون المقسم اليهما طبيعة واحدة بوجه من الوجوه وسبب من الاسباب فكل ما يحتاج الى المادة
لا يمكن تجريده عنها سواء كان جسما او شيئا اخر وكذا كل ذي مادة يكون مفتقرا في وجوده دائما اليها فكل جسمية مع قطع النظر عن
اللواحق المادية من الكم والكيف وغيرهما مفتقرة الى المادة فقد بان ان كل جسم مؤلف من مادة وصورة وههنا دقيقة يجب التنبيه
عليها وهو ان الجسمية يمكن ان يوخذ على وجه يكون صورة وعلى وجه يكون مركبا من المادة والصورة كما ان الواحد قد يوخذ نفس
الواحد وقد يوخذ شيئا ذا ذلك الشيء هو الواحد فان اخذت الجسمية ان يكون نفس الممتد في الجهات الثلث كانت جسمية محضة

ولا يوخذ كذلك الا في الوهم وان اخذت شيئا ذلك الشئ هو الممتد في تلك الجهات كانت مركبة من شئ وجسمية بالمعنى الاول فحاجة الجسمية
بالمعنى الاول الى المادة حاجة وجودية وحاجتها بالمعنى الثاني الى المادة حاجة في الهيئة والقوام وسيوضح لك هذه المعاني في
مباحث الماهية حيث يذكرون الفصل باي معنى فصل و باي معنى صورة وباي معنى نوع وان صورة الشئ تمام حقيقة نوعية
حتى انه لو امكن وجودها مجردة عن المادة لكانت صورة ونوعا بسيطا **قوله** الفصل في ان المادة الجسمية لا يتعرى عن
الصورة ونقول الان ان هذه المادة الجسمانية يستحيل ان يوجد اه المقصود في هذا الفصل بيان امتناع تجرد الهيولى عن مطلق
الصور وعليه براهين احدها ما سنح لنا وهو ان الهيولى كما بينه الشيخ امر حقيقته انه جوهر مستعد فالاستعداد فصل للهيولى
وكلما كانت ذاته نفس القوة والاستعداد لا يمكن وجوده معرى عما يحصله ويجعله نوعا من الانواع بالفعل فالهيولى لا يمكن وجودها
الا مع صورة تقومها موجودة بالفعل فان قلت جزء الموجود لا بد ان يكون موجودا بالفعل فكيف جعلتم الهيولى في ذاتها امرا
بالقوة قلنا جزء الموجود بالفعل لا بد ان يكون بالفعل في الواقع لكن من ان يكون باعتبار ذاته بذاته او باعتبار امر يلزمه ويحصله
بالفعل سيما الجزء المادي فان الجزء الذي به يكون الشئ بالقوة كما في ان الكلي الطبيعي كالانسان المطلق مثلا موجود في الخارج
مع ان كل موجود لا بد ان يكون متشخصا فان معنى ذلك اعم من ان يكون متشخصا بذاته من حيث ذاته او من حيث ما يقوم ذاته فكذلك
ههنا وبالجملة الهيولى لو كانت مستقلة الوجود او كانت جزءا صوريا للشئ لامتنع كونها بالقوة وليس الامر كذلك لانها بعض موجود
مستقل ذلك البعض غير مستقل ولا تام الوجود وكذلك كل مادة فانها بالقوة ذلك الشئ بخلاف الصورة للشئ فانها بالفعل ذلك
الشئ وثانيهما ما افاده الشيخ وهو ان الهيولى لو وجدت معراة عن الصور لزم تركبها من الهيولى والصورة والمفروض ليس كذلك
هف بيان الملازمة انها لو وجدت قائمة بذاتها لكانت امرا بالفعل وكان فيها ايضا استعداد شئ اخر فيكون ذلك الموجود
لها مركبا من مادة وصورة على ان الكلام في مادة المادة فيلزم اما التسلسل او الانتهاء الى مادة اولى فكل مادة اولى لا يمكن تعريها عن الصورة
واول صورة تقوم الهيولى البسيطة هي الجسمية لان الهيولى ما لم يتجسم او لا جسما مطلقا لم يتنوع بالانواع الجسمية وانواع انواعها
هذا اذا كان المنظور اليه حال الهيولى وتحصلها شيئا فشيئا ترتيبا زمانيا بحسب التقدم الاستعدادي واما النظر في الترتيب الذاتي بين
الموجودات في انفسها فكل ما هو اقوى تحصلا واتم وجودا فهو اقدم وجودا مما هو اضعف تحصلا وانقص جوهرا فالصور النوعية
التي هي مبادي الفصول القريبة كالناطق مثلا هي اقدم في الوجود من الصور التي هي مبادي الفصول البعيدة كالحساس و
النامي و قابل الابعاد على ترتيب قربها و بعدها والمتاخر عن الجميع هي المادة الاولى هي بازاء الجنس الاقصى اعني الجوهر **قوله** وايضا اذا
فارقت الصورة الجسمية فلا يخ اما ان يكون لها وضع وحيز في الوجود الذي لها ح او لا يكون اه هذه حجة ثالثة لامتناع تجرد الهيولى من
الجسمية ولواحقها وهو انها لو تجردت فان كان ذات وضع وحيز وكانت اما ممكنة الانقسام فيكون احد المقادير الثلثة وقد فرضت
مجردة عنها وعن ما يستدعيها او غير ممكنة القسمة فيكون نقطة وما في حكمها لا ينجزى اصلا من ذوات الاوضاع بالاستقلال لكان
في حد نفسه منقطع الاشارة الحسية ومنتهى الخط اذ لو حيث منحاذة الذات عن الخط وفرض انها انتهى اليها خط لم يخ اما ان يلاقيها
بنفسها فهي طرف الخط او ان يلاقيها بنقطة اخرى غيرها ثم ان لاقاها خط اخر فهو ايضا لا فاها بنقطة غيرها فاما ان يتباين
النقطتان في الوضع فيكون المتوسط منقسما وان لم يتباينا فيكون ذاته سارية في ذاتيهما وذاته منحازة عن الخط بذاتها هما منحازة
عن الخط فاذا هما منحازتين عن الخطين فللخطين طرفان اخران وقد فرضناها نهايتين هف وقد عرفت في مواضع اخرى من الطبيعيات
وغيرها من انه لا يجوز وجود النقطة منحازة مفردة عن الخط كالخط عن السطح والسطح عن الجسم وان لم يكن ذات وضع واشارة بل يكون
كالجواهر المجردة فلا يخ اما ان يستحيل اتصافها بالتجسم والمقدار او يمكن فان كان الشق الاول لكانت من الجواهر العقلية تامة الوجود
بالفعل فيكون خارجة عن جنس جواهر المادية والمقدار بخلافه وان كان الثاني فلا يخ اما ان يحل فيها المحصل لها من المقدار دفعة
او تدريجا على نهج الحركة في حيز مخصوص فعلى الاول اذا صادفها المقدار وقد كانت في حيز مخصوص لكانت قبل التجسم متجسمة ومتحيزة
ان لم يكن محسوسة وهو محال وان لم يكن في حيز مخصوص فلم يكن فيها ولا في نفس المقدار ما يقتضي التخصيص فلم يكن حيز اولى به من حيز ولا بد
لابد ان يكون عند المصادفة في حيز فهو اما في جميع الاحياز او في بعضها دون بعض والاول مح لان الجسم الواحد لا يكون له في كل وقت

بما هو جوهر تام

حيز

الاخير واحد الثاني يلزم ترجيحا من غير مرجح ويظهر بهذا اشد الظهور ان هيولى جسم خاص كالمدرة اذا تجردت لا يكون لها في ذاتها ما به
ليست الصورة المدرية لا المطلقة ولا المخصوصة لتساوي نسبتها الى جميع الصور فلو فرض انها لبست تلك الصورة فلا يجوز ان
يحصل في جميع الاحياز التي للمدرة ان يحصل فيها بالقوة ولا في بعض من جملة حيز كليتها او كلية جزئها الطبيعي لفقد المخصص لها بواحد
من تلك الابعاض فان مقتضى الصورة المدرية يعني الارضية ليس الا الوقوع في جزء ما من الاجزاء الحيز الطبيعي لكلية الارض وذلك لا
يوجب الوقوع في جزء معين منها فلابد من اختصاص مادة المدرة بحيز معين منه كلية الارض ان يكون لها جهة مخصصة زايدة على
طبيعة المدرية وليست تلك الجهة الا علاقة وضعية يوجب لها نسبة وضعية الى ذلك الحيز اذ غيرها من الاسباب والمعاني والصفات
لا يخصص القابل بحيز دون حيز لتساوي نسبة الفاعل المفارق وفرض كونها هيولى وساير الاوصاف الفاعلية والبواعث الغائية
الى الجميع فلا يتخصص بها صورة معينة شخصية وحيز معين شخصي فلا تاثير بشيء الا بما نسبة وضعية وهي لا يكون عند المفارقة
فاذن قد علم ان امثال هذه الحصولات بحسب نسبتها طبيعية في جهاتها واحيازها التي يكون لاجزاء الحيز عنصرها الكلي وجهته مما يحتاج
الى مخصص زايد على مقتضى طبيعتها وذلك المخصص اما سبب قاسر اوقعها في موضع يكون هذا الموضع من احياز عنصرها اقرب المواضع
منه يتحرك اليه بحركة مستقيمة بالطبع او حدوثها في الابتداء في ذلك الموضع الذي كان موضعا طبيعيا للصورة التي فسدت وحدثت منها
هذه بحركتها يصاعل سمت مستقيم الى هذا الموضع او وقوع مادة حدوثها في هذا الموضع عند كونها صورة بصورة اخرى بالقسر
فاذا حدثت هذه بقيت في هذا الموضع ساكنة بالطبع او وقعت بنقل ناقل نقلها الى هذا الموضع من موضع اخر وهو ايضا احياز عنصرها
الكلي الشيخ قد اشبع الكلام في هذا المقام في الطبيعيات فان قلت ما السبب في وقوع بعض من اجزاء الارض في جهة ووقوع بعض
اخر في جهة اخرى مع اشتراكها في الصورة الارضية قلنا الاجزاء بالفعل للارض بحسب طبيعتها الارضية لانها متصلة واحدة واقعة
بنفسها في حيز واحد لجهة السفل ما لم ينقسم بسبب من اسباب القسمة كالوهم او القطع او حلول العرض فاذا انقسم بسبب منها
فذلك السبب هو الذي عين حيزه كما عين وجوده فعلم ان مادة المدرة بعد تجريدها ولبسها تارة اخرى صورة التي توضح لا تخصص لها
اصلا بجهة من الجهات الا ان يكون لها مع التجريد مناسبة زايدة على انها كانت مادة لمثلها سابقا وكذا على اكتسابها هذه الصورة
ثانيا ليكون بتلك المناسبة قد اختصت بتلك الجهة وهي لا يكون الا وضعا وقد فرض ان لا وضع لها واما على الاحتمال الاول وهو
كون قبول الهيولى لمقدار معين لحالة لا دفعة بل على التدريج والانبساط فالمحذور المذكور عايد بشقوقها وهي كونها بعد التكاثر
والانبساط اما في جميع الاحياز او لا في حيز او في حيز مخصوص بلا سبب مخصص والكل ممتنع على ان كل منبسط في المقدار يلزمه لا محالة جهات
واطراف وضعية والمفروض انها مما لا وضع له ولا حيز هف ومنشا هذه المفاسد التي لا محيص عن كلها هو فرضنا وجود الهيولى
معراة عن الصورة الجسمية فعلم ان لا وجود لها بالفعل الا متقوما وجودها بالصورة الجسمية ثم انك قد قرع سمعك منا ان الذي
لا حظ له في نفسه من الامتداد وقبول القسمة الى اجزاء خارجية بالفعل او موهومة موجودة بالقوة فلا يمكن ان يكون موضوعا للمقدار
فالشيخ نبه على ذلك بقوله وكيف يكون ذات لا جزء لها بالفعل ولا بالقوة يقبل الكم فالهيولى عند التجرد لا يمكن ان يقبل المقدار لا دفعة ولا
تدريجا فاذن لا بد ان يكون وجودها متقوما بصورة جسمية بان يكون وجودها تابعا لوجود الجسمية حتى يكون الجسمية عندية
لها الوجود ولو عكس الامر لكانت الحالات عايدة حيث يكون لها في نفسها ذات متقررة ثم يحلها الجسمية **قوله** وايضا فانها لا
اما ان يكون وجودها وجود قابل فيكون دائما قابلا لشيء لا تعرى عن مقبوله هذه سبيل اخر لامتناع تجرد الهيولى عن الجسمية وهو ان
وجودها لا يخ اما وجود قابل او لا يكون وجوده قابل والثاني مح كما دل عليه احد مسالك اثبات الهيولى وهو برهان القوة والفعل
الدال على ان مادة الجسم وجودها وجود القابلية فتعين الاول فيكون الهيولى لازمة القبول لشيء ما لان لوازم الماهية لا تنفك عنها فلا
يمكن تجريدها عن المقبولات وهذا هو التحقيق لكن الشيخ اراد زيادة الاستظهار فذكر ان في الاحتمال الاول يلزم ان يكون دائمة القبول
فلا يصح تعريها عن مقبول لها وعلى الاحتمال الثاني وهو ان لا يكون وجودها وجود قابل فقط بل يكون بوجودها الخاص امرا متحصلا
ثم يعرضه انه يقبل المقدار يلزم ان يكون المقدار الجسماني عرض له وصيره بحيث يتقدر بعد ان لم يكن ذا جزء لا بالفعل ولا بالقوة و
ذي حيز ها بالفعل بعد ان لم يكن في حيز ولا في جهة من الجهات بل كان جوهرا متقوما في نفسه غير موصوف بشيء من هذه الصفات

وح لا يخ اما ان لا يبقى عند التقدد وقبول التكثر والاتصاف بهذه الصفات بوجوده الخاص الذي لا يتقوم ويتحصل الا به لا ينقسم ولا يتجزى بالوهم
والفرض اصلا فيكون وجود الامر العارض للشي مما يبطل ذاته ووجوده الذي به قوام ذاته وهو محال لان عوارض الاشياء كمالات ثانية
لها تفيدها فضيلة وتماما لا ابطالا وفسادا واما ان يبقى بوجوده الخاص الذي من جهته الهيولى هيولى لكن وحدانيته التي كانت له وعدم
انقسامه قبولها بالقوة لم يكن مما يتقوم به الهيولى بل الامر عارض غير مقوم والذي فرضناه وجودا خاصا لم يكن من المقومات بل من العوارض فيكون
ح للهيولى صورتان صورة عارضة عند التجرد بها يكون واحدا غير منقسم لا بالفعل ولا بالقوة وصورة اخرى عارضة عند التجسم بها
يكون كثيرة بالقوة واحدة بالفعل وبالقوة القريبة من الفعل فيكون الهيولى جوهرا مشتركا بين الصورة المجردة والصورة الجسمية قابل للامرين
من شانه ان يوجد مرة وجودا غير منقسم اصلا ويوجد مرة وجودا منقسما بالقوة القريبة من الفعل كالمقدار وما في حكمه فلنعد الكلام
الى ذلك الجوهر المشترك **قوله** فلنفرض الان هذا الجوهر وقد صار بالفعل اثنين وكل واحد منهما بالعدد غير الاخر وحكم ان
يفارق الصورة الجسمانية لما لزم من تجويز مفارقة الهيولى عن الجسمية وكونها عند التجرد موجودة بوجود ممتنع عن الانقسام بالقوة
بحسب لا حل صورة تلحقها كون جوهر واحد مشتركا تارة يوجد مفارقا غير قابل للقسمة وتارة يوجد متقدرا قابلا للقسمة يريد
الشيخ ابطال هذا اللازم بابطال شقوقه واقسامه فنقول انا اذا قسمنا جسما بنصفين فانقسم الجوهر الهيولاني بالفعل اثنين كل منهما
غير الاخر بالعدد وانفردت هيولى كل جزء بصورة والفرض جواز مفارقة الهيولى عن الصورة مطلقا فتوهمنا تجرد كل من الهيوليين عن
صورتها فبقي كل منهما جوهرا مجردا بلا صورة جسمية وواحدا غير منقسم لا بالفعل ولا بالقوة القريبة ثم فرضنا تجرد الجوهر الباقي
قبل القسمة ووقوع عن الصورة اي فرضناه بحاله كما كان من غير قسمة الا انه زايلت عنه الصورة فيبقى هو ايضا جوهرا واحدا بالقوة وبالفعل
جميعا فح لا يخ اما يتحقق ههنا مخالفة بين هذا الجوهر الوحداني الذي بقي وجوده واحدا من غير عروض قسمة عليه وانفصال
جزء منه وبين هيولى كل واحد من النصفين التي بقيت بعد القسمة جوهرا واحدا غير قابل للانقسام وهي كجزء من ذلك او لم يتحقق مخالفة
بينهما فان تحققت المخالفة بينهما فهذه المخالفة اما بالمهية ولوازمها وهي واحدة في الجميع واما بالوضع والمكان وهما لا
يكونان عند عدم الجسمية واما بتفاوت في المقدار فهو مسلوب عنهما او بعروض كيفية او مقدار يوجد لاحدهما ولم يوجد للاخر
فالطبيعة واحدة فيهما والاستعداد واحد ولم يحدث حالة الا مفارقة الصورة الجسمانية وتلك المفارقة مشتركة ولا ذهول للفا
مشترك وايضا لو اختلف احدهما بشيء دون الاخر كما وتكيفية او مقدار فهل الكلام الا فيما به يختلف احدهما عن الاخر واما
بفساد احدهما بعينه وبقاء الاخر وبقائه وفساد الاخر فان كان المفسد المعدم لزوال الجسمية فلا يختص احدهما به دون الاخر
فارتفاع الصورة الجسمية عن احدهما ان كان معدما له فيجب ان يعدم الاخر ايضا ارتفاعها وايضا ان كان ارتفاع الصورة الجسمية
معدما للهيولى فلم يمكن تجردها عن الصورة وهو عين المط والمقدر جواز التجرد هف وان كان ارتفاع الصورة عن احدهما معدما
للاخر فهذا غير معقول اذ لا منافاة بين رفع صفة عن شيء ووجود شيء اخر من شانه ان يتصف بمثل تلك الصفة وان كان المفسد
لاحدهما وهو هيولى احد القسمين امتزاجه مع هيولى القسم الاخر وصيرورتهما واحدا فهو ايضا ممتنع فيما لا مقدار له او معنى ذلك
الاتحاد ان يزول عن الجسمين صورتاهما المقداريتان ويحدث لمادتهما صورة مقدارية واحدة نسبتها الى المقداريتين تشبه نسبة
الكل الى الجزئية فيقال انهما اتحدتا واما حقيقة الاتحاد بين امرين متحصلين فذلك مح كما بينه الشيخ بقوله ومن المحال ان يتحد جوهران الى
قوله كلامنا في نفس المادة لا في شيء ذي مادة وبالجملة فظهر ان هذه الشقوق التي يفرض ان يقع بها المخالفة بين المادتين المفارقتين
اعني مادة جزء الجسم ومادة كله كلها باطلة وبطلان اللازم باقسامه يوجب بطلان الملزوم فبطل الشق الاول وهو تحقق المخالفة
بينهما واما الشق الاخر وهو انتفاء المخالفة بوجه من الوجوه فهو ايضا باطل اذ يلزم من ذلك ان يكون حكم الشيء اذا لم ينفصل عنه شيء
ما هو غيره وحكمه وقد انفصل عنه غيره حكما واحدا وكذا يلزم ان يكون حكمه وهو منفرد عن الغير وحكمه وقد انضم اليه غيره حكما واحدا
من جميع الوجوه اي حكم بعض الموضوع وحكم كله واحدا وبطلان اللازم وهو الاتحاد بين الحكمين على الوجهين يدل على بطلان الملزوم
وهو عدم المخالفة بين الجوهرين المفارقين عن الجسمية واذا بطل الشقان الاولان وهما المخالفة وعدم المخالفة بينهما بطل ما هو المفروض
من تجرد الهيولى عن الصورة وهو المط **قوله** وبالجملة كل شيء يجوز في وقت من الاوقات ان يصير اثنين ففي طباع ذاته استعداد

للانقسام اذ لما ثبت من قاعدة نفى الاتحاد الحقيقى بين الشيئين انه لا يمكن توحيد الكثير ولا تكثير الواحد الا بالمعنى الاخر الذى يختص بالمقادير والمقدرات وهو الفصل والوصل بين الجسمانيات او الانفصال بنحو اخر كالتخلخل والتكاثف فيتفرع عليه ههنا قاعدة اخرى تنتج بمعاونة نفى اتحاد الهيولى بهيولى اخرى عند التجرد بل تجرد الهيولى مع زيادة ايضاح وهى ان كل من شانه ان ينقسم فى وقت من الاوقات ويتكثر فلا بد ان يكون فى طباعه وحقيقته ذاته استعداد القسمة المقدارية بان يكون ذلك الاستعداد ذاتيا مضمنا فى حقيقته وان منعه عن قبول الانقسام وخروجه من القوة الى الفعل مانع عارض سواء كان العارض لازما او مفارقا كما فى الفلك والاجسام الصلبة المتابية عن الانقسام وذلك الاستعداد ومنشائه مقارنة المقدار فيمتنع حصوله الا بالمقدار فثبت من هذا ان الهيولى لا يمكن تجردها عن الصورة الجسمية لانها شئ من شانه ان ينقسم اثنين بعد ان كان واحدا وذلك عند انفصال الجسم وان يتحد بعد ان كان اثنين وذلك عند اتصال الجسمين فان قلت ما بال المقدار اذا طرء عليه الانفصال انعدم وهو الذى به يستحق المادة الانقسام وما بال المقدار اذا اتصل بمثله انعدم وهو الذى به يستعد المادة للاتحاد قلنا لا منافاة بين كون الشئ مهيئا للمادة لان تقبل شيئا مقدارا وبين انعدامه عند حصول الهيولى اذ المثلان كالمتضادان لا يجتمعان فى موضع فاذا حدث احدهما زال الاخر والحاصل ان وجود المادة وجود يلزمه قبول الكثرة والوحدة ولا يتقوم الا بالمقدار فلا يمكن ان تعرى عن الجسمية تفريع لما تبين وتحقق ان الهيولى فى ذاتها وهويتها امر جسمانى لا يمكن لها نحو اخر من الوجود به يكون امرا عقليا غير قابل القسمة فلا يمكن للذهن ان يتصور امرا يكون هو فى ذاته هيولى اذ كل ما يتصور فى الذهن فهو صورة عقلية ووجودها وجود غير قابل الانقسام لكن للذهن ان يتصور شيئا هو بعينه عنوان جوهر بالقوة غير متحصل بالهوية قابل الكثرة والوحدة وذلك العنوان امر صورى عقلى غير قابل القسمة اصلا فكل ما يحصل من الهيولى فى الذهن يكون حقيقته غير حقيقة الهيولى بحسب الفرض ان يصير عنوانا لها وان يحكم عليها باحكام الهيولى بحسب الفرض والتقدير كما فى القضايا الحقيقية وبهذا الوجه يستصح الاحكام التى ذكرت فى الاستدلال على نفى تجردها عن الجسمية قوله ولان هذا الجوهر انما صار كالمقدار حل فليس بكم بذاته فليس يجب ان يختص ذاته لقبول بعينه دون نظراته يريد بيان صحة التخلخل والتكاثف الحقيقيين وهما نوعان من الحركة فى الكم وذلك ببيان ان الهيولى فى ذاتها ليس بكم وان كان وجودها غير منفك عن كمية ما والدليل على مغايرتها فى الوجود عن الكمية والمقدار قبولها الانفصال والاتصال والوحدة والكثرة ولا كذلك نفس المقدار وكذا صورة الجسمية التى بها قوام الهيولى امر مغاير للمقدار فى الوهم فاذن نسبة الهيولى فى ذاتها الى سائر الاقطار والمقادير نسبة واحدة فلا يختص ذاتها من جهة ذاتها بقبول امتداد بعينه دون امتداد اطول منه او اقصر ولا بقبول مقدار بعينه دون اكبر او اصغر وان كانت الصورة الجرمية الجوهرية واحدة واحدة فى الصورتين لما علمت ان الصورة الجوهرية ايضا مما لا اجزاء لها معينا وهميا او حسيا ولا تفاوت بين واحدة منها وواحدة اخرى فى العظم والصغر وغير ذلك بحسب ذاتها بل بحسب ما يعرضها من المقدار فهى ايضا مما لا يجب بحسبها الاختصاص بقدر دون قدر فنسبة ما هو غير متجز فى ذاته كالهيولى او غير متجز تجزيا معينا وهميا او حسيا بل فرضيا عقليا فقط كالصورة الجسمية الى اى مقدار معين نسبة واحدة والا لكان مقدار معين يطابق ما يساويه دون ما يفضل عليه او ينقص عنه والحال انه غير متجز وغير مختلف النسبة الى كل جزء فمحال ان يكون جزء منه فى ذاته يطابق جزء من المقدار وهو فى ذاته معرى عن التجزى بالقوة القريبة نعم يمكن ان يتصف بذلك ثانيا وبالعرض فيحصل له من جهة المقدار جزء وكل فيطابق جزؤه جزء المقدار وكله كل المقدار كسائر الاوصاف التى يكون بالعرض كالتحيز وقبول الاشارة والشكل والحركة وغير ذلك فظهر بما ذكرناه يمكن للمادة ان تصغر بالتكاثف وتعظم بالتخلخل وقوله هذا محسوس اى وجود التخلخل والتكاثف مما يثبت بامعان الحس فان الحس يشاهد انشقاق القارورة اذا ملئت ماء واحكم صمامها والقيت فى النار فيعلم ان الشق بزيادة المقدار لما فى القارورة لا بسبب دخول النار من خارج اليها اذ لم يبق فى داخلها مكان لما ينفذ فيها ثم ما الذى الجأها ان يدخل اضيق موضع من شانها الخروج عنه بالطبع الى جهة العلو وكذا يشاهد الحس دخول الماء فى قارورة يمص ماؤها فيكب على الماء فيعلم المتفحص ان ذلك لاجل ان الماص يجذب بعض الهواء الذى فيها بالقسر فلو لا حصل التخلخل فى الباقى يلزم الخلاء وهو محال فاذا كب على الماء يدخل فيها صاعدا لرجوع الهواء الباقى الى قوامه الاصلى لزوال القاسر وامتناع الخلاء ولو لا ذلك لما صعد الماء الذى

من طبيعة السفل فهذه حجة عند الحس على التخلخل وعند الكثف على التكاثف والاستعدادات التي ذكرها منكر الهيولى ومنكر التخلخل و
التكاثف المبنيين عليها عن هاتين الجهتين تعصبات خارجة عن التحصيل وتكلفات صادمة للتحقيق **قوله** بل يجب ان يكون تعين المقدار
عليها بسبب يقتضي في الوجود ذلك المقدار اه يعني لا يكفي في تعين المقدار الجسمي وجود الهيولى ووجود الصورة الجسمية فقط بل لا بد فيه
من سبب غيرهما وذلك السبب لا بد ان يكون من احوالها المقارنة لها لانه لا يخ اما ان يكون امرا مقارنا لها كالصور والاعراض واما ان يكون
امرا خارجا مباينا اما السبب المباين فلا يخلو اما ان يكون افادته المقدار للمادة المتقدرة بتوسط شيء اخر بان يؤثر اثرا يتبع ذلك الاثر
حصول المقدار او يفيد استعدادا او لا ثم يفيد بواسطته المقدار او لا يكون افادته بتوسط شيء اخر فالشق الاول من الترديد الاول
هو المط وكذا الاول من الثاني يرجع الى ما هو المط وهو ان السبب القريب لحصول المقدار صورة او عرض فيكون اختلاف المقادير
في الاجسام لاختلاف احوالها من الصور والاعراض واما الشق الثاني من الثاني فهو بط والا لزم ان يكون المواد والاجسام كلها
لكونها متساوية الاستحقاق للكم متماثلة المقادير والاحجام لان الهيولى قابلة صرفة والجسمية طبيعة واحدة مقتضاها واحد والفاعل
الخارج نسبته الى المقادير نسبة واحدة فيلزم ان لا يختلف اثره في القوابل المتساوية الاستعداد فلا يختلف مقاديرها واللازم بط لان
الوجود يكذبه فكذا الملزوم **قوله** ومع ذلك ايضا فليس يجب ان يصدر عن ذلك السبب حجم بعينه دون حجم اه يعني او فرض جواز
كون الاجسام متساوية الاحجام حتى يكون كل منها بحجم غيره فالكلام في تعين ذلك الحجم لها دون غيره من الاحجام عايد لان نسبة ذلك
السبب الى جميع الاجسام واحدة كما ان نسبته الى جميع القوابل واحدة فليس يجب ان يصدر عنه حجم واحد على الجميع الا لامر يضاف
اليها فيكون بانضيافه الى المادة والجسمية يستحق المادة المقدار المعين فلا يكفي وجود المادة والجسمية ولا ايضا وجودهما مع وجود
السبب المفيد المصور للمادة بالكمية الخاصة الا مع انضمام شيء اخر او حال اخرى لاجلها يستحق المادة لان تصورها المصور بذلك
المقدار وتلك الكمية واذا اختلف المقادير فذلك الشيء ايضا يجب ان يكون مختلفا لكن يجوز ان يكون الاختلاف فيه اما بالنوع
او بالاشد والاضعف والاول كما بين الحرارة والبرودة فان الحرارة مما يفيد مقدار العظم بالتخلخل والبرودة يفيد مقدار الاصغر
بالتكاثف والثاني كمراتب الحرارات والبرودات وكل مرتبة من مراتب الحرارة تفيد قدرا خاصا من الزيادة في حجم القابل وكلما
صارت الحرارة اشد صار القابل اعظم قدرا وكذا البرودة كلما كانت اشد كان القابل اصغر قدرا **قوله** وان كان الاشد
والاضعف يقرب الاختلاف في النوع اه يعني ان الاختلاف بالشدة والضعف يقرب من الاختلاف بالحقيقة وذلك معنى كون
فرد من افراد معنى واحد كالحرارة مثلا اشد من الاخر ان يكون ذلك الفرد في حد نفسه بحيث يكون كانه امثال الفرد الضعيف
وهذا لا يتصور عند المشائين الا بان يدخل في حدود الافراد شيء زايد على المفهوم المشترك داخل في كمال بعض الافراد ونقصها
عند اتباع المشرقيين التفاوت بين الافراد ايضا بنفس المعنى المشترك الذاتي فعلى كلا المذهبين يكون الاختلاف في الاشد و
الاضعف قريبا من الاختلاف في النوع اما على المذهب الاول فلان الاختلاف بين الافراد بهما راجع الى الاختلاف بالوجودات
للافراد والاختلاف بالوجود يوجب الاختلاف بالنوع واما على المذهب الثاني فلان التفاوت في نفس الماهية بحسب كمالها ونقصها في
ذاتها قريب من الاختلاف لانواع جنس واحد لكن الفرق بين الاختلاف بالنوع والاختلاف بالاشد والاضعف على كلا المذهبين ثابت
عند اهل البصيرة والاعتبار **قوله** فقد علم ان الهيولى الجسمية بعينها المقادير مختلفة وهذا ايضا مبدأ للطبيعيات قد صح
من المقدمات المذكورة كاثبات تبدل المقادير على جسم واحد وان المادة في نفسها لا حظ لها من المقدار وان الجسمية يقتضي
مقدارا معينا ولا السبب المفارق مما يقتضيه بل لا بد من استعداد المادة لوجوده ومن اختلاف الاستعدادات لاختلاف وتعاقبها
المتواردة ان الهيولى الواحدة بعينها قد يتصف تارة بمقدار وتارة بمقدار اخر اعظم منه او اصغر دفعة او على التدريج وهذه المسئلة
ايضا من المسائل التي هي مبادي العلوم الطبيعية اذ يبتنى عليها كثير من مقاصد الطبيعيين كحركات النمو والذبول وحدوث البخار
والسحب والرياح والامطار والثلوج والعيون والزلازل وغيرها كما يظهر عند التامل فيها **قوله** وايضا فان كل جسم يختص
لا محالة بحيز من الاحياز وليس حيزه الخاص له بما هو جسم اه يريد اثبات صورة اخرى غير الجسمية بها يختلف الاجسام انواعا اعلم ان لكل
واحد من الاجسام الطبيعية معنى اخر غير الامتداد وقبول الابعاد بها يصير الاجسام انواعا مختلفة ولهذا سميت صورا نوعية اي مصورة

الى النوع بالتقويم والتحصيل وهي عند محصلي المشائين من اتباع الفيلسوف المقدم ارسطاطاليس جواهر هي المبادي القريبة
لاثارها المختلفة وحركاتها وسكناتها الذاتية فيسمى قوى وطبايع وتسمى ايضا كمالات اولى لها لصيرورة الجنس بها انواعا
مرتبة فهذه اوصاف وعنوانات لامر واحد في كل جسم طبيعي فمن حيث كونه مبدأ للاثار تسمى قوة ومن حيث انه مبدأ للحركة
والسكون الذاتيين تسمى طبيعة ومن حيث كونه مقوما للمادة الجسمية تسمى صورة ومن حيث كونه متمما للجنس يسمى كمالا اولا والمسلك
ان باخذ الطريق في اثبات وجودها وجوهريتها من جهة كل واحدة من هذه النعوت والجهات اما من جهة الاثار فكما بينه الشيخ
فانا نعلم بالضرورة ان للاجسام احيازا مخصوصة يطلبها عند المفارقة ويستقر فيها عند عدم القاسر فالعنصر الثقيل كالارض
انما يتحرك الى المركز بحسب ذاته والعنصر الخفيف كالنار انما يتحرك نحو السماء بحسب ذاته ومن جهة امر خاص به وكذا نعلم ان بعض الاجسام
قابلة للانفكاك والالتيام وقبول الاشكال بسهولة كالماء والهواء وبعسر كالارض والنار وبعضها ممتنعة عنها مطلقا كالكواكب
والسماء وكذلك مختلفة في كثير من الاثار كالكيفية والكمية والوضع وغير ذلك وهي مجبولة على حفظها عند الحصول وعلى
طلبها عند الزوال بقاسر والرجوع اليها بعد دفعه على اسرع زمان يتصور في حقها فمبادي هذه الاثار لا يمكن ان يكون هي
الجسمية لانها كما علمت متفقة النوع في الجميع واثار المتفق متفقة ولا الهيولى لانها قابلة محضة ليست بفاعلة ولانها مشتركة في العنصريات
بل في الكل بناء على التحقيق فيتفق اثرها لو كانت مؤثرة ولا الامر المفارق للاجسام لتساوي نسبته الى الكل ولا الباري جل
اسمه لتعاليه عن صدور الكثرة عنه بلا وسايط وواسطة بل الاشياء يصدر عنه تعالى على ترتيب الاشرف فالاشرف الى الاخس
فالاخس حتى ينتهي الى الاجسام وموادها وبعد الاينا في القول بالفاعل المختار عند التحقيق ما لم يجوز الترجيح من غير مرجح و
القائل بها انما ينكره ضميرا والا خرج عن حدود الانسانية الى حد من حدود البهيمية فاذن لابد ان يكون مبادي هذه الاثار امورا
مختلفة داخلة في ذوات الاجسام غير الهيولى والجسمية المشتركة فهي صور نوعية جوهرية اذ جزء الجواهر جواهر فثبت ان المادة الجسمية
اي مجموع الهيولى والجسمية لا توجد مفارقة لهذه الصور الكمالية فكما ان المادة الاولى انما يقوم بالفعل بالجسمية فكذا المادة الجسمية
انما يقوم بالفعل بالصورة فاذن المادة مطلقا اذا جردها الوهم عن الصورة وصيرها بالفعل بحيث لا يقبل الاشارة والقسمة والتحيز كما
قد جعل المادة غير المادة وفعل بها امرا لا يمكن ان يكون معه في الوجود الخارجي وقد اشرنا الى ان القضايا المعقودة في احكام الهيولى
مجردة عن الصورة كلها حقيقيات يكون الحكم فيها على الموضوع بحسب التقدير واعترض على هذا الاستدلال بوجوه الاول لم لا يجوز
ان يكون تلك المبادي للاثار المخصوصة اعراضا مخصوصة اذ كل موجب اثر في الجسم لا يلزم ان يكون صورة جوهرية فان الميل القسري
وغير القسري مبدأ ما للحركة وليس بصورة والحرارة في الحديد الحامية مبدأ الحرقة لجسم ما والحركة في بعض المواضع سبب للحرارة
وليست بصورة جوهرية فليكن ما سميتموه صورا من قبيل الاعراض وايضا القوى كالغاذية والنامية والمصورة عند المشائين من اعراض
مع انهم يسمونها فعالة وينسبون اليها افادة التصوير وغيره فاذا كانت هذه المؤثرات القوية اعراضا فغيرها اولى بالعرضية
بل الحق ان هذه معدات والفاعل غيرها والجواب ان سند لا لم على اثبات الصور بكونها مبادي جوهرية ليست متوقفا على
كونها مبادي فعالة بالحقيقة بل يكفي كونها معدات فان الاثار المختلفة لابد لها من مخصصات مختلفة فهي ان كانت ذاتيات للاجسام
ومبادي لحصولها فيكون جواهر اذ مقوم الجوهر جوهر وان كانت اعراضا فيكون كالاثار الخارجية فيحتاج الى مخصصات غيرها
فينقل الكلام الى مخصصات المخصصات فاما ان يتسلسل او يدور او ينتهي الى مخصصات هي ذاتيات ينقسم بها الجسم الطبيعي انواعا
والاولان ممتنعان فتعين الثالث وهو المط واما ما وقع منهم من نسبة الانفعال والافادات الى القوى فمن باب المسامحة بعد
ما حققوا الامر من كون الفاعل في الايجاد يجب ان يكون منزه الذات عن علاقة الاجسام الوجه الثاني انا لا نسلم ان نسبة
المفارق الى ساير الاجسام واحدة لم لا يجوز ان يكون له خصوصية ببعض الاجسام دون بعض ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون اختلاف
الاثار لاختلاف استعدادات جسمها بما يصدر عن المفارق لا الاثار المختلفة كما يصدر عنه الكمالات المختلفة الاولية عليها والجواب ان
الاستعداد كالقوة والامكان امر عدمي يبتني منشأه صفة متقررة في ذات المستعد بها يستعد لامر فهذه لو كانت امرا عارضا
عن ذات الجسم لكان من قبيل الاثار فعاد الكلام في توسط نوع مخصص لها حتى عاقبة الامر او يدور فلابد ان ينتهي بالاخرة الى خصوصية

في ذات الجسم يكون مقوما لها فقد ما هي صورة الجسم وعلى ما يصلح منه فاذا حقق الامر هكذا فليس لاحد ان يرجع ويقول انما كان
اختصاص الاجسام بعوارضها وآثارها يحتاج الى صور مخصوصة مختلفة يكون هي اسباب لاختلاف الآثار فاسباب اختصاص
تلك الاجسام بتلك الصور واختلافها بها بعد اشتراكها في الجسمية العامة لانا نقول ان تلك الصور بوجوداتها اسباب لحصولات
الجسمية المطلقة انواعا مخصوصة وهوياتها الفايضة عن المبادي مقومات للانواع بهيئتها الخاصة ولغفلة اكثر الناس
عن هذا يتحيرون في فصول الانواع المركبة بل البسيطة ويطلبون منشأ اختصاص الفصل كالناطق مثلا بحصة جنسه في النوع
المخصوص كالانسان مع كون الجنس امرا واحدا في جميع الانواع التي تحته ولا يعلمون ان الجنس من توابع الفصل ولوازمه المتأخرة
عنه في الوجود والوجه الثالث انه يجوز ان يكون للمفارق جهات مختلفة بها يختلف نسبته الى الاجسام فيفيد لبعض الاجسام
آثارا مخصوصة ولبعضها آثارا مخصوصة اخرى من غير حاجة الى صورة نوعية او يكون عدد المفارقات كثيرة بحسب تكثر انواع الاجسام
كما ذهب اليه الاقدمون كافلاطن ومن تقدمه وحذوه من معلميه واستاديه كسقراط وانباذقلس وفيثاغورس واغاذيمون وغيرهم
من اعاظم حكماء الفرس والمشرقيين والخسروانيين من ان لكل نوع طبيعي من الاجسام مدبرا عقليا ذا عناية بذلك النوع وهو الغاذي و
المنمي والمولد في الاجسام النامية لامتناع صدور هذه الافاعيل من قوى بسيطة عديمة الشعور وفيها من نفوسنا والا لكان لنا شعور
بها كما نقل عنهم الشيخ الاشراقي في كتبه والجواب انا وان ساعدناكم في اثبات المفارقات الكثيرة وانها مبادي فعالة في هذا العالم
الا انا نعلم ضرورة ان مباشر هذه الافعال سواء كانت على سبيل الاستقلال او على وجه التوسط امور مقارنة للاجسام
اذ لا شك ان النار محرقة والماء مبردة والارض مجففة والهواء مرطبة والفرس يعدو والشجر ينمو والحجر يهبط الى غير ذلك من الآثار
المختلفة الصادرة من الاجسام المختلفة والقول بانها ما الاسباب لها في الايجاد ولا في الاعداد مكابرة طريق اخر لاثبات هذه
الصور وهي من جهة تقويمها للطبيعة الجسمية فانها وان كانت محصلة نوعية في العقل الا انها محتاجة في الوجود الى محصلات ومقومات
اخرى اذ مع ان يكون للجسم المركب من الهيولى والصورة الامتدادية امرا قائما بالفعل لا يكون شيئا من الانواع التي تحت الجسم المطلق
فاذن مثل هذا الجسم يكون جنسا بوجه وان لم يكن جنسا من كل وجه كما حقق في موضعه فيجب ان يقومه ويقسمه بالفعل شيء يجري مجرى
الفصل وما يقومه بالفعل يجب ان يكون داخلا في قوامه موجودا وان لم يكن داخلا في قوام ماهيته وهو جوهر فذلك المقوم جوهر
وهو المسمى بالصورة النوعية والطبيعية فتبين انه لا يصح ان يكون الصورة الجسمية في الاجسام التي يتعاقب عليها الصور الطبيعية تمام
نوعيتها والا لكان يلزم ان يكون تلك الصور اعراضا لاحقة بعد تحصلها نوعا فيكون الاجسام كلها نوعا واحدا وهو محال ولا
يجوز ان يتقوم الهيولى بالصورة الجسمية على الانفراد وبالصورة الطبيعية على الانفراد اذ تبين ان مادة واحدة بسيطة لا يجوز ان
يقومها صورتان بل يجب ان يتقوم اولا بالصورة الجسمية بالصورة الطبيعية فيتنوع ثم يقوم المادة والجسم هو معنى ثالث يتحد من هذه
الامور الثلاثة اتحادا بالفعل لا بمجرد فرض فارض واتحاد الهيولى بالصورة ليس كاتحاد الجسم بالبياض لان الجسم له وجود وقوام بالفعل لا بالبياض
ولا كذلك حال المادة من الصورة والاعتراض عليها من قبل شيعة الاقدمين بوجوه من الابحاث الاول ان الاحتجاج على حاجة الجسم
وافتقار المادة الى المخصصات التي سميتموها صورا بلزومها للجسم وعدم جواز خلوه عنها غير صحيح لان استحالة الخلو لا يدل على الجوهرية
وافتقار المحل اليها ليس لا ينفك الجسم عن مقدار ما وشكل ما وحيز ما مع اعترافكم بعرضيتها ثم لو اوجب كون المخصصات مقومات
الوجود لوجب كون مخصصات الطبيعة النوعية كالانسان مثلا ومميزات اشخاصها مقومات لوجودها مع ان التقويم والتحصيل هنا
اقوى فكما سميتم مخصصات الجنس انواعا صورا فهلا سميتم مخصصات النوع اشخاصا صورا اذ لا يصح تقرره دونها وفي هذا الموضع
ابحاث مترادفة على طريق الاسؤلة والاجوبة ذكرها شيخ الاشراق في كتبه تعصبا ونصرة للقائلين بعرضية الصور ونحن قد اوردنا
في كتابنا الكبير المسمى بالاسفار ثم حققنا الحق وعينا الصواب ولكن طرحناها هيهنا مخافة الاطناب والذي نذكره الان من تحقيق
المقصد عما ذكره ان مخصصات الاجسام والمواد منها ما هي كمالات تستكمل بها المادة وتتوجه اليها الطبيعة من الوجود الادنى الاخس
الى الوجود الاقوى الاشرف ومنها ما هي لواحق غير كمالية لا يصلح ان يكون غايات اخيرة ولا متوسطة بل يكاد ان يكون من اللوازم الضرورية

للامر العام او من التوابع الاتفاقية فالضرب الاول عندنا وعند المعتبرين من المشائين هي المسماة بالصور النوعية والطبايع الجسمية و
الضرب الثاني هي العوارض الخارجية والاولى لكونها متقدمة في الوجود على الجسم الطبيعي بالمعنى الذي هو مادة ومحصلة للانواع
التي تخصها فهي تكون لا محالة جواهر والثانية لكونها متاخرة عن الانواع ولحوقها اياها بعد كمالها وتمامها تكون اعراضا **قاعدة**
**عرشية** اذا تركب امر من امرين تركيبا طبيعيا احدهما معلوم الجوهرية والاخر مشكوكها واردت ان تعرف هل هو جوهر
او عرض تابع فانظر الى مرتبته في الوجود ودرجته في القوة والضعف فان كان وجوده اقوى من وجود ما انضم اليه والاثار المترتبة
عليه اكثر فاعلم ان نسبة التقويم والعلية اليه اولى من نسبة التقوم والمعلولية اليه بالقياس الى قرينته بعد ان يثبت عندك انه لا بد
في كل تركيب نوعي او صنفي من ارتباط ما وعلية ومعلولية ما بين جزئيه فيعلم ان نسبة الجوهرية اليه اولى لان مقوم الجوهر اولى
بالجوهرية وان كان ذلك الامر اضعف تحصلا واخس وجودا فاعلم ان المضموم اليه مستغني القوام عنه فيجب ان يكون هذا متاخر
الوجود عنه فيكون اما مادة له او عرضا قائما المنهج الثالث لاثبات جوهرية الصور الطبيعية وهو من جهة كونها محصلات لماهيات
الاجسام الطبيعية تقريره ان هذه الامور اذا تبدلت في الاجسام تتغير بتغيرها جواب ما هو وليست هي اعراضا زايدة اذ الاعراض
اذا تبدلت لم يتبدل بتبدلها ماهية الشيء وكل ما لا يتبدل بتبدله جواب ما هو للجوهر فهو جوهر لا عرض والا لكان الجوهر متحصل
القوام من عرض والبحث عليه مبنية عن القدماء الذاهبين الى عرضية كل ما يحل في غيره ان من الاعراض ما يتبدل بتبدله جواب
ما هو فان الحديد يقبل ان يحصل فيه هيئة السيف اذا سئل عنه بما هو صح الجواب بانه حديد او بحد الحديد ثم اذا حصل فيه الهيئة
السيفية وسئل عنه بما هو لا يجاب بانه حديد بل بانه سيف ولا يحصل فيه الا الاعراض كالشكل والحدة وغيرهما وهكذا الطين اذا
جعل لبنات وهي بيتا لا يجاب بانه طين بل بانه بيت ولم يحصل فيه الا اجتماع الاشكال والاوضاع وهي اعراض فقد علم ان تبدل
الحد ولا دخل له في ان المتبدل فيه جوهر او عرض ثم ان الاصطلاح المذكور في رسم الجوهر والعرض وخاصية كل منهما لم يكن بتبدل الجواب
وعدم تبدله وانما الضابط في كون محل العرض متقوما بنفسه ومحل الجوهر متقوما بما حل فيه فلا يوجب هذا المعنى فان ذلك التقوم تقوم
بحسب الوجود والكلام هاهنا في التقوم بحسب الماهية والا فليرجع الكلام الى المنهج المقدم والموقف الذي سبق الكلام فيه هذا ما للذابين عن
الاقدمين ان يجيب في هذا الموقف ونحن نؤخر الجواب عنه الى تقرير مسلك اخر في هذا المطلب قريب المأخذ من هذا المسلك استدلالا لا
ونذكر البحث من طرف المنكرين فننبه الى الجواب على وفق اسلوب المقوم ثم نعين الحق القراح والمنهج الرابع وهو ان هذه الامور اجزاء الجواهر
النوعية وجزء الجوهر جوهر فيكون هي جواهر مثل حقيقة النار ليست مجرد الجسمية بل مركبة من جسم وامر يحصل من مجموعهما حقيقة النار
وكذا الماء والحيوان والنبات وغيرها وللخصم ان يقول جزء الجوهر من جميع الوجوه او من الوجه الذي هو جوهر مسلم انه جوهر واما
جزء الجوهر مطلقا او من جهة اخرى فلا فان الجسم الابيض او الحار جسم وجوهر ولكن ليس البياض والحرارة الا اعراضا فهكذا نقول
الماء يحمل عليه جوهر باعتبار انه جسم لا باعتبار جزئه الاخر الذي هو الصورة المائية وايضا لا يمكنك ان تحكم ان الماء من حيث انه ماء
او بجميع اجزائه جوهر الا بعد ان تعلم بجميع اجزائه جوهر فيكون احتجاجك بان جزء الجوهر من جميع الوجوه جوهر مصادرة على المط
الاول كيف والجوهرية اذا كانت لاجزاء اجزائه فكما لا يعقل الكل الا بالاجزاء فكذا لا يعقل الاجزاء الا باجزاء الاجزاء اذ المتقدم بالطبع
على المتقدم بالطبع على الشيء متقدم بالطبع على ذلك الشيء فيلزم ان لا يعقل جوهرية الماء الا بعد تعقل جوهرية جميع اجزائه فكيف
يصح ان يثبت جوهرية اجزائه بجوهرية الكل التي لا يمكن اثباتها الا بجوهرية الاجزاء والا لزم الدور وهذا تمام ما ذكره صاحب المطارحات
نيابة عن الاقدمين واما الجواب عما ذكره في الموقفين فاعلم انه من الامور المقررة في مدارك المحققين انه لا يجوز ان يحصل طبيعة
واحدة نوعية من مقولتين ولهذا حكموا بان المشتقات وما في حكمها اذا اريد بها المركب من شيء خاص ومبدأ الاشتقاق
كالاسود والابيض والرومي والزنجي اشياء لا حظ لها من الوجود انما الموجود في كل منها اثنان موضوع وصفة كجسم وكيفية او كم
واضافة لان الملتئم من ذاتين احدهما جوهرية وعرضية او من مقولة لم يكن لمجموعه ذا مقولة واحدة خارجة عن المقولتين الجزئيتين ولا ذا مقولة
واحدة عين المقولتين ولا لهما معا جنس واحد له فصل يحصله اذا علمت هذا فنقول لا شك ان النار والهواء والشجر والحجر والحيوان
وغيرها لكل منها حقيقة واحدة محصلة ووحدتها وحدة حقيقية غير تعليمية ولا اعتبارية فيكون جوهرا واحدا بالذات والجوهر

جنسه وقد علمت ايضا ان الجنس موجود بوجود الفصل وان كانا متغايرين فى المفهوم عند التحليل وعلمت ايضا ان الجنس فى المركبات
متحد بالمادة الخارجية فى الوجود والفصل متحد بالصورة فيه لزم ان يكون الفصول للجواهر جواهر فيكون مبادى تلك الفصول
اعنى الصور النوعية ايضا جواهر فاذا تقرر هذا وتحقق فلنشرع فى الجواب عما يرد على المنهجين الاخيرين فنقول اما قول المستدل
فى احد المنهجين ان كل ما يتغير بتغيره جواب ما هو فهو جوهر والا فهو عرض ليس مراده على الاطلاق وفى كل موضع طبيعى بحيث يكون
الجوهر له وحدة طبيعية وله حد معلوم كالماء والهواء وغيرهما وله صفة خاصة معلومة ولم يعلم كونها فصلا او خاصة قبل
الفاعلة يعرف كونها من اى القبيلين فيستدل بها على كون فصول الانواع الطبيعية للاجسام ليست هى المعانى الماخوذة من
الاعراض القائمة بها كما هى عند الاقدمين فان التأمل عندهم عبارة عن الجوهر المقدارى مع الحرارة المحسوسة واليبوسة
وغيرها من مجموع الاعراض القائمة بها وكذا الماء والهواء والحيوان والنبات والجماد بل من امور اخرى جوهرية اذ هذه الاعراض وما
بازائها من المشتقات المحمولة مما لا ينبدل بفرض تبدلها او زوالها جواب ما هو فيعلم ان نارية النار ومائية الماء مثلا ليست بهذه
الاعراض المحسوسة التى عندهم مبادى الفصول واما النقض بالسيف والسرير ونحوهما فليست هى بانواع طبيعية وما يشبه الفصول
فيها ليست من الامور الطبيعية التى توجهت اليها الطبيعة واستكملت بها المادة بخلاف كل من العناصر والذهب والياقوت والانسان
والفرس والشجر فان لها علل اربع كلها ذاتية ثنتان منها مقومتان للوجود وهما الفاعل والغاية خارجان عن عالم العمل و
الاتفاق وثنتان منها للماهية وهما داخلتان فى ذاته يلتبس احدهما بالاخرى فى الوجود ولكل منهما حاجة الى الاخرى بوجه كما ستعلم
فى الفصل الاتى ولها فصول ذاتية ماخوذة من امور خاصة طبيعية فهى المسماة بالصور فالصورة الطبيعية هى جواهر واما قول
المثبتين للصورة فى المنهج الاخير ان جزء الجوهر لا بد ان يكون جوهرا فهو ايضا معناه ان كل ما علم على الاجمال انه جوهر وله وحدة طبيعية
فجزؤه لا محالة جوهر لانه اقدم منه فى الوجود والعلم بكون ماهية الشئ الواحد كالانسان مثلا جوهرا لا يتوقف على العلم بجميع اجزائه تحديدا
كما ان العلم بجوهرية الجسم الطبيعى وكونه قابل الابعاد ثلثة لا يتوقف على العلم بانه مركب فى الخارج من الهيولى والصورة وانهما جوهران
اذ وقع الاختلاف فيهما مع الاتفاق على حده المعلوم وجوهريته فقول المعترض ان العلم بجوهرية الشئ لا يحصل الا بعد العلم بجوهرية
كل جزء من اجزائه غير صحيح وكذا قوله جزء الجوهر انما يكون جوهرا اذا كان ذلك الجوهر جوهرا من جميع الوجوه لا حاصل له اذ جوهرية الشئ
لا يكون بوجه دون وجه لان الجوهر جنس لما تحته من الانواع المحصلة ومقوم له ومقوم الشئ لا ينفك عنه فى اعتبار من اعتبار ذاته وحيثية
من حيثياته فالجوهر جوهر باى اعتبار اخذ وباية حيثية اخذت له واما تمثيله بالجسم الحار او الابيض فقد علمت الحال فيه فحمل الجوهر على
احد جزئيه بالذات وحمله على المجموع ليس بالذات اذ ليس مندرجا تحته والكلام فيما هو جوهر بالذات فكل ما هو جوهر بالذات اى
المستغنى عن الموضوع لذاته لا بد ان يكون ايضا جوهرا ومستغنيا عنه فان قوام الشئ بجزئيه ووجوده ووجوبه بعد وجود الجزء
ووجوبه لانه معلول وجهات الفقر يكون فى المعلول اكثر منها فى العلة وافتقار العلة الى شئ يوجب افتقار المعلول اليه ولا عكس
فكيف يكون المركب مستغنيا عن الموضوع والجزء مفتقرا اليه واما تجويز كون جزء الجوهر قائما بجزئه الاخر الجوهرى فهو ايضا من مجازفة
من اهمل شرايط الوحدة الطبيعية فى الانواع المحصلة واشتبه عليه حال التاحيد الطبيعى بين المادة والصورة بحسب فعل الطبيعة
بالتاليف الاعتبارى بين الموضوع والعرض فان احد الجزئين اذا كان مستغنى القوام عما يقوم به فيكون تلك النوعية غير مفتقر اليها
يضمه بعد تحقق الذات فلا يحصل منه وما يضمه فى مرتبة اخرة ذاتا احدية مندرجة تحت مقولة الجوهر بل المجموع شيئان جوهر و
عرض لا شئ واحد جوهرا او عرض هذا ما عندى على طريقة الحكماء المشهورة **كلمة عرشية** ان الذى هدانا الله بنوره واتاه
على قلبنا بفضله هو ان الصورة النوعية ليست بجواهر ولا باعراض هى وجودات خاصة للجسم ما بين النوعية والوجود لدى بجوهر فى ذاته
ولا عرض بل لاتحاده بالمهية يوصف باحدهما وذلك لما اشير اليه من ان فصول الجواهر متحدة مع الصورة فى الجنس ليس بجنس للفصل
المقسم ولكن متحد معه فى الوجود الا ان للعقل ان يفرق بينهما بحسب المعنى والمفهوم فيجد ان معنى احدهما لازم اعم للاخر والاخر عارض
اخص له فاذا لم يكن فصل الجوهر المقسم جوهرا فى ذاته لم يكن عرضا ايضا لما عرفت من استحالة تقوم الجوهر بالعرض كيف والفصل اقوى
تحصلا من الجنس ولما كانت حقيقة الفصل هى بعينها الصورة الخارجية فوجب ان لا يكون تلك الصورة ايضا تحت مقولة الجوهر بالذات

ولا ايضا تحت شئ من المقولات الباقية العرضية مع ذلك معلوم انها غير مفتقرة الى الموضوع وهذا بعينه حال الوجود من ان وجود الجوهر يحمل على الجوهر لا بان يكون الجوهر جنسا له اذ لا ماهية للوجود بذاته حتى يكون جنسا لكنه متحد مع الماهية في الخارج فوجود الجوهر جوهر ووجود العرض عرض بهذا الوجه الذي ذكرنا فمن ههنا يتفطن العارف اللبيب ان الصورة النوعية هي نحو من انحاء وجود الفصول وانها بسيطة لما وهي متمايزة بذواتها واما حاجة الوجودات الصورية الى الهيولى فليست بذواتها بل بما يلزمها من العوارض المسماة عند القوم بالعوارض المشخصة من الكم والكيف والوضع والاين وغيرها وهي من علامات التشخص ولوازمه وانما التشخص بنفس الوجود فانه موجود متشخص بذاته والهيئات متشخصة كما انه موجود بنفسه والاشياء موجودة به وكما ان كل فصل اخير لنوع النوع مصداق لحمل جميع ما يحصلها من معاني الاجناس والفصول المترتبة القريبة والبعيدة التي يتركب منها النوع الاخير وكذلك الصورة النوعية انها حقيقتها جامعة بذاتها لجميع المواد والصور والقوى التي يتألف منها المركب الطبيعي كالانسان مثلا فان الصورة البسيطة التي للانسان هي بعينها منشأ الحيوانية والحس والحركة والنمو والحفظ والجسمانية وغيرها بل هي بذاتها كل هذه الاشياء وكلما كان الوجود اقوى واكمل وابسط كان محيطا بالاشياء اكثر وسنزيدك توضيحا لهذا المقصد في مستانف الكلام عند بعض الانظار في شرح هذا الكتاب ان شاء الله وهو من الحكمة المصون بها عن غير اهلها **قوله** في تقديم الصورة على المادة في مرتبة الوجود الغرض في هذا الفصل كيفية الارتباط بين المادة والصورة في الوجود وانهما متلازمان تلازم معلولي علة واحدة مع تقدم احدهما على الاخرى في الوجود ضربا من التقدم **قوله** فقد صح ان المادة الجسمانية انما تقوم بالفعل عند وجود الصورة وايضا فان الصورة المادية ليست توجد مفارقة للمادة فلا يخلو اما ان يكون بينهما علاقة التضايف لما تحقق وتبين ان المادة الجسمانية مفتقرة في القوام الى الصورة لانها ناقصة الجوهر مبهمة الذات بالقوة والصورة الجسمية لذاتها غير مستغنية الوجود عن الهيولى كما علمت بالبرهان من انه لو جردت الصورة في هذا الوجود عن الهيولى لكانت مقدرة متشكلة بمقدار مخصوص وليسا من لوازم الجسمية العامة المشتركة والا لزم اشتراك الاجسام كلها فيهما واللازم بط فكذا الملزوم فيهما اذ تحاصلا فيها بانفعال وقبول للمادة وقد فرضت مجردة عنها وايضا ان جردت الصورة عن المادة من غير وقوع قسمة عليها وجردت وقد فرضت عليها قسمة فان هناك بالضرورة اختلافا ومقدارا بالاصغر والاكبر ولو بالجزئية والكلية لان الطبيعة في الجزء والكل واحدة فلو كانت الجسمية سببا لما وقع الاختلاف فلا بد هنالك من انفعال مادة وقد فرضت مجردة عن المادة وعلائقها هف فثبت ان بينهما علاقة ذاتية وتلازم وجودي فلا يخلو تلك العلاقة اما علاقة التضايف او علاقة العلية والمعلولية اما الاول فغير صحيح بينهما من حيث ذاتيهما اما اولا فلانهما من مقولة الجوهر والمضاف مقولة اخرى واما ثانيا فلان كلا منهما غير معقولة بالقياس الى الاخرى بان يكون هذه مادة لتلك وتلك صورة لهذه لا بعلم الا بنظر دقيق وبحث عميق كما مر فليسا مضافين حقيقيين بالذات وان كانت كل منهما من حيث المفهوم الوضعي مضافا مشهوريا فان الهيولية داخلة تحت المضاف فانها لا يعقل

٧ اوذا استعد اللام الا بالقياس الى ما هي قوة او استعداد له وكذا كون الصورة صورة لا يعقل الا بالقياس الى ما هي تمام وكمال له لكن الكلام في نفس حقيقة كل منهما مع قطع النظر عن مفهوم الاسم والا لم يحتج في استلزام كل منهما الاخرى الى استدلال لانهما يعقلان معا واما ثالثا فلان كلا منا في التلازم بين المادة والصورة المتلازمين الموجودتين معا واضافة الاستعداد لا يعرض للمادة بالقياس الى الصورة الموجودة معها بل بالقياس الى الصورة التي هي غير موجودة بالفعل بل بالقوة وكذا الصورة صورة لمادة هي بالقوة اذا تحققت بالفعل بطل كونها مادة بالقياس الى هذه الصورة فتصير بها مادة اخرى لصورة اخرى فان الهيولى بحسب الوجود كانها صورة تحدث لها نحو اخر من الوجود فتصير بها مستعدة لصورة اخرى فثبت ان ليس التعلق بينهما تعلق التضايف بل علاقة التلازم في نحو على نحو غير التضايف **قوله** فلا يخلو اما ان يكون العلاقة بينهما علاقة ما بين العلة والمعلول واما ان يكون العلاقة بينهما علاقة امرين متكافئين في الوجود ليس احدهما علة ولا معلولا للاخر ولكن لا يوجد احدهما الا والاخر يوجد لما ثبت ان العلاقة بين المادة والصورة ليست علاقة المتضايفين فلا يخلو اما ان يكون احدهما بخصوصها علة والاخرى معلولة او يكونا امرين متكافئين في الوجود والتكافؤ في الوجود يتصور على وجهين احدهما ان يكون كل منهما علة للاخرى وهذا ممتنع بادنى توجه من العقل الصحيح من غير حاجة الى تكلف الاستدلال وثانيهما ان لا يكون احدهما علة ولا معلولا للاخر ولكن لا يوجد احدهما الا والاخر موجود معه فاذا كان كذلك فليس

[illegible]

يجوز ان يكون عدم شيء منهما علة لعدم الاخر اذ كل ما لا يكون وجوده سببا لوجود شيء لا يكون عدمه سببا لعدمه فكل شيئين لا يكون احدهما علة لعدم الاخر فكل منهما يرتفع مع رفع الاخر لا به فليس احد الرفعين رفعا موجبا للرفع بل رفعا مع رفع كما ان وجود كل منهما ليس وجودا حاصلا بوجود الاخر ولا وجودا يوجب لوجود الاخر بل وجودا مع وجود الاخر والفرق بين الوجهين ما ذكره في كتاب الشفا في كثير من المواضع على التفصيل وسيأتي بزيادة ايضاح لهذا الفرق في خلال هذا البحث في غيره ايضا وبالجملة وقد علم ان الرفع قد يكون سببا لرفع وقد يكون لا بد معه من رفع كما في جانب الوجود من انه قد يكون احد الوجودين وهو وجود العلة سببا للاخر وهو وجود المعلول وقد يكون معه لا موجبا او بالعكس في المتلازمين او معلولي علة واحدة فيكون كاشفا عنه وموجبا لحصول العلم به كما في البراهين الانية بقسميه حيث ان العلم بوجود معلول او عدمه يوجب العلم بوجود العلة او عدمه وكذا العلم بوجود احد معلولي علة واحدة او عدمه يوجب العلم بالاخر وجودا او عدما واذا لم يكن احدهما سببا للاخر وجودا او عدما في نفسه فيكون كل من الشيئين بحيث يكون رفعه برفع الاخر غير صحيح وان صح ان يكون رفعه مع رفع الاخر فاذا كان كذلك فلا يخلو اما ان يكون رفع المرفوع منهما يوجب رفع شيء ثالث غيرهما او يلزم بسبب رفع الامر الثالث بان يكون لولاه من لدن ذلك الامر الثالث عدم او الا لم يكن هذا مرتفعا ولا يكون لشيء من القسمين الا ذاك ولا هذا بل يجري ان احدهما يرتفع مع الاخر والاخر يرتفع مع رفع هذا من غير استناد الى ثالث في الرفع فيلزم من هذا الفرض ايضا ان يكون طبيعة كل منهما غير متعلقة الوجود بالفعل بالاخر فيلزم منه احد الامور الثلثة اما كونهما متضايفين او كونهما واجبي الوجود لذاتهما او كونهما مستندا الى ثالث والكل ممتنع فالشق المفروض للملزوم محال كذلك بيان اللزوم انه ان كان التعلق بينهما بحسب الماهية والمعنى فيكونان متضايفين وقد مر انهما ليستا كذلك وان كان التعلق بحسب الوجود فيلزم اما كونهما واجبي الوجود او لا والاول ممتنع لانك قد علمت ان لا تعدد في الواجب وان لا امكان له في الوجود ولا في مرتبة وجوده وجود وايضا مثل الهيولى والصورة واحدهما بالقوة والاخرى قابلة للقسمة لا يكون واجب الوجود لذاته والثاني يوجب كون كل واحد منهما بذاته ممكن الوجود وواجبا لا بالاخر بل بشيء ثالث فيصير هو وصاحبه واجبي الوجود بشيء ثالث اما ابتداء او بالاخرة اذا ارتقيا في الحاجة فيكون ذلك الشيء الثالث من حيث انه السبب المقتضي لوجود كل منهما لا ينعدم شيء منهما الا بانعدامه كما لا يوجد الا بمدخليته وجوده سواء كان تمام العلة او بانضمام واسطة معه فيكون ارتفاع كل منهما برفع شيء ثالث والمفروض انه ليس كذلك هذا احد الشقين الباقيين وهو ان يكون رفع المرفوع منهما يلزم بسبب رفع الامر الثالث او يكون رفعه موجبا لرفع الامر الثالث **قوله** فاذا كان رفعهما بسبب رفع شيء ثالث فيجب يكون هما معلولا فلننظر كيف يمكن ان يكون ذات كل منهما متعلق بمقارنة ذات الاخر فانه لا يخلو اما ان يكون هذا احد الشقين الباقيين وهو ان يكون رفع كل منهما معلولا لرفع الثالث فذلك الثالث وجوده سبب لوجودهما والا لم يكن رفعه سببا لرفعهما فليتامل في كيفية تعلق احدهما بمقارنة ذات الاخر فهي اما بان يكون كل منهما سببا قريبا لوجوب وجود صاحبه فيلزم الدور وتقدم كل منهما على نفسه وهو ممتنع كما سبق واما بان يكون احدهما بعينه مختصا بالوساطة وهو بعينه اقرب الى الثالث والاخر بعينه هو معلول صاحبه ومعلول معلول ذلك الثالث وهذا موضع الحق على وجه واحد من الوجوه التي تحتملها في اول النظر اذ الحق ان العلاقة بينهما علاقة علة ومعلول بشرط ان يكون التلازم بينهما تلازم معلولي علة واحدة واما الشق الباقي وهو ان كان رفع المرفوع منهما يوجب رفع امر ثالث يوجب رفعه رفع الاخر وذلك يستلزم ان يكون وجود احدهما علة علة الاخر والاخر معلول معلول صاحبه وعلة العلة علة كما ان معلول المعلول معلول فقد رجع الامر ههنا الى ان يكون احدهما علة والاخر معلولا وهذا الشق وهو كون احدهما علة مطلقة للاخر والاخر معلولا على الاطلاق باطل لكن الشيخ لم يلتفت الى ابطاله لانه مما سيظهر بطلانه في خلال ما يذكره وشرع في تعيين ما هو صالح للعلية منهما سواء كانت علية مستقلة ام غير مستقلة **قوله** فلننظر الان ايهما ينبغي ان يكون العلة منهما فاما المادة فلا يجوز ان تكون هي العلة لوجود الصورة اما اولا فلان المادة انما صارت في صحة التلازم بين الهيولى والصورة ان يكون احدهما بعينها علة للاخرى فلا بد ان نطرح ايهما هي الحرية بان يكون علة اما الهيولى فلا يصح ان تكون هي العلة المقتضية لوجود الصور اصلا وجها اما الاول فهو ان كل مادة لشيء بما هي مادة له حقيقتها القوة والا سيعرف وقد علمت ان المادة الاولى وفصلها الذاتي انها مستعدة وكل ما هو مستعد بما هو مستعد عادم للمستعد له والعادم للشيء لا يكون

مفيد الوجود فالمادة لا يكون مفيد الصورة لها وايضا كل ما هو سبب لذاته لوجود شيء لكل سبب لا بد دائما من غير استعداد فلم يكن المادة
مستعدة وهي مستعدة هف واما الوجه الثاني فهو ان المادة في نفسها امر بالقوة والصورة امر بالفعل ومن المحال ان يصير المعدوم
علة لوجود شيء الا ان يصير موجودا من قبل ذلك الشيء فمحال ان يصير المادة علة لوجود الصورة الا ان تصير موجودة بصورة
اخرى قبل هذه الصورة سواء كانت القبلية بالزمان كما في العلل المعدة او بالذات كما في العلل الموجبة وهي التي لا يكون
موجودة الا ويكون علة للاخر ولا يكون موجودة الا ويتقوم بها الاخر ويوجد بالذات من جهتها وهذا معنى التقدم بالذات
فان معناه ان يكون وجود ذات المتقدم وحيثية كونه متقدما وعلة شيئا واحدا وكذا وجود المتاخر وحيثية كونه متاخرا
ومعلولا شيئا واحدا سواء كانت العلية لازمة لذاتها غير منفكة عنها او عارضة لها منفكة عنها وسواء كانت نسبة القبلية
الى ما يقارن ذاته ذات ذلك الشيء او بالقياس الى ما يباين ذاته لذاته فان كلا القسمين مما هو جائز في الوجود اذ من الاسباب
ما هو سبب لما يقارنه ما يوجد عنه بلا بسط غير مباين عنه ومنها ما هو سبب لما يباينه وما يوجد عنه غير ملابس له فان العقل
الصحيح والذهن المستقيم لا يابى ولا يتمرض عن تجويز القسمين كليهما ثم الفحص يوجبهما والبرهان يقتضيهما جميعا فان من المبادي
ما هو سبب لما يباينه كالباري للاجسام ومنها ما هو سبب لما يقارنه او موضوع للعرض فمن هذا القبيل ايجاب الصورة للمادة
والفصل للجنس وانما ذكر الشيخ هذين التعميمين لان كثيرا من الاوهام العامية ذهبت الى ان الوجود زائد على الواجب تعالى و
المهية علة للوجود قياسا على لوازم المهيات فجوزوا ان المهية لا بشرط الوجود علة لوجود نفسها ولم يجوزوا ذلك في غير وجودها
بل اشترطوا الوجود للعلة قبل الايجاد اذا كانت علة لغيرها وايضا منهم من يزعم ان السبب للشيء هو الذي يكون متقدما عليه
بالزمان وهو الذي لا يكون السببية لازمة له وهذا مذهب اكثر المتكلمين فانهم زعموا ان مفهوم كون الشيء فاعلا يستدعي
سبق عدم زمان عليه لم يكن فاعلا ثم صنع له قصد وارادة من جهتها صدر عنه المفعول حتى انهم تحاشوا عن كون النار فاعلة للحرارة
والماء فاعلة للبرودة لانهما لا ينفكان عنهما وكذا ربما يتوهم ان سبب الشيء لا بد ان يباينه في الوجود دون ان يقارنه فلا يسمون
مثل الاربعة للزوجية او المثلث للخطوط فاعلا او سببا لما هو موصوف بهما فقط فالغرض من هذا التعميم والذي قبله ان يظهر
ويتبين ان استحالة كون المادة علة للصورة ليس من جهة انه لو كانت علة لزم ان يكون سابقة عليها في الوجود او لزم ان يكون
علة الشيء مقارنة لمعلوله فان شيئا من هذه الامور الاربعة المذكورة في الترديدين لا ينافي السببية اذ جميع هذه الاقسام مما هو واقع
في باب الاسباب للاشياء بل الذي احال كون المادة سببا للصورة هو ان ليست لها ذات بالفعل قبل الصورة لا بالذات ولا بالزمان
والسبب للشيء لا بد ان يكون له ذات بالفعل متقدما على ذلك الشيء ضربا من التقدم ذاتيا كان او زمانيا فكل ما يكون فعليته لشيء
استحال ان يكون علة له والا لزم تقدم الشيء على نفسه اذ الشيء ما لم يكن بالفعل لم يصر سببا لشيء فلو كانت فعليته بذلك الشيء لزم
تقدم فعليته على فعليته هذا مح فكون الهيولى سببا للصورة مح وهذه المحالية ليست بنا على ان ذات الهيولى لما متقومة مقترنة للصورة
اذ قد علمت ان الالتزام والاقتران لا ينافيان للسببية فرب سبب هو ملتزم لمعلوله كالعقل الاول للعقل الثاني ورب سبب هو مقترن
لمعلوله كالجسم للبياض ورب سبب يجتمع فيه الصفتان كالاربعة للزوج والنار للحرارة بل الامتناع هاهنا من جهة ان ذات
يستحيل وجوده الا بالمسبب فان الهيولى متسعة الوجود بالفعل الا بالصورة لا قبل الصورة والفرق بين هذين الامرين حاصل
اذ كون الشيء مقارنا وجوده لوجود شيء آخر كونه متقدما عليه كالامثلة المذكورة واما الوجه الثالث فبيانه يستدعي تمهيد مقدمة
وهو ان الجسمية وان كانت باعتبار ذاتها مجردة في الذهن عما عداها وماخوذة بنفسها بالاعتبار الذي هو بحسبه جزء للاجسام
الطبيعية نوعا محصلا غير مختلفة الافراد الا انها من جهة مهيتها الاصلية من غير شرط التجرد واللاتجرد والاطلاق والتعين و
بحسب وجودها في الاعيان طبيعة جنسية غير مجردة عن الخصوصيات المختلفة التي بها صارت انواعا مختلفة وبالجملة لا يمكن ان
يوجد في الخارج شيء هو جسم فقط بل لا بد ان يكون فلكا او نارا او هواء او انسانا او فرسا فجعل الشيء جسما هو بعينه جعله
فلكا او عنصرا او انسانا او غير ذلك بل جعل الجسمية ووجودها تابعان لجعل كل من الخصوصيات الصورية التي بها يصير انواعا بحسب احد

الاعتبارين وما ذكرناه اولا باعتبار لحرّ اذا تقرر هذا فنقول لو كانت المادة علة قريبة للصورة لزم ان لا يكون الصور الجسمانية مختلفة
الانواع والتالي بحر فالمقدم مثله بيان الشرطية اللزومية ان المادة من حيث هي مادة لا اختلاف فيها اصلا لما علمت ان المادة شيء
بالقوة والقوة امر عدمي او العدم بما هو عدم لا اختلاف فيه اصلا وما قيل في المشهور ان هيوليات الافلاك متخالفة الانواع ومخالفة
لهيولى العناصر الاربعة انها كذلك في الوجود من جهة الصورة اللازمة لها المقومة لوجودها بالفعل لا انها كذلك في ذاتها باعتبار
ذاتها اذ لا ذات لها مجردة عن الصور ولو كانت الهيوليات متخالفة الذوات في انفسها كانت مركبة من الهيولى والصورة لاشتراكها
في الهيولية فكانت الهيولى هي التي لا اختلاف في ذاتها الا بالصورة فاذا كانت كذلك كان ما يقتضيه ويستلزمه من الصور ايضا غير مختلفة
الحقيقة او لازم المتفق متفق فان كان اختلاف فيها لامور يختلف بها احوال المادة فيكون تلك هي الصور الاولى فيعود الكلام الى علة
اختلافها فان كانت العلة هي المادة فقط يلزم الخلف المذكور وان كان علة وجود هذه الصور المادة وشيء اخر غير مادي لان
المادة بنفسها هي العلة القريبة بل المادة وشيء منفصل فيكون في الوجود اشياء مختلفة كلما اجتمعت المادة مع واحد معين
منها حصلت صورة معينة منهما جميعا واذا اجتمعت مع واحد معين اخر حصلت صورة معينة اخرى فيكون للمادة لا صنع
لها الا القبول واما خاصية كل صورة صورة فانما يحصل عن تلك العلل المفارقة واختلافها من جهة اختلافها فيكون حقيقة
كل صورة وخصوصيتها التي هي بها هي بنفس ذاتها وبذات مبدئها المفارق لا بالمادة والغرض ان المادة كما لا صنع لها
في الايجاد لصورة مخصوصة لا صنع لها في القوام الا انها لا بد منها في ان يكون محلا لامكان الصورة او امكان اثارها وانفعالاتها
وحركاتها اذ ما من صورة جسمانية الا ويلزمها تجدد احوال ذاتية او عرضية ففيها جهة القوة والامكان الاستعدادي
فلا بد فيها من مادة يحملها اذ قد علمت ان ذاتها واحدة لا يمكن ان يكون فيها حيثيتا الفعل والقوة جميعا فالفعل وجهها للصورة
والقوة وجهها للمادة فاذن قد بقي ان المادة لها القبول فقط وبطل ان يكون هي العلة للصورة بوجه من الوجوه واذا
كان من الواجب في كيفية تلازمهما ان يكون احديهما هي العلة بعينها للاخرى وبطل ان يكون تلك العلة هي المادة فبقي ان
يكون هي الصورة العلة التي بها يجب المادة فلا بد ههنا من النظر في كيفية علية الصورة للمادة هل يصح ان يكون هي وحدها علة
او واسطة اولا بل لا بد ان يكون شريكة علة غيرها او جزء علة كاملة **قوله** فنقول اما الصورة التي لا يفارقها ما تقتضيها
فذلك جائز فيها واما الصورة التي يفارق المادة وتبقى المادة موجودة بصورة اخرى فلا يجوز ذلك فيها انا اعلم ان الصورة
الجسمانية على ضربين صورة لا تفارقها المادة الى بدل عاقب اياها وصورة تفارق المادة والمادة تبقى موجودة بعدها
ببدل عاقب اما الضرب الاول منهما التي يلزم الهيولى ابدا العدم تحقق اسباب الفساد فيها من القطع والضم والفصل والوصل
الا ما شاء الله من التجدد والانتقال من هذه الدار والرجوع الى الواحد القهار فهي مما يجوز كونه علة مطلقة او واسطة في قوام الهيولى
عند العقل في جليل النظر الى ان ينكشف حال تدقيق النظر واما الضرب الثاني من الصور القابلة للفساد التي يفسد ويبقى المادة فلا
يتصور كونها علة مطلقة او واسطة لها وذلك لانها لو كانت وحدها علة مطلقة او واسطة لكانت تقدم المادة بعدمها
فيكون للصورة المستانفة مادة اخرى تتجرد عن هذه الصور المستانفة لما علمت ان الصورة لا ينفك عن المادة فيكون ايضا
حادثة وكل حادث يحتاج الى مادة سابقة واستعداد سابق فينقل الكلام الى علة وجود مادة المادة فيتسلسل الامر الى لا نهاية في
المواد وايضا يجب كون العلة متشخصة موجودة قبل وجود المعلول والتشخص في النوع المتكثر الافراد لا يمكن ان يكون بالماهية
ولوازمها والا انحصر نوعه في فرد واحد وليس كذلك بل بعوارض مفارقة وكل عارض غير لازم يحتاج وجوده الى قوة انفعالية لا يكون
الا في المادة فيلزم ذلك ان يكون موجودة قبل وجودها هذا خلف فاذن يجب ان يكون الصورة بنفسها جزء من علة مستقلة او
شريكة لعلة متشخصة بنفسها في افادة المادة فلا بد ان يكون في الوجود شيء واحد محصل الماهية والذات يفيض عنه وجود
المادة لكن يمتنع ان يتم فيضانه الا بانضمام صورة ما لا بعينها اليه فيقوم المادة بهما جميعا بان يتعلق وجودها بوجود ذلك
المبدء الاصل وبصورة ما كيف كانت لا تفارق المادة الا بورود صورة اخرى تفعل ما فعلت العادمة عن المادة في ادامتها
اياها بافاضة ذلك المعطي مع ان كل واحدة من الصور تحتاج لا في اصل طبيعتها بل في تشخصها واختلافها الى هذه المادة

فالمادة لا تنعدم بعدم شيء من الصور المتعاقبة لحصول البدل له الذي يجعل فعله وهو المعاون في التقويم **قوله** فيما ان هذا الثاني يشارك الاول في انه صورة يشاركه في انه يعاون على اقامة هذه المادة لما كانت الهيولى جوهرا ناقصة الوجود مستمرة الذات المبهمة متجددة الحصولات المختلفة فلا بد ان يكون سببها المقوم لها ذا جهتين جهة اتفاق واستمرار وجهة اختلاف وتجدد فهكذا حال الصورة المقيمة لها بالشركة والاختلاف وقد علمت ان مقيم الهيولى مركب من جوهر مفارق واصل ومن صورة ما لا بعينها بها يكمل افاضة ذلك المبدأ المفيض للمادة وانه اذا عدمت صورة من الهيولى يعقب بدلها صورة اخرى في الاستبقاء والادامة من حيث ان اللاحقة تشارك السابقة في انها صورة ما تعاون المقيم القدسي على الاقامة ومن حيث انها بقيتها تجعل المادة بالفعل جوهرا غير الجوهر الذي كان بالسابقة فالصورة توجد اولا من السبب القدسي بما هي صورة مطلقة ثم بانضمامها اليه توجد عنها المادة وهي بوجه اخر معلولة للمادة لانها لا بد من ان يتشخص او لا فيؤثر في الهيولى لتجعلها جوهرا غير الجوهر الذي كان قبلها بها فالمطلقة تقدم على الهيولى المطلقة الباقية وللهيولى المستمرة تقدم بوجه على ذاتها المخصصة لما تلزمها من التشخص بالتناهي والتشكل والتحيز وغيرها ولذاتها المخصصة تقدم ايضا على الهيولى المتجوهرة تجوهرا مخصوصا **قوله** وكثير من الامور الموجودة انما يتم بوجود شيئين لا بعينهما فان الاضاءة والانارة انما يحصل من سبب ضيئ لا بعينها يجعل الجسم المستنير بلا ان ينفذ فيه الشعاع ولا ينعكس آه يريد دفع الاستبعاد في ان يتم وجود الهيولى بامرين احدهما واحد بعينه والاخر متعين لا بعينه بايراد مثال لم يعد الاشارة الى كثرة وقوعه في الوجود والمثال هو الاضاءة الواقعة على الجسم من جهة امرين يتم بهما جميعا تلك الاضاءة احدهما السبب المنفصل وهو الجوهر المضيء كالشمس او النار والثاني السبب المتصل وهو الكيفية التي تعين المنير في الانارة وهي احد الالوان لا بخصوصه اذ الكيفية اللونية تجعل الجسم القابل مستعدا لان يقبل الشعاع النوري فيقف على سطحه ولا ينفذ فيه كما في الهواء ولا ينعكس منه كما في الثقيل الصقيل والهواء مثلا بحيث ينفذ فيه الشعاع والصيقل كالمرآة بحيث لا ينفذ فيه الشعاع ولكن لا يقف عليها بل ينعكس منه الى غيره ويقف عنده ان كان غيره قابلا ملونا والا فلا يقف عنده فان كان صيقلا ينعكس منه تارة اخرى الى شيء اخر على نحو يقتضيه وضعه من الاول والا يبقى على نفوذه الاستقامي الى ان ينعدم قوة نفوذه او ينتهي هيئة مخروطة الى نقطة لا يذهب بعدها ان كان المنعكس منه مقعرا مستديرا او يذهب بعدها بحادث منه مخروطة اخر راسه براس المخروط الاول كما يعلمه اصحاب المناظر والمرايا والحاصل ان الشفيف والصيقل غير قابلين للضوء لفقد الكيفية اللونية ثم مطلق اللون مع المضيء كاف لحصول الاستضاءة في الجسم لكن كل كيفية بخصوصها تقيم الشعاع على خاصية غير الخاصية التي تقيمها كيفية اخرى من الكيفيات اللونية هذا على مذهب اكثر الحكماء ممن جعل اللون غير الضوء واما على راي من جعل الالوان من مراتب النور فيكون المعين للضوء في الانارة كيفية اخرى في القابل غير اللون كمراتب الخشونة ونحوها من الكيفيات الاستعدادية ثم لا ينبغي لاحد ان يناقش مع الشيخ في لفظة نفوذ الشعاع وبالانعكاس بان كلا منهما ضرب من الحركة والانتقال والشعاع عرض والعرض لا يتحرك ولا ينتقل بعد كونه بصيرا لمذهبه في الشعاع وبغرضه من هذه الالفاظ فان الغرض من اطلاق النفوذ والانعكاس على الشعاع ليس انه يتحرك بل انه يحصل في الجسم القابل من جهة المنير بالذات على نسبة مخصوصة مع ان المناقشة في المثال غير قادح وربما يوجد لهذا المقصد مثال اوضح من هذا المثال ولو لم يوجد مثال لم يخل بالمقصد اذ العمدة هو البرهان وليس يجب ان يكون لكل شيء مثال وربما يمثل في هذا المقام بان يشبه ذلك المبدأ المستحفظ لوجود المادة المستبقاة بالصور المتعاقبة بشخص واحد يمسك سقفا بدعامات متعاقبة تزيل واحدة ويقيم اخرى بدلها او بالقوة الغاذية الحيوانية التي تقيم بدنا متشخصا مدة العمر بايراد الاغذية المتعاقبة التي توردها على البدن وكلما يتحلل ويفنى غذاء بالحرارة المحللة المفنية له فتورد بدلا اخر يفعل فعل الاول في بقاء البدن بحفظ المزاج بالمجموع من الباقي والمتبدل **قوله** ولقائل ان يقول انه ان كان تعلق المادة بذلك الشيء وبصورة فيكون مجموعهما كالعلة له واذا بطلت هذا المجموع الذي هو العلة آه تقرير السؤال واضح وحاصل الجواب ان جزء العلة ليس هو الصورة المخصوصة بما هي مخصوصة بل الصورة بما هي صورة ما وهي ثابتة عند بطلان كل صورة بتعاقب التالية لها اذ من المستحيل ان يوجد عن ذلك السبب وجود المادة بلا انضمام شيء الصور يكون شريكا له او شرطا كيف وهو علة لشيء ناقص الوجود

لا يستبقي إلا بالصورة لا يمكن وجوده الا بها **قوله** ولكن لقائل ان يقول المجموع من العلة والصورة ليس واحدا بالعدد بل واحد
بمعنى عام والواحد بمعنى العام لا يكون علة للواحد بالعدد أقول مبنى هذا الاعتراض على ان العلة الموجبة للشيء يجب ان يكون اقوى تحصلا
واكد وجودا من ذلك المعلول وان الوجود والوحدة متلازمان ومتساويان في القوة والضعف فالواحد بالعدد اقوى وحدة من الواحد
بالنوع وهو من الواحد بالجنس القريب وهو من الواحد بالجنس البعيد وكذلك الوجود الشخصي اقوى من الوجود النوعي وهو من الوجود
الجنسي ثم لقائل ان يقول اذا كانت الصورة لا بعينها علة للهيولى وهي واحدة بالعدد يلزم من ذلك ان يكون الواحد بالعموم علة
للواحد بالعدد وهو باطل والا لكان المعلول اقوى وجودا من العلة وذلك معلوم البطلان ويمكن الجواب عنه بوجهين احدهما ما افاده
الشيخ وغيره من الفلاسفة وهو ان العقل لا يستنكف عن ان يكون الواحد بالعموم الذي يستحفظ وحدته بموجود واحد بالعدد وههنا كذلك
فان الواحد بالمعنى النوعي بل الجنسي هو طبيعة الصورة ما صورة على الاطلاق مستحفظ بواحد بالعدد وهو السبب المفارق فيصح ان يكون
علة بالعدد وهو المادة والاولى ان يقرر هذا الجواب بان العقل لا يمنع ان يكون المجموع الحاصل من واحد بالعموم وواحد بالعدد علة لواحد
بالعدد او بان يقال الاصل ههنا هو العلة بالحقيقة وهو واحد بالعدد الا انه لا يتم ايجابه الا بانضمام احد امور يقارنه ايها كان لا
بعينه واليه اشار بقوله فيكون ذلك الشيء توجب المادة ولا يتم ايجابها الا باحد امور يقارنه ايها كانت فان ذلك لا يخرجه عن الوحدة
العددية بل انما يجعل الواحد بالعدد تام التاثير والايجاب من جهة حصول المناسبة بين المفارق المحض البريء عن القوة والانقسام
وقبول الكثرة وبين ما هو في ذاته قوة محضة قابلة للانقسام والكثرة بان يكون ذا جهتي قوة وفعل ووحدة وكثرة وبالجملة لما كانت طبيعة
الصورة الجسمانية بما هي صورة جسمانية من غير تخصص بالنوعيات والشخصيات علة بالذات للهيولى فقد كانت العلة التامة الموجبة
لها مؤتلفة الذات من انضمام واحد بالعموم لواحد بالعدد ذاتا شخصية تامة لما به باقية الوجود والتشخص غير متكثرة بتكثر افراد
تلك الطبيعة المرسلة اذ ليست الافراد ولا شيء منها جزء العلة فهناك واحد بالعدد والشيخ لم يرد ههنا ان يصرح باسم ذلك المبدأ
الاصل وبين حقيقته انه جوهر عقلي مفارق الذات من جنس الجوهر عقلي مفارق الذات من جنس الجواهر القادسة التي هي مبادي عالم
الطبيعة وغاياتها اذ ليس ههنا موضع اثبات المفارقات العقلية والبحث عن وجودها وصفاتها في المقالة التاسعة ولهذا اعرض
عن ذلك واحال بيانه على ما سياتي ولكن يثبت بهذا البيان وجود جوهر عقلي مفارق عن المادة ولواحقها كما لا يخفى على الذكي
الفطن واما الوجه الثاني في الجواب السانح لنا بعون الله تعالى فهو ان الهيولى ليست متشخصة متعينة الذات بل هي مبهمة الهوية ضعيفة الوحدة
والوجود حتى ان وحدتها الشخصية شبيهة بالوحدة الجنسية لانه يكفي في انحفاظ تشخصها مطلق الصورة على اي نحو كانت ثم
ان الصورة التي هي الواسطة في وجودها ليست عبارة عن المعنى الذهني والمهية بما هي من غير انضمام وجود الخارجي اليها اذ لا
خفاء في ان السبب للهيولى ليس مفهوم الصورة ومعناها بل السبب وجودها الخارجي لا بالخصوص فالعقل لا يمنع من سببية مثل هذا
العام المتحصل بنحو ما من الوجود بمثل هذا العدد الذي وحدته العددية لا يكون باقوى من الوحدة الجنسية لان تعينه التشخصي يحصل
بمطلق الصورة لا بصورة خاصة نوعا والجنس مما يحتاج في تعينه النوعي الى فصل من الفصول النوعية التي هي بازاء الصور النوعية
لا الى فصل مخصوص واما الافتقار الى انضمام الامر القدسي فليس لان مرتبة تشخص الهيولى يستدعي الاستناد الى وحدة شخصية تامة
بل لان الصورة في وجودها وكونها سببا افتقرت اليه لتكون طبيعتها محفوظة الوجود به وبواحد من تشخصاتها المتعاقبة و
مما يوضح ما ذكرناه انهم ذكروا في كيفية افتقار كل من المادة والصورة الى الاخرى في التشخص ان تشخص الهيولى بنفس ذات الصورة
المطلقة لا بهويتها الشخصية المعينة فالصورة بطبيعتها لا بشخصيتها اقدم من شخصية الهيولى ومهيتها جميعا واما الصورة
فيفتقر في تشخصها الى هيولى متعينة تعينها مستفاد من الصورة لا من تعين الصورة **قوله** فالصورة اما صورة لا تفارقها المادة
واما صورة تفارقها المادة ولا يخلو المادة عن مثلها أقول الغرض من هذا التقسيم ههنا مع انه قد استفيد من كلامه فيما سبق هو التمهيد
لبيان كيفية استبقاء المادة بكل واحد من القبيلين اما الصورة التي هي من القبيل الثاني وهي القابلة للزوال والفساد بما يعرضها فلا بد
للسبب المبقي للمادة ان يستبقيها بتعاقب الصور بانه كلما زالت عنها واحدة من الصور عقب الماضية بالعاقبة فيكون الصورة من وجه واحد
شريكة العلة للهيولى وباعتبار اخر جزء للمجموع الذي هو العلة ومن وجه اخر مفتقرة الى المادة اعني في تشخصها ومن وجه اخر واسطة

بين المادة المستبقاة وبين مستبقيها السفلي والواسطة في التقويم والايجاد لابد ان تتقوم وتوجد فاتراولا ثم يتقوم ويوجد
بواسطة شيء اخر اولية بالذات فهي بهذا الوجه علة قريبة للمادة المستبقاة في البقاء وبالوجه الذي هي معينة لعلة وجود
الهيولى ليست واسطة ولا علة قريبة بل جزء علة واحدة او شريكها ثم لا يخلو اما ان يكون علة الصورة هي بعينها العلة التي تبقي
المادة بتوسطها فالقوام يسري من مبدء واحد بعينه او من مبادء متعددة بعينها الى الصورة وبتوسطها الى المادة واما
ان يكون علة الصورة غير علة المبقية للمادة بها فذلك فيهما اظهر لكونهما متقومة قبل الهيولى في هذا القسم منها اظهر

**قوله** واما الصورة التي لا تفارقها المادة فلا يجوز ان تجعل معلولة للمادة حتى يكون المادة يقتضيها وتوجبها بنفسها
اما كيفية التلازم بين المادة والصورة التي تلازمها المادة ولا تفارقها كمادة الفلكيات فلا بد ان يكون احدهما بعينها علة
او جزء علة موجبة للاخر تحقيقا للمعنى التلازم في الوجود بين شيئين ليسا متضائفين ولا احدهما علة موجبة للاخر وهما على الاطلاق
معلولا علة واحدة لا بان يكفي كونهما معين صادرين عن علة واحدة والا لكان كل معلولي علة واحدة بوسط او بغير
وسط متلازمان وليس كذلك اذ العقل لا يابى من انفكاك احد من مثل هذين عن الاخر وان جوزه بعضهم مستدلين
بالمتضائفين ومثلهما كاللبنتين المختستين اما المتضائفان فقد مر الجواب عن الاستشهاد بهما فيما سبق من انهما غير منفكين
ايضا من افتقار ما لكل منهما الى الاخر لا على وجه الدور المستحيل واما اللبنتان المختستان فليس بينهما تلازم وجودي عقلي
بل تدافع في الثقل وتمانع في الميل الى الحيز ولا يجوز ايضا ان يكون العلة الواحدة تقيم كلا منهما بالاخرى حتى يكونا في درجة
واحدة من القرب الى تلك العلة ويقوم كل منهما بالاخر فيلزم الدور المستحيل اذ لا فرق في الاستحالة بين ان يفتقر كل واحد
من الامرين بالاخر او بعلة واحدة بتوسط الاخر فاذن لا بد ان يكون احد هذين المتلازمين اقرب بصدوره من العلة الموجدة
وقد مر ان هذه الواسطة في الصدور لا يمكن ان يكون هي المادة لما سبق من الوجوه الثلثة البرهانية وتعينت الصورة
للسببية لكن الشيخ استانف في الكلام لنفي السببية عن المادة ههنا بوجه اخر وهو ان المادة لو كانت موجبة للصورة
لكانت موجبة لوجود ما يستكمل به فيلزم ان يكون شيء واحد كاملا او مستكملا وموجبا وقابلا لان المستكمل بما هو مستكمل
قابل وبالقوة ومن حيث هو موجب وجود شيء كامل وبالفعل ومحال ان يكون شيء واحد من جهة واحدة يكون بالقوة
وبالفعل جميعا ويكون متصورا لما يتصور به وناقشا لما ينتقش به وبمثل هذا الوجه اثبت الحكماء للنفس التي يتصور في الفكر صورة
مجهولة معلما عقليا مصورا للنفوس بالصور العقلية فاذن يلزم من ذلك ان يكون الهيولى ذات جوهرين باحدهما تصور
وتوجب وبالاخر تتصور وتستعد فيكون جوهر الهيولى لا محالة احد هذين الجوهرين وذلك الاخر هو كمال زائد على ذات
الجوهر القابل فربما يوجب فيه اثارا من باب الاعراض والحركات كالطبيعة المحركة للمادة حركات في الوضع والاين وغيرهما
فيكون ذلك الامر الكمالي هو الصورة الاولى ويعود الكلام جذعا الى سبب وجوده فتتسلسل تضاعف الصور الى لا نهاية
فيكون الصورة مما له التقدم الذاتي على الهيولى ولما علمت ان جهة القوة للهيولى وجهة الفعلية للصورة فلا يجوز لاحد
ان يقول ان الصورة في نفسها امر بالقوة ويصير موجودة بالفعل بالمادة لان حامل القوة هو الهيولى فحقها ان يصير به
الهيولى بالفعل بعد ان كانت بذاتها بالقوة ولو عكس الامر فيهما لكان من حق ما يسمى صورة ان يسمى مادة وبالعكس
لانه انقلبت حقيقة كل منهما الى صاحبه هو فهم ثم ان الصورة وان لم يكن تفارق المادة لكنها ليست متقومة بالمادة بل
بالعلة المفيدة لهما معا والمفيدة المادة بتوسطها والمفيضة للصورة على الهيولى وللصورة بها بالصورة وبوجه اخر نقيم
كلا منهما بالاخر اما المادة فبالصورة المطلقة من جهة الايجاب والوجود واما الصورة فبالمادة المتحصلة بالصور المطلقة من
جهة التشخص والقبول لا من جهة التقوم والوجود وكيف يتقوم الصورة بالهيولى وقد بين ان الصورة علة قوامها
والعلة لا يتقوم بالمعلول والا لزم تقدم الشيء على نفسه اذ الشيء يتقوم بالعلة اولا ثم يتقوم المعلول فكيف يقوم العلة بما يتقوم بها
ولا شيئان اثنان يتقوم كل منهما بالاخر بان يفيد كل منهما وجود الاخر لانه يلزم الدور وقد بانت استحالته وفي بعض النسخ
ولا شيئين اثنين وهو ايضا صحيح اذ التقدير وقد بينا ان الشيئين اثنين اه وانما قيد التقوم فيهما بالافادة لئلا ينتقض بتقوم

كل من الهيولى والصورة التشخصية بالاخرى لان الهيولى تحتاج اليها فى الافادة والايجاد والصورة تفتقر الى الهيولى فى ان يكون علة تشخصها وقابلة وجودها الشخصى

**قوله** وتبين الفرق بين الذى يتقوم به الشئ قد مر بيان هذا الفرق وكما ان المقارنة بين الشيئين لا ينافى سببية احدهما للاخر فكذا لا يستلزم المقارنة كون احدهما سببا للاخر فالصورة علة للهيولى وان كانت مقارنة لها وليست الهيولى علة وجودها وان قارنتها ولا كونها فى الهيولى مما يتقدم على كونها موجودة فى نفسها فان بعض الاشياء امور يتوقف وجودها فى انفسها او لانفسها على وجودها لغيرها بضرب من الاعتبار وبعضها ليس كذلك فالعرض وجوده فى نفسه متقوم بوجوده مقارنا لموضوعه والمعلول وجوده لنفسه متقوم بوجوده مضافا الى علته وليس الامر فى العلة والموضوع كذلك فان العلة موجودة فى نفسها لنفسها سواء وجد عنه المعلول او لا موجود والموضوع كذلك سواء قارنه العرض او لا وهكذا حكم طبيعة الصورة بالقياس الى المادة فالمقيم للشئ بالفعل والمفيد لوجوده على ضربين منه ما هو مفارق ومنه ما هو مقارن وان لم يكن متقوما به كالجوهر الجسمانى للاعراض سواء كانت لاحقة او لازمة والكيفيات المزاجية التابعة للاعراض

**قوله** وبين بهذا ان كل صورة يوجد فى مادة مجسمة فبعلة ما يوجد اه قد ثبت وتحقق مما ذكر ان كل صورة جسمانية سواء كانت مادتها الهيولى الاولى او المادة المجسمة بما هى مادة مجسمة وسواء كانت لازمة كالفلكيات او حادثة كالعنصريات البسيطة والمركبة يحتاج الى علة منفصلة اما الحادثة فهو ظ لان المادة لو كانت سببها لكانت لزمتها دائما واما اللازمة فلان نسبة المادة الى كل صورة من حيث ذاتها نسبة واحدة فلا تخصص لها بشئ من الصور فلا بد فى تخصصها به من علة مخصصة ولان المادة قابلة محضة ليست بموجبة ولا فاعلة ولانها فى ذاتها مبهمة بالقوة انما تعينت بالفعل بالصورة ولغير ذلك من الوجوه وسيبين هذا كله فى مواضع اخرى من هذا الفن منها فى مباحث القوة والفعل ومنها فى مباحث العلة والمعلول ومنها فى مباحث الماهية ومما يجب ان يعلم ان الصورة وان كانت بما هى صورة علة لوجود الهيولى على الوجه الذى سبق لكنها مما يفتقر من جهة تعينها الشخصى وما يلزم تشخصها من التناهى والتشكل وغيرهما من الاعراض والحركات والانفعالات اذ لا يخ جسم من الاجسام من تجدد حال فى ذاته او فى لازم ذاته فيفتقر الى قوة استعدادية او قابل ذى قوة فالصورة سواء كانت حادثة او باقية تحتاج الى مادة فكل من المادة والصورة تفتقر الى الاخرى بوجه اخر كما سبقت الاشارة اليه وههنا بحث وهو ان لقائل ان يقول ان تشخص الصورة سيما اذا كانت طبيعة نوعية متكثرة الاشخاص لا بد ان يكون بالمادة فتلك المادة ان كانت تشخصه بذاتها كما يدل عليه ظاهر كلام بعض المحققين يلزم كونها امرا متعينا بالفعل وهو خلف وان كان تشخصها بمادة اخرى يعود الكلام الى كيفية تشخص مادة المادة فيتسلسل وان كان تشخصه بالصورة يلزم الدور فليعلم ان معنى تشخص الصورة بالهيولى غير معنى تشخص الهيولى بالصورة فان معنى الاول انها يتشخص بالهيولى من حيث هى قابلة للتشخص او لما يلزمه من الاعراض المسماة بالمشخصات لان حقيقة الهيولى كما مر هى القابلية والاستعداد وهذا معنى قولهم كل نوع يحتمل الكثرة فانما يتشخص بالمادة اى يحتاج الى قابل يقبل الهوية الشخصية او ما يلزمها والقابل لا يكون فاعلا واما معنى تشخص المادة بالصورة فهو ان الصورة نفسها مما يتعين به الهيولى كما ان السواد نفسه مما يتسود به الجسم فالهيولى باستعدادها علة قابلة للصورة التشخصية والصورة بنفسها لا بتشخصها علة فاعلية لتشخص الهيولى واما الصورة بتشخصها فهى علة لكون الهيولى جوهرا خاصا متخصصا بالفعل غير جوهرية الناقصة وتشخصها الناقص المستمر فلا يلزم الدور لاختلاف الجهة ثم لقائل ان يقول ان تشخص كل من الهيولى والصورة بالاخرى على اى جهة كان غير صحيح لانه يتوقف على انضمام ذات كل منهما الى ذات الاخرى وذلك متوقف على تشخص كل منهما فان المطلق غير موجود وما ليس بموجود فلا ينضم اليه غيره ولا ينضم هو الى غيره والجواب عنه بمنع هذه المقدمة مستندا بان انضمام الوجود الى الماهية لا يتوقف على صيرورة كل منهما موجودا والا لكان للماهية وجود اخر ويتقدم وجودها ويلزم الدور او التسلسل فكذا ههنا غير صحيح لان المقدمة الاخيرة غير قابلة للمنع لكونها بديهية والنقض بحال الماهية والوجود غير وارد لانهما ليسا فى الخارج امرين متغايرين ينضم ومنضم اليه بل انهما بضرب من التحليل فى الذهن بل الجواب بمنع المقدمة السابقة وهى ان الشئ المطلق غير موجود فانها غير صحيحة و الصحيح ان المطلق بشرط الاطلاق غير موجود واما المطلق لا بشرط الاطلاق والتقييد فهو موجود عند الحكماء والحاصل

ان الماهية يمكن ان يؤخذ بلا شرط الاطلاق والتقييد ويمكن ان يؤخذ بشرط الاطلاق فهي باحد الاعتبارين موجودة خارجا و ذهنا وبالآخر غير موجودة الا في الذهن واللازم فيما نحن فيه هو الاول دون الثاني فاللازم غير محذور والمحذور غير لازم

**تذنيب** واعلم ان في هذا المقام اشكالا لا يرد على الحكماء من جهة تقدم الصورة على المادة وتقدمهما على الجسم وتقدم الجوهر المفارق على الجميع وهو انكم قلتم ان الوجود ليس بجنس لما تحته لوقوعه وحمله عليها بالتقدم والتاخر فيجب ايضا حينئذ ان لا يكون الجوهر جنسا للهيولى والصورة والجسم المفارق لان بعضها اقدم من بعض فليس حمل الجوهر عليها بالسوية بل بتقدم وتاخر والجواب على ما يستفاد من كلام الشيخ في قاطيغورياس ان التقدم والتاخر في معنى ما اما ان يكون بحسب نفس ذلك المعنى لنفس ذلك المعنى حتى يكون ما فيه التقدم نفس ما له التقدم وما به التقدم وهو غير جائز عند الحكماء المشائين وقد جوزه بعض الاقدمين وتبعهم صاحب المطارحات ومن تبعه وطبيعة الوجود عندنا كذلك لا غير واما ان يكون بحسب ذلك المعنى لغير ذلك المعنى كتقدم الجوهر على العرض في معنى الوجود وبحسب لغير معنى الوجود بل هو هو ماهيته وماهية العرض واما ان لا يكون بحسبه ولا لنفسه كتقدم نوع من جنس الجوهر على نوع اخر او شخص منه على شخص اخر كتقدم عقل على اخر في الوجود بالوجود لا في معنى الجوهرية وكتقدم الانسان الذي هو الاب على الانسان الذي هو الابن لا في الانسانية بل في الزمان او بالزمان او في الوجود او بالوجود وليس الوجود داخلا في معنى الجوهرية ولا الزمان ولا الوجود داخلين في معنى الانسانية واما معنى الجوهر وحمله على ما تحته فبالسواء في انواع الجوهر وكذا الانسانية وحمله على زيد وعمرو واب وابن على السوية وان كان وجود هذه الجوهرية لهذا النوع الجوهري قبل وللاخر بعد بالذات ووجود الانسانية للاب قبل وللابن بعد بالزمان وبالجملة لا سبب لكون زيد الذي هو الابن انسانا لا ابوة ولا غيره وكذا لا علة لكون الانسان جوهرا اذا علمت هذا فقد علمت ان ليست علة الجسم علة لكونه جوهرا ولا ان شيئا من الهيولى والصورة او المفارق علة لجوهرية الجسم ولا ان شيئا من جزئي الجسم فانه جوهر متقدم على الجسم ولا الصورة في انها جوهر سبب للهيولى ولا لجوهريتها ولا الجسم من حيث جوهريته متاخر عن اسبابه فهذه الاسباب ليست اسبابا لجوهرية الجسم وايضا حمل الجوهر على الهيولى والصورة ليس متقدما على حمله على المتقوم بهما وبالجملة حمل الجوهر على العلل الجوهرية ومعلولاتها الجوهرية على السواء فليست جوهرية شيء علة لجوهرية شيء اخر حتى يصير الجسم بجوهرية الهيولى والصورة جوهرا بل هذه التقدمات والتاخرات كلها من جهة الوجود لا من جهة الماهية وجنسها فعلة الهيولى ليست في ذاتها جوهرا قبل الهيولى بل في انها موجودة قبلها وكذا ليست الهيولى والصورة متقدمتان في انهما جوهريتين على الجسم بل الكل على السواء في نسبة الجوهرية اليها انما التقدم والتاخر والعلية والمعلولية في اقسام الجوهر في الوجود وبالوجود والعجب من بعض اجلة المتاخرين ومن يحذو حذوه حيث انهم ذهبوا الى اعتبارية معنى الوجود وجعل المجعول والجاعل نفس الماهيات ثم انهم انكروا التشكيك بالتقدم والتاخر في الذاتيات فيلزمهم التناقض في كون جوهر علة لجوهر اخر وهم لا يشعرون واما اتباع الرواقيين فلما زعموا ان الوجود لا حقيقة له في الخارج ذهبوا الى جواز التشكيك في الذاتي بالتقدم والتاخر والشدة والضعف لان الجوهر عندهم اقدم واشد في انه جوهر من جوهر اخر وجعلوا جواهر هذا العالم وصورها النوعية كظلال لجواهر العالم الاعلى وصورها المفارقة والكل عندنا راجع الى الوجود ومراتبه في الشدة والضعف والعلو والدنو والله ولي التوفيق **قوله المقالة الثالثة وفيه عشرة فصول العرض** في هذه المقالة البحث عن احوال انواع المقولات التسع العرضية واثبات وجودها واثبات عرضيتها وتحقيق ماهيات اقسامها الاولية واحوالها واعراضها الذاتية اذ الكل من عوارض الوجود بما هو موجود فحري بها ان يذكر في هذا العلم من هذه الحيثيات الوجودية **قوله** فصل في الاشارة الى ما ينبغي ان يبحث عنه من حال المقولات التسع في عرضيتها والاشارة اليها المقصود في هذا الفصل هو اثبات انها اعراض ليست بجواهر كما ظنه بعض في المقولتين منها اعني الكم والكيف واعلم ان العرضية هي عبارة عن الوجود المتعلق بالموضوع بخلاف الجوهرية فانها عبارة عن نفس الماهية المشتركة بين الجواهر والجوهر ذاتي لما تحته والذاتي لا يعلل فكون الشيء جوهرا لا يحتاج الى الاثبات انما يحتاج الى الحد بخلاف كون الشيء عرضا لان معنى العرض عرضي

لما تحقق بمعنى عارض الماهية لا عارض الوجود وكثير من الناس لا يفرق بين هذين المعنيين فيزعم ان مثل الوجود والوحدة ومعنى العرض عوارض
خارجية كالاقسام للاعراض مثل السواد والحركة واللون وغيرها وليس الامر كذلك بل العرضية شيء من الوجود والوجود
عين الماهية خارجا وغيره تصورا بحسب الملاحظة الذهنية والاعتبار العقلي ثم لا يلزم من ذلك ان يكون اثبات الوجود للاعراض
مغنيا عن اثبات عرضيتها ولم يكونا مطلبين متغايرين وذلك لان العرضية وان كانت وجودا الا انه نحو خاص من الوجود وطبيعة
الوجود اعم من الوجود الخاص واثبات الاعم لا يغني عن اثبات الاخص ولا توجيه فبعد اثبات كون الشيء داخلا في مطلق الوجود نفتقر
الى استينافه بحث عن اثبات وجوده الخاص ثم اثبات عوارضه واحواله الذاتية واقسامه كما فعله الشيخ متابعا للحكماء **قوله**
فنقول قد بينا مهية الجوهر وبينا انه اه ان الشيخ قد بين رسم الجوهر وخواصه اللازمة وبين حده واقسامه الخمسة الاولية
التي كل منها جنس واحد تحته انواع كثيرة وهي العقل والنفس والجسم والصورة والهيولى وكان بعد التعريف والتحديد بصدد
اثبات اقسامه فاثبت بعضها الى الان وهي الثلثة الجسمانية وبقي البعض وهما العقل والنفس اما الجسم فقد اثبته بالحقيقة
لانه قد ابطل تركيبه من الجواهر المتفاصلة واذا بطل ذلك فثبت اتصاله اذ الاتصال ذاتي الجسم ومبدء فصله الذي هو قابل فرض
الابعاد الا انه لا يحتاج بعد ابطال الجواهر الفردة او بعد اثبات الهيولى والصورة الى استيناف نظر اذ اثباتهما وكيفية قيام كل
منهما بالاخرى هو بعينه اثباته لانه عبارة عنهما جميعا على الوجه المذكور واما المادة والصورة فقد اثبتهما واما العقل فقد
اثبته ههنا من حيث مبدائية للصورة ومبدائية للهيولى بشركة الصورة بوجه وبتوسطها بوجه ولكن لا بالفعل بحسب الخصوص
بل بالقوة القريبة من الفعل لانه يتحقق وجوده الخاص العقلي بضم مقدمات سهلة الحصول بعد اثبات كونه علة للصورة والمادة
وهي ان ذلك المبدأ لو كان غير المفارق المحض لكان اما جسما او مادة او صورة او نفسا او عرضا والكل باطل اما الثلثة
الاول فظاهر لانها معلولة له وعلة الجسم ومبدائه لا يمكن ان يكون جسما او صورة جسمانية لان الكلام ينقل الى سبب وجودها
فيتسلسل او يدور ولان تاثير الجسمانيات بمشاركة الوضع ولا وضع لشيء بالقياس الى ما لم يوجد بعد فالجسم وجزؤه لا يمكن ان يكون علة
لجسم اخر ولا لجزئه واما النفس فهي ايضا مفتقرة في فعلها الى الجسم فلا تاثير لها فيما تفتقر في تاثيرها اليه واما العرض فان كان
من عوارض الاجسام والجسمانيات فهو متاخر عنها وان كان عرضا للمفارق فاستلزم وجود المفارق فصح وجود الجوهر المفارق
على اي الوجهين وسيجيء اثباته واثبات كثرته في المقالة التاسعة على انه قد وقع اثباته في علم النفس من كتاب الطبيعيات من جهة
الحاجة في خروج النفس من حد العقل بالقوة الى حد العقل بالفعل واستكمالها به الى مخرج اياها من النقصان العقلي الى الكمال
لا يكون ذلك المخرج بحسب الفطرة الا كاملا عقليا بالفعل والا لاحتاج الى مخرج اخر بكماله ان كان عقلا بالقوة فيلزم
الدور او التسلسل فينبغي ان يقع الاشتغال في البحث عما وقع من تحقيق احكام الجوهر واثبات اقسامه الى تحقيق الاعراض واثباتها
واثبات اقسامها الاولية واحكامها الذاتية **قوله** فنقول اما المقولات العشر اه قد وقع في قاطيغورياس المنطق تعريف
المقولات العشر واما اثباتها وجوده واثبات جوهرية ما كان منها جوهرا وعرضية ما كان منها عرضا فليس شيء منها على المنطقي
بما هو منطقي بل انما ذلك من وظيفة الفلسفة الاولى فههنا شرع الشيخ في بيان عرضية المقولات التسع وابتدأ بالمضاف فانه
اولى الاعراض بالعرضية واجلاها لتضاعف الافتقار فيه الى الموضوع فليس لاحد ان يشك في عرضية المضاف وانما قيد
بالحيثية لئلا يتوهم ان المراد به المضاف المشهوري فانه قد يكون جوهرا وكذلك الاعراض النسبية الباقية وهي الاين و
الوضع والمتى والفعل والانفعال فانها ايضا مما لا شك في عرضيتها وكونها حالات للامور التي هي فيها كالشيء الموجود
في محل يستغني في وجوده عن ذلك الشيء والذي توهمه بعضهم من ان الفعل من جملتها ليس موجودا الا في الفاعل الموصوف
به بل في القابل المنفعل منه فليس بقادح في المقصود ههنا من كونه عرضا موجودا في الموضوع سواء كان في الفاعل او في المنفعل
وان كان ذلك التوهم في نفسه باطلا فان المراد من الفعل الذي هو المقولة ليس الامر الصادر عن الفاعل بل نفس تاثيره التجددي
ولذلك يعبر عنه بان يفعل ليدل على المفهوم الحدثي الزماني وانما لم يذكر الشيخ مقولة الجدة لانها لم يظهر كونها مقولة
اخرى في نفسها غير الوضع الخاص وبالجملة فحكمها في ظهور عرضيتها مما قد نبه عليه مما ذكر واعلم ان صاحب التلويحات

ذهب الى ان هذه الاجناس السبعة النسبية كلها مندرجة تحت جنس واحد صدقا لان النسبة مفهوم واحد وهي
داخلة في مفهوم كل من السبعة فيكون ذاتيا وجنسا لها وعنده ان المقولات خمسة الجوهر والكم والكيف والنسبة والحركة
وكثيرا ما يستظهر بشبه المنهج المتعجب بان لاح لي برهان حصر المقولات في نحو على ان تجنيز في كون السبعة مشتركة في امر ذاتي هو
مطلق النسبة مقدوحة وذلك لان التحقيق ان النسبة بما هي نسبة ليست معنى مستقلا في نفسه مع قطع النظر عن خصوصية
الطرفين وهذا لا يخفى على متامل فاذن لو كانت لهذه النسب السبع جامع مشترك ذاتي لزم ان يكون لاطرافها ايضا
جنس واحد وليس كذلك واما كون الحركة مقولة اخرى فما ابطلناه ايضا في الاسفار **قوله** فبقي من المقولات ما يقع فيه
اشكال الى الذي وقع الشك في عرضيته من المقولات العرضية ليس الا مقولة الكم ومقولة الكيف فان جماعة من الناس ذهب
الى جوهرية الكم وهؤلاء تشعبوا فرقا ففرقة ذهبت الى جوهرية الكم المتصل القار فجعل الخط والسطح والجسم التعليمي جواهر
بل جعلها مع كونها جواهر مبادي للجواهر الطبيعية وفرقة قالت بجوهرية الكم المتصل الغير القار فجعلت الزمان جوهرا
ومنهم من رفعه عن هذا الحد فجعله جوهرا مفارقا وبعضهم من اجازه عن حد الامكان فجعل الزمان واجب الوجود وفرقة
اخرى ممن راى الجوهرية في الكميات المنفصلة وهي الاعداد وجعلها مبادي للجواهر ولا يبعد ان يكون هؤلاء والذين
جعلوا الخط والسطح في الجنس جواهر هم اصحاب القول بالجواهر الفردة المنكرين لما سوى عالم الاجسام من المفارقات فيكون الوحدة والعدد
غير موجودين الا الذوات الاوضاع وهي مبادي الموجودات الطبيعية ولحوالها الجسمانية ويحتمل ان يكون احدهما وهم
القايلون بجوهرية العدد هؤلاء دون الاخر او يكون القايلون بجوهرية العدد هم اصحاب فيثاغورس الذين جعلوا المبادي
العقلية نفس الاعداد وواجب الوجود نفس الوحدة ويمكن تاويل كلامهم على ما يوافق الحق كما حملنا عليه كما سنشير اليه
في مقامه واما الكيف فمن الناس وهم جماعة من اوائل الطبيعيين ومنهم اصحاب الخليط ورهط من المتكلمين كاصحاب النظام
من المعتزلة زعموا ان الكيفيات المحسوسة كالالوان والطعوم والروايح ليست هي نعوتا ومحمولات بل هي ذوات جوهرية
متخالفة الانواع فاللون جوهر مقوم للمبصرات والطعم جوهر آخر مقوم للمذوقات والرايحة جوهر اخر به قوام المشمومات
وكانه ليست عندهم المبصرات والمطعومات والمشمومات امورا زايدة على حقايق الاجسام المبصرة والمذوقة والمشمومة
بل هي مركبة منها متقومة بها تقوم الشيء بالاجزاء الخارجية **قوله** فاما شكوك اصحاب القول بجوهرية الكيفية انما
كان البحث عن احوال اقسام الكيفية حريا بان يذكر في العلم الطبيعي لان اكثرها امور مفتقرة في وجودها وحدودها الى المادة
الجسمانية وان كان بعض اقسامها كالعلم والقدرة والارادة والعشق وامثالها مما يمكن ان يوجد لا في الاجسام ولا في النفوس المتعلقة
بها فاذا بحث عن ذلك البعض في الطبيعي لم يكن البحث على وجه العموم بل على وجه يختص بالمتغيرات والمتعلقات بالاجسام ولكن
يمكن للعالم الالهي ان يبحث عن اقسامها جميعا على الوجه الاعم الكلي بحيث تصير من احوال الوجود المطلق كما فعلناه لكن قد
تكلم عن كثير من احوالها في الطبيعيات على الوجه الخاص اللايق بها وعن كثير منها في هذا العلم على وجه يليق به **قوله** واما
اصحاب القول بجوهرية الكميات اما القول بجوهرية الخط والسطح والنقطة فهي غاية السقوط لان هذه الامور اطراف ونهايات
والنهاية من حيث كونها نهاية عدم اضافي الا ان الخط والسطح لكل منهما جهة اخرى يكون بها كما قايما بكم اخر مستغنيا عنه
واما المقدار الجسمي فالقول بجوهريته لا يخلو عن قوة واما ما استدل على عرضيته باختلاف تشكلات الشمعة مع بقائه
بشخصه ففيه انه لعل الباقي هو شخص ما من الصورة الطبيعية مع مقدار ما وجسمية ما فان التحقيق ان ما بازائه
الجنس في كل المركب خارجا انما يعتبر فيه على وجه الابهام فالمقدار الجسماني ان كان مجردا عن صورة ومقارنا بصورة اخرى بها
يكون نوعا اخر فتبدل الاشكال لا يوجب بطلانه لان نوعيته قد تمت بكونه مقارنا واما اذا كانت مع المقدار صورة اخرى بها تتم
نوعية الجسم بالمعنى الجنسي والجنس بما هو جنس معنى مبهم غير محصل فتبدل ما هو بازائه وهو بمنزلة المادة لا يوجب بطلان وجود
المركب منهما وقد علم سابقا ان الصورة الشخصية لا تفتقر اليها المادة بل بصورة ما على الاطلاق فتبدل المقدار على حجم
واحد لا يدل على عرضيته واعلم ان هؤلاء الذين جعلوا الخط والسطح والنقطة من الجواهر بل مبادي للجواهر وكذا اصحاب

العدد الذين جعلوا هذه المقادير مؤلفة من الوحدات وجعلوا الوحدات مبادی المبادی لعلهم ذهبوا الى هذا القول
اما لانهم كانوا قائلين بالجواهر من ذوات الاوضاع فكان الخط والسطح والجسم كلها مؤلفة عندهم من الوحدات الوضعية
فكان الكل الجواهر ونعبر عنهم بالمبدأ المبدأ المبادی لا الفاعلی كما ينقل عن بعض الف ابقين انهم قالوا تحرك النقطة تحصل منها
الخط وحصل من حركة الخط السطح ومن حركة السطح الجسم واما لانهم كانوا يقصدون ان تكون الالفاظ غير هذه المعانی المشهورة على طريق
الرمز كما هو عادة الاقدمين والالزام معنى لكون النقطة مبدأ لشئ فكيف للاشياء **قوله** ثم قالوا ان الوحدة طبيعة
غير متعلقة اه هذه المقدمات بعضها صحيح وبعضها فاسد وبعضها يحتمل الامرين فالصحيح قولهم ان الوحدة كالوجود
فی كل شئ لانها من الامور العامة وانها كالوجود زائدة على المهية لا فی الخارج بان يكون للشئ الواحد وحدة وللوحدة
وحدة اخرى الا لكانت لكل منها وحدة اخرى فيتسلسل بل فی الذهن بحسب الاعتبار والمفهوم لا بحسب الهوية والوجود فوحدة
الماء غير مهية الماء ووحدة الناس غير مهية وكذا قولهم الوحدة بما هی وحدة مستغنية ان يكون مهية من المهيات الكثيرة ولا
يكون فی شئ مخصوص من الاشياء بل هی فی كل شئ بحسبه فوحدة الماديات مادية ووحدة المفارقات مفارقة ووحدة
المتصلات عبارة عن متصليتها او قبولها للاجزاء الوهمية وللكثرة بالقوة وكذا القول بان كل شئ فانما يصير بها هو ما هو فی نفس
الامر بان يكون واحدا متعينا وان مهيته غير معنى كونه واحدا واما المحتمل للوجهين فمن ذلك قولهم فيكون الوحدة مبدأ
للخط والسطح ولكل شئ فان كان المراد ان الوحدة فی كل شئ عين وجوده الخاص به يوجد حيثما وجد كالوجود فهما
وجه كما ذهبنا اليه فبالوجود يصير الاشياء موجودة وبه صارت مهياتها محمولة على انفسها فان الانسان مثلا
ما لم يصر موجودا لا يصدق على شئ انه انسان لست اقول ان مهية الانسان من حيث هی هی ليست انسانا بالحمل الذاتی الاولی
بل اقول ان الشئ ما لم يوجد لم يصدق عليه نفسه بالحمل المتعارف الشايع الذی مناطه الاتحاد فی الوجود فكما ان الوجود الخاص
بكل شئ مبدأ تحققه كذلك الوحدة لانها عين الوجود وان كانت غيره مفهوما واما ان كان مرادهم من ان الوحدة مبدأ
فاعلی للخط والسطح وغيرهما او انها بحركتها تفعل الخط وبتوسط الخط تفعل السطح وغيره فهو فاسد لا وجه له وكذا صح قولهم
ان السطح لا يكون سطحا الا بالوحدة الاتصالية الخاص به فعقد مرادف وحدة المتصلات بما هی متصلات ليست الا متصليتها
سواء كانت سطوحا او خطوطا او غيرهما وكذا قولهم ايضا ان النقطة وحدة ما ذات وضع لا يخلو عن وجه صحة ان كانت لها وجود
وان كانت محض الانقطاع والنهاية فلا ومن ذلك قولهم ان الوحدة علة كل شئ فان ارادوا بها الوحدة الواجبية التی هی عين ذاته تعالی
فصح كونها علة كل شئ واما الفاسد فمن ذلك قولهم اول ما يتكون ويحدث من الوحدة العدد فان العدد هی كثرة متالفة من
الوحدات المتماثلة وهی لا يكون الا فی الماديات فكيف يكون هی اول الحوادث وكيف يكون هی متوسط بين الوحدة وبين كل شئ
وكذا قولهم الخط اثنوة وضعية والسطح ثلثية وضعية والجسم رباعية وضعية وكذا ما ذهبوا اليه كلها بحسب الظاهر امور باطلة ولا
يمكن تصحيحها بالبيان القياسی **قوله** فيجب علينا اولا ان نبين ان المقادير اه معناه واضح ووجه التقديم والتاخير فی هذه
المقاصد الثلثة ان بيان مهية الشئ وتعريفها وتحديدها وتقسيمها الذی هو ايضا من باب القول الشارح اقدم من اثبات نحو
وجودها وكون الاشتغال باثبات نحو وجود الشئ ومعرفته بالبرهان احرى بالتقديم من الاشتغال بدفع شكوك المشككين
لان المقصود فی الاول تكميل العارف نفسه وفی الثانی غالبا اصلاح حال الغير ومصلحة النظام وتكميل النفس اهم من اصلاح الغير
فيكون اولی بالتقديم **قوله** والاولى بنا ان نعرف طبيعة الواحد اه لما كانت الوحدة مساوقة للوجود وهی كالوجود
من المعانی الوجودية الشاملة فينبغی ان يبحث عن حقيقتها وعن اقسامها بعد البحث عن طبيعة الوجود وتعريف اقسامه الاولية
من الواجب والممكن والجوهر والعرض فاللايق بهذا البحث والتعريف ان يقع فی هذا الموضع اذ قد وقع الفراغ ههنا عن معرفة
الواجب والممكن وهما قسمان حاصران للموجود وعن معرفة الجوهر والعرض وهما قسمان حاصران للممكن وعن تعريف الانواع الحاصرة
للجوهر وعن اثبات بعضها والاشارة الى البعض فالمناسب ان يقع الخوض فی معرفة الواحد بما هو واحد واقسامه الحاصلة من جهة
الوحدة لهذا الوجه بوجه لم نذكره وهو ان البحث عن اقسام العرض واجناسه العالية مما يقع اولا فی الكم والواحد كالمبدأ الفاعلی

للكم المنفصل بوجه وكالمبدأ الصورى للكم المتصل بوجه وهو مبدأ لهما جميعا بوجه اخر اما كونه كالمبدأ الفاعلى للعدد فان طبيعة الواحد تفعل بتكررها امثالها الكثرة والعدد واما كونه كالمبدأ الصورى للمتصل الكمى فلان المتصل بما هو متصل حقيقته الاتصال صورته وليس الاتصال الا نوعا من الوحدة فتكون الوحدة كصورة الامر المتصل وكالعلة الصورية للمجتمع من الشئ واتصاله اما مبدأيتهما بالوجه الاخر فلان العدد كونه عددا بانه قابل للعد وان المقدار كونه مقدارا بانه قابل للتقدير والمساحة فالعد والمساحة لا يمكنان الا بما فرض واحدا سواء كان حقيقيا او اضافيا مقداريا او عدديا واعلم ان العاد كالماسح يطلق على معنيين احدهما الجزء الواحد من العدد الذى اذا اسقط منه مرة بعد مرة اخرى لم يبق منه شئ سواء كان ذلك الجزء واحدا حقيقيا او عددا واحدا فالواحد الحقيقى عاد لكل عدد وكذا الخمسة مثلا عاد للعشرين مثلا فانه اذا اسقطت الخمسة اربع مرات من العشرين لم يبق منه شئ فتبقى الخمسة عادة للعشرين والعشرون اربعة امثال الخمسة وكذا حكم المساحة فى المقدار من جهة ما يعرض فى اجزائه شئ به يستعلم كمية مقداره فيكون ذلك ماسحا بهذا المعنى وثانيهما الذى يفعل العد ويستعلم كمية العدد مما يجعله واحدا من اجزائه فهو بالحقيقة العاد والمبدأ الحقيقى للعدد لا الواحد لانه كالآلة التى بها يفعل الفاعل للعدد كالذراع للمساحة وهذه الفاعلية لا يتحقق فى شئ من الموجودات الا فى نفس الناطقة لان العقول اجل رتبة من هذا الاستعلام الجزئى والحيوانات وما دونها ادنى منزلة من ان يفعل فعل الحساب فالعاد والماسح منحصر فى الناطقة فاذن كون الواحد مبدأ للعدد انما يصح بالمعنى الاول وهو مبدأية الآلة لا مبدأية الفاعل **قوله** فصل فى الكلام فى الواحد اه قد اشرنا الى ان الوحدة والوجود متساوقان فى الصدق على الاشياء فكل ما يصدق عليه موجود يصدق عليه واحد ومتوافقان فى الشدة والضعف فكلما وجوده اقوى كانت وحدته اتم ولذلك ربما ظن ان المفهوم من كل منهما واحد وليس كذلك بل هما واحد فى التحقق وهو المصداق لا يختص بحسب والفرق لا بحسب المفهوم والمعنى فبالحرى ان يبحث عن احوال الواحد بما هو واحد فقيل ان الواحد والتقييد بالحيثية ليندرج فيه الواحد الغير الحقيقى لانقسامه من بعض الوجوه فلو لم يقيد بهذه الحيثية لم يندرج اقسام الواحد الغير الحقيقى فيه و الواحد يقع على اشياء بالتشكيك بالشدة والضعف والتقدم والتأخر وتلك الاشياء كلها واحدة بالذات مع اختلافها فى تماميتها الوحدة ونقصها وتقدمها وتأخرها وهى كلها غير الواحد بما هو واحد الذى هو نفس الواحد لا شئ ذلك الشئ هو الواحد فهو وحدة وواحد باعتبارين على قياس الموجود الذى هو بحت الوجود فيقال له الوجود والموجود باعتبارين وذلك احق الاشياء بالوحدة وثانيها الشئ الذى هو الواحد وهذا على ضربين حقيقى ويقال له الواحد بالذات وغير حقيقى ويقال له الواحد بالعرض وهو ما يكون اشياء متعددة بالذات متوافقة فى امر واحد هو جهة وحدتها وهى اما مقومة لتلك الاشياء او عارضة لها او لا مقومة ولا عارضة بل اضافة محضة ونسبة صرفة كما يقال نسبة الملك الى المدينة والنفس الى البدن واحدة اى هما واحد فى النسبة والاول قد يكون جنسا لها فيقال ان الانسان والفرس مثلا واحد فى الجنس اعنى فى الحيوانية وقد يكون نوعا فيقال ان زيدا وعمرا واحد فى النوع اعنى الانسانية وهذا الاتحاد يساوق الاتحاد فى الفصل كالناطق فى مثالنا والثانى اما ان يكون موضوعا لها كالكاتب والضاحك المتحدين فى موضوع واحد المحمولين عليه او الموجودين فيه كقولنا الانسان كاتب وضاحك وكقولنا زيد طبيب وابن عبد الله فهو الاتحاد بالموضوع فيقال هما واحد فى الموضوع وقد يكون محمولا لها وهو الاتحاد بالمحمول كالقطن والثلج المتحدان فى البياض والابيض المحمول عليهما اشتقاقا او مواطاة واما قول الشيخ وذلك اما موضوع ومحمول عرضى فينبغى له ان يبين جهة الوحدة فيهما وانه من اى جهة يقال ان زيدا وابن عبد الله وزيدا والطبيب واحد والحق ان جهة الوحدة فى الموضوع والمحمول العرضى هى الوجود بالعرض واعلم ان لاقسام الواحد الغير الحقيقى اسامى مخصوصة فالمشاركة والاتحاد فى الجنس مجانسة وفى النوع مماثلة وفى الكيف مشابهة وفى الكم مساواة وفى الوضع مطابقة وفى الاضافة مناسبة وللمناسبة انواع كثيرة كالمحاذاة والموازاة والمواخاة والمصاحبة والمناجاة وغيرها من اقسام الاتحاد فى النسبة هذا الاتحاد بالقياس الى نفس النسبتين مماثلة وبالقياس الى المنتسبين مناسبة وعلى هذا القياس فى اكثر اقسام الواحد بالمحمول كالمشابهة فانها ايضا تابعة للاتحاد بين العارضين فى النوع فالاتحاد بين الكيفيتين هو المماثلة واذا قيس الى الموصوفين

بهما فيسمى المشابهة وكذلك الكمان المتحدان فى الكمية هما متماثلان والمعروضان لهما متساويان وربما يقال للاولين متماثلان من حيث اتحادهما فى النوع اى نوع كان ومتساويان من حيث اتحادهما فى خصوص هذا النوع وكذا اذا اطلقت المتشابهتين على نفس الكيفيتين وعلى هذا القياس فى غير ذلك فهذه كلها من اقسام الواحد بالعرض واما الواحد بالذات فمنه واحد جنسى ومنه نوعى هو بعينه واحد فصلى هذا اذا كان المعنى النوعى مركبا حده فى الذهن من جنس وفصل ويمكن ان يوجد نوع بسيط لا جنس له فلا فصل له فيكون ح واحدا نوعيا فقط ومنه واحد بشيء ومنه واحد عددى اى شخصى ومنه واحد مادى فى الواحد العددى منه واحد بالاتصال ومنه واحد بالتماس فهذه اقسام الواحد بالذات والواحد الحقيقى الا انها متفاوتة فى الكمال والنقص والشدة والضعف فكلما وجوده اقوى واكمل فوحدته كذلك فالوجود الشخصى على تفاوته اقوى من الوجود النوعى فكذلك وحدته اقوى من الوحدة النوعية والوجود النوعى اقوى من الوجود الجنسى فكذلك حكم وحدتهما وكل جنس هو اقرب فهو بالاضافة الى الابعد اقوى تحصلا ووحدة ثم الوحدات الشخصية بعضها اقوى من بعض فالوحدة فى المفارقات العقلية على تفاوتها اقوى من وحدات النفوس وحدات النفوس على درجاتها اقوى من وحدات الصور النوعية وهى ٧ وحدات

من وحدة الصور الاتصالية واضعف الجواهر وجودا ووحدة هى المادة واضعف الاعراض هى النسبة واضعف الجميع وحدة هو نفس العدد لان وحدة الكثرة ووحدة الكم المتصل بالفعل هى نفس قبول الكثرة ووحدة الكم المتصل بالفعل هى نفس قبول الكثرة والقسمة بالقوة فافهم هذه المعانى فانها عظيم الجدوى ويقع بها الوقوف والعثور على امور يسمى فيها الاكثرون والاطلاع على منشا غلطهم وسهوهم فيها ان كثيرا ما يقع الاشتباه بين الواحد الجنسى والوحدة الجنسية فان الاول من اقسام الواحد بالعرض والثانى من اقسام الواحد بالذات وكذا الفرق بين الواحد بالنوع والواحد النوعى فى ان احدهما واحد بالعرض والاخر واحد بالذات فان المعنى الجنسى فى نفسه واحد وحدة ضعيفة يشترك فيها الكثير وكذلك الواحد النوعى له وحدة مبهمة الا انه اقوى من الجنس القريب وحدة واقل ابهاما منه وهو من الجنس البعيد وهو من الابعد وبالجملة وحدتها وحدة المعانى والمبهمات وهى عبارة عن تعينها وكليتها واشتراكها وهذا التعين نحو وجودها فى الذهن ووحدة الاشخاص هى وحدة الوجودات الخارجية والوجود الخارجى اقوى من الوجود الذهنى لانه كالشبح والمثال الخارج ثم العجب من الشيخ كيف جعل الواحد بالجنس والواحد بالنوع وبالمناسبة وبالموضوع من اقسام الواحد بالذات ثم لا يخفى ان الغرض من جعل الواحد بالنوع قسما والواحد بالجنس قسما اخر وكذا اعتبار القرب والبعد فى الجنس فى اقسام الواحد ليدل على تفاوت الوحدات قوة وضعفا ولا يحسن ح اعتبار النوع الاضافى فى تقسيمه بالقرب والبعد لانه يخل به المقصود ويفوت الغرض من معرفة درجات الوحدة فى الكمال والنقص ولا فائدة هيهنا فى اخذ اعتبار لم يكن فى الاخر فيكون مرتبة الخاصة من الوحدة كوحدة الجنس القريب قوية وضعيفة لا يختلف بان يعتبر كونها نوعا اضافيا بعيدا او جنسا قريبا والذى يؤثر هيهنا ليس الا اعتبار مراتب القرب والبعد للواحد بالقياس الى الواحد المحصل الشخصى سواء كانت اسمه جنسا او نوعا اضافيا فلا فائدة للنزاع فى هذا الا الاعتبار الا مجرد اختلاف العنوان والتسمية **قوله**

ومعلوم ان الواحد بالجنس كثير بالنوع اه قد علمت ان الموصوف بالذات بالوحدة الجنسية ليس الا نفس طبيعة الجنس بما هى طبيعة مبهمة غير محصلة وان الانواع المتكثرة كثيرة بالذات واحدة بالعرض فجهة وحدتها هى الجنس وكذا الموصوف بالذات بالواحد النوعى ليس الا طبيعة متحصلة نوعية نوعا قريبا واما الاعداد الواقعة تحتها فهى كثيرة بالذات واحدة بالعرض وكلام الشيخ هيهنا فى الواحد بالذات وهو ما لا يكون امور كثيرة مشتركة فى واحد فلا مناسبة للكثير بالعدد ولا للكثير بالنوع لان يعد من اقسام الواحد بالذات فان الاشخاص بما هى اشخاص كثرتها واختلافها بالتشخصات وهى بها تصير اشخاصا ولا اتحاد فى التشخصات فالاشخاص بما هى اشخاص وذوات تشخصات يكون المعنى النوعى خارجا عنها فيكون اتحاد الهويات الشخصية اتحادا عرضيا اى بالعرض وكذا اتحاد الانواع فى الجنس قال ومعلوم ان الواحد بالجنس كثير بالنوع وان الواحد بالنوع قد يجوز ان يكون كثيرا بالعدد وقد يجوز ان لا يكون اه الفرق بين الابهام الجنسى والابهام النوعى ان الابهام الجنسى من جهة المعنى والمهية فماهية الجنس مبهمة غير محصلة ولا تامة عند العقل يحتاج الى انضمام معنى اخر اليه ليتم معناه عند العقل واما المعنى النوعى فهو معنى محصل عند العقل لا يحتاج الى

ضميمة معنوية فان كان وجوده وجودا عقليا فلا تعدد فيه اصلا وان كان وجوده وجودا ماديا قابلا للاشارة الحسية فلا يخ
اما ان يكون تام الوجود فى نوعه يكفى امكانه الذاتى لقبول الوجود عن موجده لا يتوقف وجوده على استعداد مادة وحركة وزمان
فهو ايضا نوعه منحصر فى شخصه واقترانه بالمادة ليس لاجل انه فى اصل وجوده او تشخصه يحتاج اليها والى تخصص استعداد
يقع فيها بل اقترانه بها وحاجته اليها لاجل بعض افاعيله وآثاره وحركاته وانفعالاته واما ان يكون ناقص الوجود محتاجا الى امور خارجة
عن حقيقته لحصوله فى الخارج فلا يتم وجوده النوعى ولا يدوم الا بتلاحق اعداد من نوعه حسب تلاحق اسباب وتعاقب استعدادات
فللنوع ابهام بالقياس الى امور حسبته خارجية فهذا هو السبب فى ان الواحد بالجنس لا بد ان يكون كثيرا بالنوع لان معناه معنى مترددة بين
معان غير تمام معناه وان الواحد النوعى يمكن ان يكون واحدا بالعدد ويمكن ايضا ان يكون كثيرا بالعدد فاذا كان واحدا بالعدد فيكون
له نحوان من الوحدة الوحدة النوعية من جهة مهيته والوحدة العددية من جهة وجوده والشيخ امر فى تبيين هذا بالتامل فيما
سياتى من البحث عن معنى الكلى او بتذكر مواضع سلف من المنطق وغيره قال واما الواحد بالاتصال فهو الذى يكون واحدا من
جهة وفيه كثرة ايضا من جهة اما الحقيقى فهو الذى فيه الكثرة بالقوة فقط اه قد اشرنا الى ان الوحدة الشخصية من جملة الوحدات
مما يقع فيها اختلاف كثير بالكمالية والنقص وقد علمت ان الوحدة تابعة للوجود وعينه فوحدة المفارقات الشخصية وحدة
وبحوتام ؟ كاملة غير قابلة للكثرة العددية كما ان وجودها غير قابلة للفساد ووحدة الجسمانيات وحدة ضعيفة لا تاتى عن قبول الكثرة من جهة
اخرى فمن جملتها وحدة المتصلات وقد سبق ان المتصل يطلق على الحقيقى وغير الحقيقى والمتصل الحقيقى ما لا يوجد فيه حد
مشترك لاجزائه وقد علمت ان هذا المعنى للمقدار بالذات ولما يتقدر به وهو الموضوع بسببه وان متصلية المتصل
بهذا المعنى هى نحو وجوده والمتصل الغير الحقيقى ما يكون اتصاله بتماس بين امرين او بتصوف يوجب التلازم بينهما فى الحركة
بعسر الانفكاك اذا تقرر هذا فالواحد بالاتصال الحقيقى احق بالوحدة من المتصل الاضافى لان الكثرة فيه بالقوة لكن
وحدته بعينها هى قوة كثرته وهو اما ان يكون نفس المقادير كالخطوط والسطوح والاجسام المقدارية او صور امقدارية
كالماء والسماء وغيرهما فاذا كان خطا لا بد ان لا يكون له زاوية وهذا القدر غير كاف فى الاتصال الحقيقى فانه اذا اتصل راس
خط براس خط آخر بحيث لا زاوية بينهما بل كانا على استقامة ولكن يوجد بينهما نقطة لم يكن الجميع متصلا واحدا فى الحقيقة
بل فى الاشارة الحسية فقط فينبغى ان يقال المتصل فى الخطوط ما لا يكون له نقطة فى الوسط بالفعل وفى السطوح ما لا يكون بين
اجزائه خط بالفعل وفى الاجسام ما لا يكون بين اجزائه سطح بالفعل وبعد المتصل الحقيقى فى الوحدة هو المتصل الاضافى
اذ جميع افراده بحيث يكون فيها كثرة بالفعل وهو ايضا متفاوتة فى الوحدة فانه مع الكثرة الانفصالية قوة الاتصال
مس الحقيقى اولى بالوحدة مما لا يكون كذلك كالمركب من الاجسام المتخالفة الصور فيما يلى المتصل الحقيقى هو الذى فيه كثرة
بالفعل من احاد نوعه الا ان اطرافها يلتقى عند حد مشترك مثل مجموع الخطين المحيطين المتلاقيين على طرف مشترك
من غير زاوية ويليه ما يكون امورا متخالفة متماسة اطرافها متلاصقة بعسر انفكاك بعضها عن بعض لشدة الالتحام
فيكون لها اتحاد فى الحركة لكن الحق ان وحدة حركتها تابعة للالتصاق الواقع بينها وهو ضرب من الوحدة لان اتحادها تابع
لوحدة حركتها وذلك كالاعضاء الحيوانية والالتحام اذا كان طبيعيا كما فى اعضاء الحيوان اولى بالوحدة مما اذا كان صناعيا
كما فى ابعاض السرير والوحدة فى هذه الاقسام من المتصلات الغير الحقيقية كلها اضعف من الوحدة التى للمتصل الحقيقى
لان الكثرة فيه بالقوة وفى هذه بالفعل فهى قد خرجت عن الوحدة الاتصالية ونزلت من الواحد الى الوحدة الاجتماعية
فالواحد بالاتصال والوحدة الاتصالى اولى من الواحد بالاجتماع لما مر من ان الوحدة فيهما بالفعل والكثرة بالقوة والكثرة فيها بالفعل
فى جميع الاقسام وليست فى بعضها وحدة لا بالفعل ولا بالقوة وما قيل من ان كلما كانت وحدته بالفعل فكثرته بالقوة
وكلما كثرته بالفعل فوحدته بالقوة ليس على عمومه بجرى فى هذه الاقسام كلها كثرة بالفعل فنسبتها وحدة لا تزيل
عنها الكثرة لكن يجب ان يعلم ان هذه الوحدة الغاشية على الكثرة التى فيها ربما يكون بمجرد الاجتماع وربما يكون
معها وحدة صورية جوهرية كاعضاء الحيوان حيث لها مع الوحدة الالتحامية صورة نفسانية حافظة للتركيب قوله

والوحدة بالاتصال اما معتبرة مع المقدار فقط واما طبيعة اخرى مثل ان يكون ماء او هواء ويعرض الواحد بالاتصال
ان يكون واحدا في الموضوع اه قد علمت ان الوحدة في كل شيء هي عينه او وجوده وقد مر ان الاتصال اعني المقدار نوع
من الوحدة والمقدار مقدار شيء لا بحثه كالماء والهواء فبالحقيقة المقدار الجسمي هو وحدة الجسم ووجوده والسطح انما
يحصل من انتهائه وانقطاعه وكذا الخط انما يحصل من انقطاع السطح وكذلك حكم العدد في انه عدد لشيء وانه مؤلف
من وحدات هي غير زايدة على وجودات الاشياء بل على مهياتها في اعتبار العقل فاذا تقرر هذا فنقول لا بد ان يكون
مع الاتصال مهية اخرى مثل ماء او هواء او غيرهما ليكون وحدتها الاتصالية نحو وجودها ولا بد ان يكون موضوع
الوحدة الاتصالية موضوعا غير مؤلف من مهيات متخالفة خلافا لبعض المدققين حيث تمسك بعبارة مبنيا في التحصيل
وهي ان كلما وحدته بالفعل كثرته بالقوة فزعم ان اعضاء الفرس مثلا كلها متحصلة موجودة بوجود واحد والمراد
مما نقله منه على تسليم حقيته هو ان ما له وحدة بالفعل تكون الكثرة التي تقابل تلك الوحدة هي بالقوة وههنا
اي المؤلف من متخالفة المهية ليست له وحدة بالاتصال بل لو كانت لكانت من جهة اخرى نعم لو كان مراد هذا المدقق
ان حقيقة الفرسية مثلا غير متقومة من الابعاض البدنية كالعظم واللحم وغيرهما لكان له وجه كما سياتي وبالجملة
موضوع الوحدة الاتصالية غير مختلف ولا متالف من حقايق مختلفة لما ذكرنا من ان متصلية الشيء هي وجوده
والاتحاد في الوجود يوجب الاتحاد في المهية بالفعل كما ان الاختلاف في المهية يستدعي الاختلاف في الوجود
فاذن كلما هو واحد بالاتصال فهو واحد بالموضوع سواء اريد بذلك الاتصال نفس المقدار او الطبيعة المقدرة
كالماء والهواء فيكون كل متصل واحدا بالموضوع او موضوعا واحدا والصورة الواحدة ايضا يصح ان يقال انها واحدة
بالموضوع اعني بالمادة وكذا يلزم الواحد بالاتصال ان يكون واحدا ايضا في الطبيعة لكن ههنا شبهة استصعبوا
حل عقدتها وهي ان الاجزاء الوهمية للمتصل ليست معدومة صرفة اذ العقل بمعونة الوهم يحللها اليها ولا يمكن
تحليل الموجود الى معدوم وما صرفة كيف وكثيرا ما يصير موضوعات لموجبات صادقة كقولنا بعض هذا المتصل
حار وبعضها بارد او نصفه ذراع او ما زاد كذا والحكم الايجابي يستدعي وجود الموضوع فاذا اذا كانت اجزاء المتصل
الواحد موجودة بوجود واحد وليس الحمل مبناه الا الاتحاد في الوجود فاتحادها في الوجود يوجب صحة حمل بعضها
على بعض وعلى الكل وحمل الكل على البعض بان يقال هذا الذراع نصفه او ثلثه او نصف الذراع ذراع او نصفه
ثلثه وقد اجيب عنها باجوبة سخيفة يطول ذكرها من غير فايدة وتفصى عن هذه الشبهة بعض اجلة المتاخرين
بان الحمل مطلقا وان كان هو الاتحاد في الوجود لكن التعارف الخاصي خصصه بذلك مع عدم التمايز في الوضع كما
خصصه من بين مطلق الاتحاد بالاتحاد في الوجود ويقتضي تثنيته ما اذ لو كانت الوحدة الصرفة لم يتحقق الحمل او الكثرة
الصرفة لم يصدق وكما ان الوحدة على جهات شتى كالنوعية والجنسية فكذلك الحمل حتى انه كان يجري في جميع
اقسامها الا ان اشهر افراده هو الاتحاد في الوجود اذ لا يقال في المتعارف زيد عمرو من حيث اشتراكهما في النوع والثلج هو
الجص من حيث اشتراكهما في عرض هو البياض فلذلك قيل الحمل هو الاتحاد في الوجود انتهى وانت تعلم ان التخصيص
لا يناسب طور الحكمة ثم انه ليس الكلام في اطلاق لفظ الحمل بحسب عرفهم الخاص ليجوز فيه تخصيص اخر بل المراد
ان الحمل اعني هو هو عبارة عن الاتحاد في الهوية والوجود وليس مبنى هذا التخصيص على التعارف وان اطلق في الوجود
بل على كون ساير انواع الوحدة غير مصححة لصحة الحمل الا الاتحاد في الوجود اذ الهوية عين الوجود والهوية عين الاتحاد
ثم العجب كل العجب في انه استفاد من قولهم ان زيدا وعمرا واحد في النوع وان الثلج والجص واحد في العرض و
وان البياض والحلاوة واحد في الموضوع انه صح في الواقع ان يقال ان زيدا عمرو والجص ثلج والبياض حلاوة لكن
العرف يمنع عن ذلك وليت شعري كيف يسوغ عند العقل ان يقال للمتباينات في الوجود بمجرد ان لها جهة من الوحدة
خارجة عن ذواتها ان يقال هوية هذا هوية ذاك او يقال هذا بعينه ذاك والحاصل ان الهوهوية معنى حقيقي من بين لحقها

وضع لها لفظ الحمل وهي عبارة عن الاتحاد في الوجود فيرد الاشكال بان هذا المعنى متحقق بين الاجزاء المقدارية فيلزم
صحة الحمل بان نصف الذراع كله مثلا والتخصيص في اطلاق لفظ الحمل لا ينفع في دفعه والجواب المحصل ان المتصل الواحد
ما لم ينقسم ولو وهما لم يتحقق مغايرة اصلا فلا حمل واذا تحقق شيء من انحاء القسمة التي معناها ومفادها حصول
الكثرة واحداث الهويتين المتصلتين واعدام الهوية الواحدة فلا وحدة في الوجود وقد مر ان الواحد بالاتصال فيه
قوة التعدد في الاتصال سواء كان في الخارج او في الوهم فما لم يخرج تعدد من القوة الى الفعل فلا اتحاد هناك بل
وحدة خالصة واذا خرج الى الفعل فلا اتحاد ايضا هناك بل اثنينية صرفة فلا حمل على التقديرين **قوله**
بل نقول ان الواحد بالعدد لا شك انه غير منقسم بالعدد من حيث هو واحد بل ولا غيره اه لما ذكر ان الواحد
بالاتصال واحدة في الطبيعة وكان الواحد بالعدد اعم من الواحد بالاتصال فاراد ان يشير الى ان الواحد بالعدد قد يكون
كثيرا من جهة اخرى فقرر اولا ان كل واحد من حيث وحدته التي هو بها واحد لا ينقسم فالواحد بالعدد لا ينقسم بالعدد
والواحد بالنوع لا ينقسم بالنوع والواحد بالجنس القريب لا ينقسم بالجنس وقس على هذا لكن كل منها يمكن ان ينقسم في
في بعض افراده من جهة او جهات اخرى فبعض افراد الواحد بالعدد مما ينقسم من حيث طبيعته التي عرضت لها الوحدة
ان ينقسم ويتكثر بالعدد ايضا ولكن من جهة اخرى وبعضها مما لا يمكن ذلك فيه وان امكن فيه نوع اخر من الانقسام
والتكثر فالاول مثل الواحد بالاتصال كالماء الواحد مثلا او الخط الواحد فانه قد يصير المياه مياها كثيرة والخط
الواحد خطوطا متعددة والثاني مثل شخص الانسان والحيوان لان ذلك الشخص الصوري من حيث صورته الشخصية
بعينها لا يصير الانسانين وكذا الحيوان الواحد لا ينقسم حيوانين اذ ليس جزء الحيوان حيوانا والسبب في ذلك ان الصورة
الحيوانية فضلا عن الانسانية ليست واحدة بالاتصال ولا سارية في اجزاء المادة الجسمانية بخلاف الصورة المائية والهوائية
مثلا فانها متصلة سارية في المادة والفلك ايضا كالحيوان والانسان في انها غير منقسمة بالعدد الفلكي بل جسمية
الفلك اعني مادته مما يمكن ان يصير منقسمة بالعدد الجسمي ثم الذي ليس من طبيعته ذلك اي الانقسام العددي فاما
فاما ان يتكثر من جهة اخرى واما ان لا يتكثر مثال الاول بالشخص الواحد من الفلك والحيوان فان الفلك الواحد وان لم ينقسم
الى فلكين ولا الواحد الحيوان ينقسم الى حيوانين لكن كل منهما ينقسم الى نفس وبدن وليس واحد من النفس والبدن للفلك فلكا
ومن الحيوان حيوانا على ما اشتهر عند القوم ولنا في ذلك موضع تحقيق ومثال الثاني كالواجب تعالى وكنفس الوحدة
الحقيقية وكالنقطة او العقل او غير ذلك ثم هذا اعني الذي لا ينقسم من جهة اخرى مطلقا على ضربين احدهما ان يكون
وجدت له مع حيثية كونه غير منقسم اصلا طبيعة اخرى وثانيهما ان لا يكون كذلك والاول اما ان يكون تلك الطبيعة
فيه الوضع وما يناسب الوضع فهو لا محالة يكون نقطة اذ الغير المنقسم الوضعي منحصر في النقطة وانما ذكر هذا التعميم نظرا
معنيي الوضع في الاصطلاح احدهما القابل للاشارة الحسية وهو جزء المعنى الثاني الذي هو المقولة او لا يكون
الوضع وما يناسب الوضع فيكون عقلا او نفسا فان العقل له مهية ووحدة وحيثية كونه مهية عقلية غير المفهوم
من كونه واحدا اذ ليست مهية مهية الوضع وههنا موضع نظر وهو كون العقل غير منقسم من جهة اخرى ولو بالاجزاء
المحمولة مع كون الجوهر جنسا له عند الشيخ لا يستقيم اللهم الا ان يخصص جهات الانقسام بما يكون بحسب الخارج وهذا
الايراد عليه في باب النفس اظهر واما الثاني وهو الذي لا يكون فيه طبيعة اخرى فكنفس الوحدة الحقيقية من حيث هي وحدة
واما قوله وكنفس الوحدة التي هي مبدا العدد اعني التي اذا اضيف اليها غيرها صار مجموعهما عددا ففيه ان نفس بعض الوحدات
كالوحدة الاتصالية مما ينقسم لكون الوحدة الاتصالية نفس الاتصال الحقيقي فهي وحدة ضعيفة فيها قوة الكثرة
الاتصالية بل لو سلم الحق فاعلم ان العدد ايضا من اقسام الوحدة وهو مقابل الوحدة التي يتالف منها تقابل التضايف
كما سيجيء تحقيقه كما ان بعض الوجود مقابل البعض وليس لمطلق الوحدة مقابل الا العدم كما ليس لمطلق الوجود مقابل
الا العدم **قوله** فمن هذه الاصناف من الوحدة ما لا ينقسم مفهومه في الذهن فضلا عن قسمته مادية او

او وما سيأتي وهي اعم من ان يكون معه معنى آخر سواء كان من باب الوضع كالنقطة اولا كالعقل والنفس عند الشيخ
باعتبار المغايرة بين الوجود والوحدة فيهما وعندنا باعتبار اشتمال الحقيقة الامكانية على جهة غير وجودية او القصور
في الوجود الذي هو مناط الحاجة والامكان اذ لا مغايرة عندنا بين الوجود والوحدة الا بحسب المفهوم او لا يكون
معه معنى آخر وهو الوحدة الواجبية بحسب التحقق ونفس معنى الوحدة بحسب المفهوم فان قلت اليست الوحدة
في الواجب تعالى مغايرة لمعنى العلم والقدرة والارادة وغيرها قلنا حيثية الوحدة هناك بعينها حيثية ساير
الصفات الوجوبية الكمالية فذاته بذاته مصداق الوحدة والوجود وغيرهما من الصفات فاعلم **قوله** والعدد
القسم الذي يتكثر ايضا من حيث الطبيعة الواحدة ومن حيث الاتصال الخ اعلم ان طبيعة الوحدة كطبيعة الوجود مما
يتفاوت في الكمال والنقص كما مرت اليه الاشارة فكما ان نقصانات الوجود توجب الاتصاف بمعان عدمية تقابل
الوجود توجب الاتصاف بمعان عدمية تقابل الوجود كذلك الوحدة فالشيخ لما ذكر اقسام الوحدة من جهة اعتبار
الوحدة فيهما عاد الى ذكر اقسامها باعتبار الكثرة فمن ذلك وحدة الاتصال سواء كانت ماخوذة بنفسها بلا
طبيعة اخرى كالمقدار بنفسه او مع طبيعة اخرى كالماء فالكثرة الواقعة في الواحد المتصل اما من جهة ان نفس
طبيعته علة معدة لان يتكثر عن وحدته وذلك اذا كانت نفس طبيعته نفس هذه الوحدة التي هي قوة الكثرة
مثل المقدار كالخط والسطح والجسم المقداري والزمان واما من جهة ان وحدة طبيعته بسبب امر آخر اقترن
بطبيعتها علة معدة لكثرتها عن ذلك الامر وهو المقدار وتلك الطبيعة هي طبيعة الجسم البسيط كالماء الواحد
من طبيعته ان يصير مياها لاجل المقدار المقارن وكذا من طبع المياه المتعددة ان يصير مادتها مادة ماء واحد بسبب
المقدار ايضا فالمياه المتعددة واحدة بالموضوع يعني المادة كثيرة بالعدد والماء الواحد واحد بالعدد وبالموضوع
قد مر ان كل واحد بالاتصال واحد بالموضوع لكن كثيرة بالعدد كالاشخاص من الناس فانها ليست واحدة بالموضوع بمعنى
انه ليست من شان عدة من موادها القريبة ان يتحد ويصير مادة الانسان الواحد وقد ذكرنا سبب ذلك وما بقي في
الكتاب واضح بل قد علم اكثر هذه المعاني من قبل ولم يكن في اعادتها كثير فائدة **قوله** لكن كل واحد من هذين
القسمين اما ان يكون حاصلا فيه جميع ما يمكن ان يكون واما ان لا يكون فان كان فهو تام وواحد بالتمام الخ اعلم ان الوحدة
المطلقة كالوجود المطلق على ضربين الضرب الاول ان يكون حاصلا لجميع ما يمكن حصوله لطبيعة الوجود من اي
وجه كان او يكون وهو منحصر في وحدة الاله تعالى جده اذ ما من امر كمالي او حيثية وجودية الا وفيه حاصل اما بنفسه
او مبدئه ومنشاؤه فهو التام من جميع الجهات الكمالية والضرب الاخر على قسمين احدهما ان يكون حاصلا لجميع ما يمكن
حصوله لشيء ولو بواسطة سبب وهي سلسلة العقول باسرها وكل منها تام في نوعه وجنسه لا اتم منه في جنسه
ايضا والكل مما لا منتظر لكماله ولا نقص بحسبه في الخارج وليس لها نقص الامكان الا بحسب مرتبة من مراتب الواقع لا
بحسب نفس الواقع لانجبار نقايصها بتمامية الحق الاول واستهلاك مراتب قصوراتها وكثراتها بسطوة وحدانيته
ولاجل ذلك يسمى عالم الجبروت وسينكشف لك انها ليست من العالم ومما سوى الله تعالى والقسم الاخر على اقسام
متفاوتة في جهات النقص والتمام فمنه ما يستتم لا بعلة خارجية بل من جهة مقوم ذاته كالنفوس الفلكية ومنه غير ذلك
ومراتب النقص ينتهي الى شيء لا يمكن ان يحصل لجميع ما يمكن حصوله له كالخط المستقيم والسطح المستوي والجسم
التعليمي والزمان فيه على التمام وكالهيولى الاولى فانها اذا تمت من جهة نقصت من جهة اخرى ولا يمكن اجتماع
جميع الصور فيه ومن هذا القبيل العدد فلا يمكن فيها التمام الذي لا يقبل الزيادة واما العدد الذي يقال له
التام باصطلاح الحساب فهو الذي عادكسوره مساو له فذلك بمعنى آخر ثم انه ما من شيء موجود الا وله تمام من جهة
كما لا يخلو عن وحدة حتى الهيولى في نفس العدد فهي الهيولى قوة التمام تمامها وكل مرتبة عدد فهي تمام من جهة
نفسه ونقص بالقياس الى مرتبة فوقها وكذا كل خط مستقيم فهو تام بحسب حده الخاص وناقص بالقياس الى

ما هو زايد منها ومع ذلك فالواحد ينقسم الى ما هو جزء لحقيقة اخرى بالفعل او بالقوة والى ما لا يكون كذلك والاول
هو يوخذ مع اعتبار ما يكون مادة او صورة او جنسا او فصلا او نوعا مركبا مع تشخص زايد والثاني ما لا يكون كذلك
وهو اما هو نوع حقيقي بحسب الماهية او تشخص مركبا او بسيطا فلا يصير جزء لحقيقة اخرى كالمفارق والفلك واشخاص
الانسان والحيوان واشكال الدايرة والكرة فيقال لهذا القسم انه واحد بالتمام وجزء كثير ومن عادة الناس ان يجعلوا
الكثير غير واحد والتمامية ضرب من الوحدة وهذه الوحدة التامية قد يكون بالفرض والوضع كدرهم تام ودينار تام و
قد يكون بالحقيقة اى لا بمجرد الوضع والاعتبار بل بحسب الواقع سواء كان بالصناعة كالبيت التام فلا يبقى للناقص منه بيت
واحد بل بعض بيت واما بالطبيعة كتشخص انسان حي فانه تام من حيث انسانيته كما سيتم الشيخ فان كان تام الاعضاء
والقوى فله تمامية طبيعية اخرى من وجه اخر زايد على اصل الانسانية وهو الكمال الثاني الذي بسببه ياتي منه الافعال
البشرية كلها وان لم يكن تام الاعضاء فلم يكن من هذه الجهة واحدا بالتمام اى من جهة الكمال الثاني وبالجملة كل ما يقبل
الزيادة من نوعه او جنسه فهو ناقص فالخط المستقيم ناقص دائما اذ ما من خط مستقيم الا ويمكن الزيادة عليه واما المستدير
فمنه ناقص ومنه تام فالقوس ناقص والدايرة الخطية تامة اذ حصل لها كل ما يمكن لها من جهة طبيعتها اذ من طبعها الدوران
والاحاطة وكذلك السطح فالمستوى منه ناقص ابدا والمستدير ان كان محيط كرة فتام والا فناقص فالجسم المقداري
فانما هو جسم مقداري لا يكون واحدا بالتمام وقد علمت ان كل واحد من الناس وكذا من الحيوان واحد بالتمام
من هذه الجهة بخلاف بعض الاجسام البسيطة والمركبة التي يمكن الزيادة عليه من نوعه او جنسه كالعناصر الاربعة وما
في حكمها من المركبات فانها العدم تماميتها صارت مهيئة لان يخلق منها شيء اخر بالطبيعة او بالصناعة فيكون بعض
الاشياء يلزمه التمام فمن الجواهر كالعقل والفلك والكواكب واشخاص الناس ومن الاشكال الشكل المستديرة كالكرة
والدايرة ولهذا قيل ان افضل الاشكال الكرى حيث لا يصير جزء الشكل اخر بخلاف غيره من الاشكال كالمثلث مثلا فانه
يصير بزيادة امثاله عليه شكلا اخر من نوعه او جنسه فيحصل من اربع مثلثات مثلث اخر ومن ستة مثلثات مسدس

**قوله** واما الواحد بالمناسبة فهو بمناسبة ما مثل ان حال السفينة عند الربان وحال المدينة من الملك
واحدة قد سبق ان مرجع الاتحاد في عرض او نسبة الى الاتحاد في النوع لذلك العرض والملك النسبة فمرجع المشابهة
وهي الاتحاد في الكيف الى الاتحاد النوعي اعني المماثلة بين الكيفين وكذا مرجع المساواة الى المماثلة بين الكمين وعلى
هذا القياس في غيرهما والاتحاد في النسب الذي يقال له المناسبة يكون بالقياس الى الموضوعين كالسفينة
والبلد او كالربان والملك مناسبة وبالقياس الى نفس النسبتين مماثلة والاول وحدة بالعرض واتحاد بالعرض
والثاني اتحاد بالذات والشيخ حكم بان الوحدة في الحالتين وحدة بالذات وعندنا نوعهما واحد بالذات لا اشخاصهما
كما سبق التنبيه عليه **قوله** ونقول من راس انه اذا كانت الواحدة اما ان يقع على اشياء كثيرة بالعدد ويقال
على شيء واحد بالعدد اقول قد اشرنا الى ان كل اتحاد اصله وحدة والوحدة على اقسام شتى متفاوتة في الشدة والضعف
وقد ذكرنا اقسامها واما الاتحاد وهو ان يكون للمتعدد جهة وحدة فيقال للاشياء المتعددة انها واحدة لاجل
الاتفاق في معنى واحد وذلك المعنى الواحد اما محمول او موضوع والمحمول اما نسبة او عرض منفرد او امر ذاتي اما جنس
قريب او بعيد واما نوع حقيقي او فصل قريب او بعيد وقد علمت ان الفرق بين الاتحاد في الموضوع والموضوع الواحد
وكذا الاتحاد بالنسبة والنسبة الواحدة مثلا يقال الانسان والفرس واحد بالجنس ولا يقال انهما جنس واحد ويقال زيد
وعمرو واحد بالنوع او واحد بالكيف او واحد بالكم اذا كانا متفقين في اللون مثلا او الطول ولكن لا يقال انهما نوع واحد
او كيف واحد فالاول وحدة بالعرض والثاني وحدة بالذات ومرجع كل اتحاد الى وحدة فالواحد بالذات اما جنس او نوع او تشخص و
التشخص اولى بالوحدة من النوع الاخير وهو من جنس القريب وهو من البعيد وهو من الابعد وهكذا الى الجنس الاقصى ثم
الواحد بالعدد متساوية في شدة الوحدة وضعفها واضعف الجميع العدد الواحد ثم النسبة بل الحركة ثم الزمان ثم الهيولى

واشدها اولاً بالوحدة والوحدة الالهية تعالى جدّه ثم العقل ثم النفوس ثم الكواكب والافلاك ثم التام من كل شيء ينقسم
ادلى بالوحدة من الناقص **قوله** والواحد قد يطابق الموجود في ان الواحد يقع على كل واحد من المقولات كالموجود أ
الاولى ان يقال ان الواحد يطابق الموجود في المصداق ويخالفه في المفهوم فكلما يصدق عليه الواحد سواء كان من المقولات
العشرة او لا يكون فان الواجب تعالى موجود وواحد وكذا الفصول البسيطة ونفس المقولات فانها ليست من المقولات وكذا
نفس الوحدة ونفس الوجود كذلك يقول عليهما واحد وموجود فالتخصيص بالمقولات وايراد لفظة قد ليس بشيء وسيظهر لك
ان الوحدة والوجود طبيعة واحدة فضلاً عن ان يكون موضوع الوحدة وموضوع الوجود امراً واحداً وان كان مفهوم الواحد
غير مفهوم الوجود واما انه لا يدل شيء منهما على جوهر شيء من الاشياء اي على ماهيته فهو كلي فكما ان وجود كل شيء ذي ماهية غير
ماهيته اذ الماهية امر يعرضه الكلية دون الوجود فكذلك وحدة كل شيء غير ماهيته **قوله** في تحقيق الواحد والكثير فالحاصل ان العدد
الذي يصعب علينا تحقيقه الا ان ماهية الواحد وذلك انا اذا قلنا الواحد لا ينقسم فقد قلنا ان الواحد هو الذي لا تكثر له قد
سبق ان للوحدة اسوة في اكثر الاحكام بالوجود فاعلم ان من المضاهاة الواقعة بين الواحد والموجود انه لا يمكن تعريف الواحد
لانه من الامور العامة لكل شيء كالموجود فلا يمكن تعريفه الا بما يوجب الدور او تعريف الشيء بنفسه فاذا قيل الواحد ما لا
ينقسم من الجهة التي هو واحد فهو مشتمل على تعريف الشيء بنفسه فضلاً عن الدور وايضاً لان الانقسام الماخوذ فيه معناه معنى
الكثرة واما الكثرة فبالواجب ان يعرف بالوحدة لان الوحدة مبدؤها فان قلت الوحدات اجزاء خارجية للكثرة وليس من شرط
التعريف ان يقع بالاجزاء الخارجية قلنا ان العدد والكثرة من الامور التي صورتها عين مادتها بعينها لا صورة لها الا الاجزاء
المادية الخارجية فلا يمكن تحديدها بوضع التحديد الا بتلك الاجزاء فيقال انها المجتمعة من الوحدات او الاحاد فصارت
الوحدة ماخوذة في حدها فعرفنا الوحدة بالوحدة وهذا ايضاً تعريف الكثرة بالاجتماع الذي كانه هو نفس مفهوم
الكثرة وهو ماخوذ صريحاً وضمناً في لفظ الاجتماع ولفظ الوحدات والاحاد التي هي جمع الوحدة فقد عرفت الكثرة
بالكثرة وبالوحدة التي لا تعرف الا بالكثرة فاشتمل تعريفها كتعريف مقابلها على الفسادين المذكورين وقس على هذا
ساير ما قيل في تعريف كل منهما فقد عسر علينا تعريف الحقيقي في هذا الباب غاية التعسر وهذه الصعوبة والعسرة لاجل ان
تصورهما من الاوليات المستغنية عن التعريف كساير العلوم المتعارفة ولكن هيهنا دقيقة يجب ان لا يغفل عنها وهي ان
ان الكثرة اعرف من الوحدة عند الخيال والوحدة اعرف منها عند العقل وكل منهما وان كانت من الاشياء المرتسمة في الذهن بدياً
لكن الكثرة مرتسمة في الخيال لان ما يرتسم في الخيال محسوس والمحسوس بما هو محسوس كثير بالعدد والوحدة مرتسمة في العقل لان المرتسم
فيه هي المعقولات والمعقول بما هو معقول ليس كثيراً بالعدد والمرتسم في الخيال لما قبل المرتسم في العقل زماناً لان الاحساس
فينا قبل التعقل ولذلك قيل من فقد حساً فقد علماً وهذا لا ينافي كون الوحدة والكثرة كل منهما من الامور التي
تصورها بدياً اي اولاً لان معناه ان شيئاً منهما لا يحتاج الى مبدأ تصوري ذاتي وحيث يكون الكثرة متخيلة اولاً اي
بحسب الزمان قلنا ان تعريفنا الكثرة بالوحدة تعريفاً حقيقياً علمياً بان ناخذ الوحدة متصورة بذاتها كساير الاوليات و
ان تعريفنا الوحدة بالكثرة تعريفاً غير حقيقي بل من باب التنبيه والاخطار بالبال ويستعمل المدرك من طريق الخيال لينبه
الى الموجود في عقلنا الذي كنا في الذهول عنه غير متصورين على وجه الخطور في ذهننا وقد علمت ان مبادئ التخيل و
الاحساس للامور المعقولة ليست مبادئ بالحقيقة وبالجملة كساير التعريفات اللفظية التي فائدتها الاحضار لما في القوة
الخازنة للمعقولات وتعيين واحد منها لالتفات النفس اليه فاذا قلنا ان الوحدة هي الشيء الذي ليست فيه كثرة او الذي لا ينقسم
فقد اشعرنا بان المراد بهذه العبارة الشيء المعقول عندنا اولياً هو الذي يقابل المعنى الاخر وليس هو او الذي هو يقابله
هذا المعنى الاخر او سلبه فيقع التنبيه عليه بمقابله وبهذا الوجه قيل الاشياء تعرف باضدادها ومقابلاتها ففي الاول
كانه تعريف عقلي لمعنى خيالي وفي الثاني تنبيه على معنى عقلي بمعنى خيالي فلا يلزم الدور على هذه الطريقة ثم الشيخ عاد الى التعجب
ممن يحد العدد فيقول ان العدد كثرة مؤلفة من وحدات او احاد وذلك لان الكثرة نفس العدد لما مرت الاشارة اليه ان العدد

والكثرة من الامور التى صورتها عين المادة فلا صورة لها ولا فصل فلا جنس لها فالكثرة ليست كالجنس للعدد والمؤلف من الوحدات كالفصل لها اذ لا مغايرة بينهما فى المفهوم فقول من قال ان الكثرة مؤلفة من الوحدات كقول من قال ان الكثرة كثرة او المؤلف مؤلف اذ كل منهما اسم لمعنى الاخر يعنى انهما مترادفان والتعريف بالمرادف تعريف بالشئ بنفسه **قوله** فان قال قائل ان الكثرة قد يؤلف من غير الوحدات اى الكثرة الحاصلة من غير الوحدات اى الاشياء المعروضة لها ليكون الكثرة بمنزلة الجنس ويكون المؤلف من عين الوحدات بمنزلة الفصل ويكون مجموعهما عند حد العدد الذى هو المعرف وان فاعله ظاهر فان الفرق كما هو حاصل بين الوحدات والواحدات كذلك حاصل بين الكثرة والكثير والعدد والمعدود فكما ان الوحدات امور عارضة والواحدات كالناس والدواب والانعام موضوعات لها كذلك الكثرة عارضة والكثير اشياء موضوعة لها وان اريد بالكثرة نفس الكثرة بما هو كثرة لا اشياء غيرها هى كثرة كذلك يجب ان يراد من الوحدات نفس الوحدات وبالجملة العارض بازاء العارض والموضوع بازاء الموضوع والمبدأ اى الوحدة فى الوحدات بازاء المبدأ اى الواحد فى الواحدات فظهر انه لا فرق بين الكثرة والمؤلف من الوحدات باى وجه اعتبر **قوله** والذين يحسبون انهم اذا قالوا ان العدد كمية منفصلة الى قوله فقط معناه واضح **قوله** فنقول الان الوحدة اما ان تقع على الاعراض واما ان تقع على الجواهر واذا قيلت على الاعراض فلا يكون جوهرا لما فرغ من بيان ماهية الواحد والكثير اراد ان يبين نحو وجودهما وقد ذهب الشيخ وفاقا لجمهور المشائين الى ان الوحدة عرض ومجموع الاعراض اولى بالعرضية فالعدد ايضا عرض واستدل على عرضية الوحدة بانها لا تخلو اما ان يكون مقولة على العرض او على الجوهر فان كانت مقولة على العرض فهى عرض لا محالة واذا كانت مقولة على الجوهر فلا يكون قولها عليه كقول الداخل فى مفهوم الشئ عليه اذ الوحدة فلا يكون جنسا له ولا فصلا ولا عينا لها فيكون لا محالة عرضا لازما اذ المحمولات المقولات على شئ منحصرة فى جنسه وفصله ونوعه وعرضه سواء كان اعم او مساويا او اخص وحيث لم يكن الوحدة احد الثلثة الاول فيكون عرضا فيكون الجوهر المقول عليه الوحدة واحدا فالوحدة محمولا عرضا له وهذا العرض الذى هو احد الكليات الخمس وان امكن ان يكون جوهرا فى ذاته اذ لا منافاة بين العرض بهذا المعنى والجوهر انما المنافاة بينه وبين الجوهر فالشئ كما يمكن ان يكون عرضا بالمعنى المقابل للجوهر وجوهرا كذلك يمكن ان يكون عرضا بالمعنى المقابل للذاتى وجوهرا اى موجودا لا فى موضوع الا ان ذلك انما يمكن فى المركبات من المادة والصورة كالابيض المركب من الجسم والبياض فالجسم بمنزلة الجزء المادى للهيئة والبياض بمنزلة الصورة ولا يخفى ان هذا المثال مثال لما كان الجوهرى فيه عرضا مقابلا للجوهر لما كان العرضى فيه جوهرا مقابلا للعرض والمقصود ان فى المركبات الطبيعية يوجد محمول عرضى بالقياس الى ما هو جنس للمركب يكون جوهرا لكونه موجودا لا فى موضوع بل فى مادة واما طبيعة المعنى البسيط الشبيه التى لا توجد وجودا مغايرا لوجود ما هى فيه فهى الامر الخارج عنه عرض لا محالة بالمعنى الاخر المقابل للجوهر اذ هو موجود فى الجوهر وليس كجزء منه ولا يصح قوامه مفارقا عن ذلك الجوهر ويحتمل ان يكون مراده بالمركب المفهوم المشتق وبالبسيط مبدأ الاشتقاق فهو المعنى المصدرى وعرضيا ان المشتق كالناطق يكون جوهرا فى نفسه مع كونه عرضيا بمعنى اخر اذا كان فصلا لجنس جوهرى كالحيوان واما مبدأ الاشتقاق كالنطق فهو عرض بتة لكونه موجودا فى الجوهر لا كجزء منه ولا يصح مفارقته هذا توضيح هذا الاستدلال على عرضية الوحدة واقول فيه موضع انظار وقبل الخوض فيها نقول يجب ان يعلم اولا ان حقيقة الوحدة كالوجود من الامور العينية ليست من باب السلوب والاعتبارات الذهنية والمعقولات ونعلم ايضا انها من الامور التى لا تخلو شئ من الاشياء فى مرتبة من المراتب عنها وكل مهية موجودة باى حيثية اخذت ففى تلك الحيثية واحدة وان لم يكن وحدتها من الحيثية ونعلم ايضا انها كالوجود مشترك اشتراكا معنويا بين الوحدات والواحدات كما انها مقولة بالتشكيك على افرادها بالاولوية والاقدمية والاشدية فلا يكون مهية لشئ من الاشياء ولا جنسا ولا نوعا لها وهى ايضا كالوجود متحدة مع المهيات والوجود زائدة على معناها بحسب التصور وذلك لانها لو لم يكن وحدة زيد مثلا عين وجوده بان يكون لزيد مثلا وجود ووحدة بوجود اخر فحصل هناك وجودان فلهما وحدتان اذ يستحيل حصول الاثنينية دون الوحدتين اذ كل موجود فله وحدة معود الكلام الى وحدة كل منهما اعنى زيدا ووحدته تارة اخرى والى وجودها ووجود زيد والى وجود وحدة الوحدة ووجودها



عرض هذا القائل ان يجعل الكثرة اعم من الكثرة الحاصلة من الوحدات ح

فتضاعف الوحدات والوجودات متسلسلة الى غير نهاية ولاجل ذلك ذهب صاحب التلويحات ومن وافقه الى اعتبارية الوحدة و
الوجود وكذا كل ما يلزم من مغايرته للموضوع فى الخارج ان يتكرر نوعه وزعموا ان هذا التسلسل انما نشأ من كون هذه الامور موجودة
فى الاعيان ففرقوا ان الوحدة كالوجود غير موجودة فى الاعيان ولم يتفطنوا بان هذا التسلسل انما يلزم من مغايرتهما فى الوجود
ومغايرة كل منهما لوجود الاشياء وكيف يكون الوحدة من الاعتبارات الذهنية ولها آثار وافعال خارجية ربما كانت مخصوصة
كالاتصال الحقيقى وهو نوع من الوحدة ثم اعلم ان كثيرا من الناس لا يعلم الفرق بين عارض الوجود كالسواد والحرارة والحركة
بين عارض المهية كالوجود والتشخص للنوع والفصل للجنس والجنس للفصل وكثيرا ما يكون العارض للمهية اقوى تحصلا وتجوهرا
من معروضه بل يكون هو سبب موجودية المعروض فبالوجود يصير المهيات موجودة وبالفصل المقسم يصير طبيعة الجنس قابلة للنوع
ومن هذا القبيل عروض الوحدة لمهيات الاشياء واما من لا مهية له فيكون وحدته عين ذاته فاذا علمت ان وحدة كل شئ عين وجوده
فوحدة الجوهر جوهر لا ان مهيتها مهية الجوهر اذ لا مهية لها وذلك كما ان فصل الحيوان حيوان لا ان الحيوان مقوم لمهيته بل
متحد بوجوده وكذا وحدة العرض عرض بنفس عرضيته لا بعرض آخر اذا تقررت هذه المقدمات فلنرجع الى ما فى كلام الشيخ
اما قوله الوحدة اذا قيلت على الاعراض فلا يكون جوهرا فهو مسلم لكن بشرط ان لا يكون لها عرضية زائدة على عرضية ذلك
العرض ولا يلزم التسلسل كما مر فوحدة السواد موجوديته وعرضيته شئ واحد بلا تغاير الا بالاعتبار واما ما ذكره من انه اذا لم يكن
قول الوحدة على الجوهر قول جنس ولا فصل فيكون امرا لازما للجوهر ان اراد باللازم اللازم الاصطلاحى اعنى لازم المهية او
لازم الوجود بان يكون للملزوم وجود وللازم وجود آخر لا ينفك عنه اما مطلقا او فى الخارج فليست الوحدة امرا لازما
للجوهر بهذا المعنى وان اريد مجرد عدم المفارقة كحال الوجود بالقياس الى المهية الموجودة به فهو مسلم ولكن لا يوجب كونها
عرضا قائما بالجوهر ثم ههنا شئ آخر وهو ان الفصل قد يراد به المعنى الكلى ويقال له الفصل المنطقى لكونه معروضا للفصل الذى
هو من المعقولات الثانية وقد يراد مبداه وهو الفصل الاشتقاقى الذى كالحس فى الحيوان والنطق فى الانسان يعنى النفس
الحساسة فى النفس الناطقة فيهما فان فصل كل شئ بالحقيقة هى صورته التى هو بها هو فعلى هذا المعنى لا مانع من كون وحدة كل
مهية وجوهرية هى فصله الاخير بالمعنى الثانى ومبدأ فصله الاخير بالمعنى الاول واما الذى حكم فى كون العرضى للشئ
الذى هو احد الخمسة جوهرا فى ذاته ان ذلك مخصوص بالمركبات او مخصوص بما اخذ ذلك العرض مركبا فهو منظور فيه لانه
ان اريد به ان عرضى المهية كفصل الجنس فى المركب الخارجى يمكن ان يكون جوهرا دون البسيط بان يكون فصل
المهية البسيطة جوهرا اولى بالجوهرية من المركبة اذ كان جنسها جوهرا فان ذلك الفصل موجود بعين وجود الجنس واذا كان الجنس
جوهرا فهو لا محالة جوهر وان كان عرضيا للجنس واما قوله اذ هو موجود فى الجوهر وليس كجزء منه الخ فنقول فصل المهية البسيطة
اذا قيس الى الجنس فهو موجود بعين وجوده لا انه موجود فى الجنس واذا قيس الى النوع الحاصل منه ومن الجنس فهو كجزء منه
ان اعتبر انه موجود بوجود آخر الا فهو عين النوع وان اريد بذلك ان مبدأ الاشتقاق لا يمكن ان يكون جوهرا الا فى المركب
منه ومن الموضوع فلا يخ اما ان يكون المراد من ذلك المبدأ نفس المعنى المصدرى الذهنى كسائر المعانى المصدرية الاضافية
فليس الكلام فيها اذ ليس شئ منها مما له مدخل فى تحصيل المهية وتخصصها وانما هى من التوابع الضرورية بعد صدور الآثار
الفعلية والانفعالية من مباديها ومن قال ان الوحدة موجودة فليس يعنى بها المعنى الانتزاعى النسبى بل الذى يطابقها وان
كان المراد به الامور الصورية التى بازائها المحمولات الفصلية فهى قد يكون جواهر صورية اذا كانت مقومة لانواع جوهرية
وقد يكون اعراضا اذا لم يكن كذلك وبالجملة ان كانت الوحدة من الموجودات العينية فلا بد ان لا يكون وجودها زائدا
على وجود الجواهر والاعراض بل يكون وحدة الجوهر جوهرا ووحدة العرض عرضا كالحال فى الوجود راسا براس و
المقدم حق كما ذكرنا فكذا التالى واعلم ان المتعصبين فى كون الوحدة من الامور المعدومة فى الخارج الموجودة فى الوهم
هو صاحب المطارحات وحكمة الاشراق وتبعه كل من اتى بعده الى زماننا هذا ولهم حجج وشبه قوية فى باب الوحدة وكذا فى باب
الوجود وان كلا منهما عندهم من الامور الاعتبارية التى لا تحقق لها اصلا الا فى الاذهان وقد دفعنا عقد اشكالاتهم

وشبهة

وشبهه وادحضنا حججه في كتابنا الكبير وهو حجة القوية ان وحدة الجسم لو كانت موجودة لكانت عرضا فيه والعرض الثابت
في الشيء لا يبطل بتوهمنا فاذا توهمنا انقسام الجسم الى جزئين معينين وهما ونشير الى كل جزء موهوم منهما فنقول هل
فيه شيء من وحدة الجسم او كل وحدة الجسم او ليس في احدهما الوحدة ولا شيء منها ولا يتصور ان يكون في كل جزء
موهوم جزء من الوحدة الخارجية فيكون الوحدة لها جزء والوحدة من حيث هو وحدة لا يمكن لا يتصور ان يكون
لها جزء ولا في كل جزء تمام وحدة الجسم والا لكان الجسم واحدا بوحدتين بل بوحدات غير متناهية على حسب امكان
توهم قسمة الجسم فاذا لم يتصور لكل جزء موهوم شيء من الوحدة العينية ولا جزئها ولا كلها فليس للوحدة وجود
في الاعيان اصلا بل هي صفات عقلية يضاف تارة الى ما في العين واخرى الى ما في الذهن انتهى كلامه اقول
قد علمت فيما سبق ان للوحدة اقسام شتى وان وحدة كل شيء بحسب وجوده ومن جملتها وحدة المتصل وانها
قابلة للقسمة والكثرة فوحدة الجسم بما هو جسم عين اتصاله والاتصال الحقيقي في قوة الكثرة ففي نصف الجسم نصف
الوحدة وفي ثلثيها ثلثاها وهكذا الى غير النهاية وهذه الحيثية لا يدفع قبول القسمة فان وحدة الاتصال من حيث هي وحدة الاتصال
كثرة بالقوة فهذه مغالطة نشات من الخلط بين انحاء الوحدة وقياس وحدة المتصلات بوحدة العقليات ومثل هذه
الشبهة وقع لبهمنيار وكتبها الى الشيخ سائلا فاجابه قريبا من هذا الجواب حيث قال كيف يتعلق الوجود والوحدة والاضافة
وساير اللوازم بالمواد فانه يجب ان ينقسم بانقسامها ان كانت حالة فيها ثم غير جائز ان ينقسم الوحدة وكذا يمتنع ان
ينقسم معنى قولنا المضاف والوجود ولو لم يكن حالة في الموضوعات كانت مفارقة ولكانت جواهر بل عقولا مفارقة
فاجاب الشيخ بان هذه المعاني ليست من المعقولات المجردة بالوجوب بل بالامكان والوجود والواحد المادي ينقسم
والوجود مطلقا يمكن له الانقسام كما يمكن للمعنى النوعي مثلا في الجنسي اما قوله انها اعراض ولوازم فهي لموضوعات فيجب     والواحد مطلقا
ان ينقسم قول يجب ان يتامل فيه اما انها لوازم موضوعات فحق واما انها يجب ان ينقسم في كل موضوع فليس كذلك فانه انما
يجب ان ينقسم ما كان عارضا لموضوعاته المادية الجسمانية فيكون الوحدة فيها اتصالا والاتصال يبطل بالانفصال الخارجي
ويبقى متصلا بعرض الاثنينية المشتركة في حد واحد فيكون واحدا فيه اثنينية وقسمة وضعية انتهى واعلم ان كلامنا
مع صاحب المطارحات واتباعه من المتاخرين في اعتبارية الوحدة والوجود ومع الشيخ وموافقيه من المتقدمين في عرضيتهما
في كل موضوع بل الوحدة كالوجود ليست في ذاتها جوهرا ولا عرضا اذ لا ماهية لها غير الانية الا انها يكون جوهرا
في الجواهر وعرضا في الاعراض لاتحادها بكل شيء بالذات واختلافها له بحسب المفهوم والعنوان **قوله** فلننظر
الان في الوحدة الموجودة في كل جوهر التي ليست بجزء منه مقومة له هل يصح قوامها مفارقة للجوهر فنقول هذا
مستحيل اه ان اراد نفي مفارقتها بتشخصها عنه فذلك مما لا شبهة فيه فان الوجود المتعلق نحو اخر مباين للوجود
المفارقي ولا يجوز انقلاب احدهما بالاخر ولذلك استحال مفارقة العرض عن موضوعه وان اراد ان نوعا من الوحدة
التي بعض افرادها في جوهر لا يمكن مفارقتها عن الجوهر فذلك امر يجب ان يتامل فيه فان اراد بالمفارقة التي
حصلت للوحدة مفارقة لا يكون معها معنى اخر غير معنى عدم الانقسام فلا شك في استحالتها كيف ولها في ذلك
الفرض وجود وشيئية وغير ذلك والمفارقة بهذا المعنى لا يمكن لشيء من الاشياء فالوجود ايضا لا يمكن مفارقته
للمهيات والجواهر بهذا المعنى فان الوجود الواجبي مع غاية تجرده عن الموضوعات والمهيات الجوهرية والعرضية
ففيه معنى الوحدة والعلم والقدرة والحيوة والارادة الا ان حيثية كل منها بعينه حيثية الوجود فاذا قلنا الواجب
بحت الوجود معناه ان ليس فيه ومعه شيء مغاير الوجود مغايرة خارجية او ذهنية او مقدارية او غيرها وان اراد
بالمفارقة مفارقة لا يكون معها حيثية بخلاف حيثية الوحدة فذلك مما لم يظهر خلافه بما ذكره من المقدمات فان قوله والقسم
الاول محال فانه لا اقل من ان يكون هناك وجود فذلك الوجود لا ينقسم اه نقول فيه ان حيثية الوجود بعينها حيثية الوحدة
فذلك الوجود هناك بما هو موجود واحد وبما هو واحد موجود وليس انه كلما كان وجود ووحدة يجب ان يكون الوجود

موضوعا

موضوعا والوحدة عرضا قائما به وليس ايضا احدهما بالموضوعية والاخر بالعارضية اولى بهما من العكس بل لا عارضية ولا موضوعية حينئذ بينهما اصلا بل الوحدة المجردة عن الجواهر كلها وحدة وكلها وجود كالواجب كله وجود وكله وجوب وكله علم وقدرة وحيوة وارادة وغيرها ثم لا يخفى عليك ان الترديد في وجود في وجود الوحدة المفارقة بانه جوهر او عرض ليس بحاصر وايضا لا حاجة فيما هو بصدده من نفي مفارقة الوحدة عن الموضوع الى هذه المقدمات الكثيرة التى ذكرها اذ يكفي ان يق انا لو امكن تجرد وحدة الجوهر لكانت عند التجرد وحدة مع وجود مفارق فيكون ح وحدة لموضوع جوهري وقد فرضت مجردة عن الجواهر هف فباقي المقدمات مستدرك وايضا يلزم من مفارقتها عن جوهر صيرورتها قائمة بجوهر اخر ان يكون في الوجود جوهر ان فارغ ومفروغ عنه هذه الوحدة فيلزم من مفارقتها انتقالها اليه البتة فيلزم ان يكون لذلك الجوهر وحدتان فيكون جوهران واحدا ان لا جوهر واحد ويلزم ايضا اذا كان هناك جوهران واحدان كانت لكل جوهر منهما وحدة اخرى ان لا يكون احد الجوهرين مما انتقلت اليه الوحدة فيلزم الخلف على هذا النحو وكذا باقي المحذورات والحاصل ان الغرض ان كان نفي انتقال الوحدة المتخصصة بعينها من موضوع الى موضوع بعد وضع عرضيتها فلا حاجة فيه الى كثرة مؤنة وان كان المراد ان الوحدة على الاطلاق لا يكون الا في موضوع فالحال على ما بينا **قوله** ونبدء فنقول انه ان كانت الوحدة مجردة انها لا ينقسم بل كانت وجود لا ينقسم اه اقول قد سبقت الاشارة الى ان الوحدة عند طائفة من الامور العقلية التى لا صورة لها في الاعيان بل كالمعاني السلبية والاعتبارية التى تضاف تارة الى المحسوسات وتارة الى المعقولات ولا تعين ولا تعدد ولا تميز لها الا بما اضيفت اليها من الاشياء واما عند من ذهب الى ان لها افراد موجودة في الاعيان وهي من الامور العامة التى لا يخلو عنها شيء من الموجودات فلا بد ان لا يكون مجرد انها لا ينقسم اذ من المح ان يكون ما له صورة في الاعيان مما لا يصدق عليه شيء من الاشياء الا انه لا ينقسم فلا اقل من ان يكون وجودا لا ينقسم اذا كان كذلك فلو لم يكن ذلك الوجود وتلك الوحدة شيئا واحدا بالذات متغايرا بحسب المفهوم والمعنى بل يكون هناك وجود ووحدة ولكل منهما صورة لخرى في الخارج ويلزم ضرورة ان يكون لذلك الوجود وحدة اخرى ولتلك الوحدة وجود اخر ثم يعود الكلام الى وحدة الوجود ووجود اخر فيحصل سلسلتان متشابكتان مترتبان كل منهما من الوحدة والوجود بل سلاسل غير متناهية بحسب انشعاب العرضي والذهاب الطولي الى نهاية وهو مح فاذا لا بد وان يكون وحدة كل شيء بنفس وجوده فكما ان الوجود طبيعة واحدة ومعنى واحد مشترك بين الماهيات المتخالفة مقولا عليها بالتشكيك ويكون في كل بحسبه كذلك الوحدة معنى واحد مشترك بينها مقولة عليها بالتشكيك ويكون في كل بحسبه فوحدة الجوهر كوجوده جوهر ووحدة العرض عرض وهي بنفسها لا جوهر ولا عرض فلا ماهية لها وقد يكون مجردة كالوجود عن الماهيات كلها وهي الوحدة الواجبية القائمة بذاتها فاذا تقررت هذه المعاني ظهر ما في المتن من مواضع الخلل فقوله اذا كانت الوحدة ليست مجرد انها لا ينقسم الى قوله فلا يكون للاعراض وحدة بوجه من الوجوه اقول لا نم ان الوحدة اذا كانت مجردة عن الموضوعات وكانت وجودا لا ينقسم بان يكون الوجود نفسها لا موضوع لها يلزم من ذلك ان لا يكون للاعراض وحدة وانما يلزم ذلك لو كان معناها معنى ذلك الوجود القائم بنفسه بان يكون القيام بالذات عبارة عن معنى الوحدة وليس كذلك بل معناها معنى انها لا ينقسم ولا يابى هذا المعنى ان يكون مصداقه تارة وجودا قائما بذاته وتارة وجودا قائما بغيره فيكون جوهرا تارة وعرضا اخرى ولا يوجب ذلك ان يكون قول الوحدة على الجوهر والعرض قولا بالاشتراك الاسمي انما يوجب ذلك ان لا يكون الوحدة ماهية لشيء من الجواهر والاعراض ولا جزء ماهية لها وذلك كحال الوجود فانه مشترك معناه بين الجواهر والاعراض على اختلاف كثيرة بين افرادها ووجود الجوهر قائم بذاته ووجود العرض ليس كذلك ولا يلزم منه ان يكون قول الوجود عليهما بالاشتراك اللفظي فهكذا حال الوحدة وهذه الشبهة انما نشات من الخلط بين المفهوم والفرد واما قوله فيكون من الاعدام هما انا ليس من وحدة الاعراض اه فاقول نختار ان وحدات كل من العدد من المؤلف احدهما من وحدة الاعراض والاخر من وحدة الجواهر يشتركان في معنى الوجود الذي لا ينقسم فذلك المعنى المط من غير شرط التجرد واللاتجرد مشترك بين جميع الوحدات وقوله وهذا المعنى اعم من المعنى الذي ذكرنا قبيل الان فان ذلك كان مع كونه لا ينقسم وجودا جوهرا قلنا ان الجوهرية اللازمة من فرض تجرد وجود الذي لا ينقسم ليست الجوهرية التى هي احدى المقولات العشر

التي هي مهيّة يزيد عليها الوحدة والوجود بل المراد بها هو الوجود المجرد عن المهيات وذلك الوجود وحدة مع قيد التجرد وهي اخص
من الوحدة المطلقة لا ان معناها بما هو معنى الوحدة اخص من الوحدة المطلقة بل مع اعتبار التجرد صارت اخص كالوجود بلا شرط
فانه اذا فرض مجردا عن كل خصوصية كان وجودا بحتا لم يلزم ان يكون معناه معنى اخر ويصير اطلاق الوجود عليه وعلى مطلق الوجود
بالاشتراك الاسمي ومما يجب ايضا ان نعلم ان كلا من الوحدة والوجود اذا اضيف الى شيء جوهر او عرض ليست الاضافة لحقيقته
من خارج كسائر المهيات التي لكل منها حد معين ومفهوم كلي كمفهوم السواد اذا اضيف الى حجر او فرس او غير ذلك وكمفهوم الانسانية
اذا اضيف الى زيد وعمرو وغيرهما فان تلك الاضافات زائدة عليها فاذا جرد معناها عن تلك الاضافات كان كما كان بخلاف الوجود و
الوحدة فان اضافتهما الى الاشياء كالمقومات لها فوجود زيد مقوم بالاضافة الى زيد ووجود عمرو مقوم بالاضافة اليه ووجود
السواد لا يكون الا مضافا الى السواد اي الى مهيته وان كان عينه في الخارج فوجود السواد لا يكون الا سوادا ووجود الفلك
لا يكون الا فلكا لست اقول وجود السواد والفلك وغيرهما نفس مهيته من حيث المفهوم بل نفس ذاته وهويته واذا فرض وجودا
مجردا عن المهية صار مجرده كالمقوم له فكل نحو من انحاء الوجود مخالف لنحو اخر مخالفة بالذات مع اتحادها في المعنى والحقيقة و
هذا معنى التشكيك وكذا حكم الوحدة اذا كانت متعلقة بشيء او مضافة اليه كانت غير زائدة على حقيقتها واذا جردت عن جهات
الاشياء صارت نوعا اخر من الوحدة مندرجة تحت مطلق الوحدة التي لا يشترط فيها شيء من الاطلاق واللااطلاق والتقييد و
اللاتقييد واطلاقها بالقياس الى الواحدات المخصوصة ليس كاطلاق معنى جنسي او نوعي او عرضي زائد على المعروضات بالقياس
الى افرادها بالذات وبالعرض بل كاطلاق حقيقة الوجود المشترك بالقياس الى الموجودات **قوله** وذلك المعنى
لا يعقل ان كان جوهرا لم يعرض للعرض اه يريد ان حقيقة الوحدة لو كانت امرا مستقلا في ذاته لكانت وجودا قائما بذاته فلم يمكن
ان يكون للاعراض وحدة بهذا المعنى فلم يعرض وحدة الا بمعنى اخر فيكون الوحدة اشتراكها اسما فقط وهو ممتنع وليس يلزم هذا
المحذور اذا كانت حقيقة الوحدة حقيقة عرضية لان الجوهر من شانه ان يعرضه العرض ولكن ليس من شان العرض ان يعرضه
الجوهر ولا ايضا من شان الجوهر ان يكون عارضا للعرض فالوحدة اذا كانت عرضا يمكن ان يكون عارضا للجوهر و
العرض جميعا فيكون من الامور الشاملة للكل بمعنى واحد واما اذا كانت جوهرا فلا يمكن ان يكون من احوال العرض اذ الجوهر
لا يعرض العرض بل يلزم من جوهريتها ان لا يعرض لشيء اصلا اذ الجوهر القائم بذاته لا يعرض لذاته وهو ظاهر ولا لغيره
من الجواهر والا لم يكن جوهرا وقد فرض انه جوهر وانت بما حققناه وذكرناه لك عارف بوجه الحل فيه **قوله** فان
الوحدة الجامعة اعم من ذلك المعنى وكلاهما فيهما ومن حيث هي وجود لا ينقسم فقط بلا زيادة لخصوصية يعني لما علمت ان
الوحدة امر جامع للجواهر والاعراض وهو اعم بحسب المعنى والمفهوم من ذلك المعنى الاخص الذي فرضناه ولزم من فرضه
ذلك المحذور فالوحدة التي كلاهما فيها والمعتبر فيها انها وجود لا ينقسم بلا زيادة معنى كجوهرية او عرضية او قيامه بنفسها
او غير ذلك هي امر جامع للكل بمعنى واحد ومثل هذا المعنى لا يمكن الا ان يكون عارضا للموضوع غير مفارق للموضوعات
والاضافات ومعناها نفس ذلك الاخص لانها لو كانت حقيقة قائمة بذاتها فلا يمكن عروضها بهذا المعنى للاعراض فلا يكون حينئذ
مشتركة معنوية بين الجواهر والاعراض فانه من المحال ان يكون الوحدة بالمعنى الواحد الذي هو عبارة عن وجود غير منقسم في
الجواهر والاعراض ويجوز مع هذا العموم والاشتراك ان يكون امرا قائما بذاته مجردا عن الموضوعات فكيف يكون مع ذلك
كونه مشتركا بين الاشياء ولو كان الامر القائم بذاته عارضا للاشياء كان الجوهر عارضا للاعراض وهو ممتنع وكان الجوهر
القائم بذاته عارضا للجواهر فانقلب الجوهر عرضا وهذا ايضا ممتنع او كانت الوحدة مختلفة في الجواهر والاعراض بحسب
المعنى فلم يكن هناك اشتراك الا بمجرد اللفظ وليس كذلك فثبت ان الوحدة حقيقتها حقيقة واحدة ومعناها معنى واحد في الجميع
لا بالاشتراك اللفظي وهي في الكل عرض من جملة الاعراض اللازمة للاشياء كلها بلا اختلاف ولا مفارقة عنها هذا توضيح مرامه
وشرح كلامه وبالله كان غير مرة على الغفلة من معنى التشكيك وقياس المشكك على المتواطي والخلط بين المفهوم والمصداق
وعدم الفرق بين عارض المهيات وعارض الوجودات والذهول عن انتقاض ما ذكره بحال الوجود فان الوجود مع ان كونه

حقيقة

حقيقة واحدة بسيطة شاملة لجميع الاشياء جامعة للجواهر والاعراض توجد تارة مفارقة عن الهيئات كلها وتارة يكون متحدة بالجوهر وتارة متحدة بالعرض من غير ان يلزم كون القايم بذاته عارضا للاعراض ولا يكون الوجود مقولا بالاشتراك الاسمي على الجواهر والاعراض فما هو الجواب والحل ههنا يكون جوابا وحلا هنالك **قوله** وليس لقايل ان يقول ان هذه الوحدة انما لا تفارق على سبيل ما لا يفارق المعاني العامة قائمة دون فصولها كما لا يفارق الانسانية الحيوانية اه تقرير هذا الاعتراض ان امتناع مفارقة الوحدة بهذا المعنى عن الموضوعات لا يدل على عرضيتها الا ان امتناع مفارقة الشيء عن الموضوعات والخصوصيات سببه احد الامرين اما الابهام العمومي او القصور الوجودي فالاول كالمعنى الجنسي مثل الحيوان بما هو حيوان فانه لابهامه محتاج الى فصل محصل لمعناه كالناطق فلا يمكن مفارقة المعنى الجنسي كالحيوانية عن موضوعه النوعي كالانسانية والثاني كالعرضية فمجرد امتناع المفارقة لا يصير دليلا على العرضية اذ ربما كان منشأه الابهام الجنسي فان الحيوانية معنى جوهري ولا يوجد مفارقا عن الخصوصيات والمواد حتى يكون حيوانا بحتا بلا ناطق وصاهل وغيرهما والجواب ان امتناع مفارقة الوحدة للموضوعات ليس سببها الابهام الجنسي اذ الوحدة معنى نوعي محصل ليست نسبة ما فرض منها اعم الى ما فرض اخص نسبة المنقسم الى المنقسم اليه بفصل مقوم يعني نسبة الجنس الى النوع لان الوحدة ليست معناها جزء معنى جوهر او عرض ولا هي داخلة في حدود الماهيات الجوهرية والعرضية بل نسبتها الى الاشياء نسبة معنى محصل عرضي لازم عام امتياز افرادها ليس بذواتها ولا بامور مقومة لافرادها بل بما اضيف اليها من الموضوعات فوحدة الانسان ممتازة عن وحدة الفرس لا بذاتيهما بل بما اضيفتا اليه واذا اشرنا الى بسيط واحد منه اي اشرنا الى مبدأ اشتقاق الواحد لا المشتق المركب منه ومن الموضوع كالابيض كان ذلك البسيط متميز الذات اي متميزا الحقيقة النوعية عن التخصيص الذي لحقه من جهة الموضوع لا كاللونية التي في البياض اذ لا يتميز حقيقته عن حقيقة البياض وكذا اللونية التي في السواد لا يتميز في الوجود عن السواد فظهر ان معنى الوحدة معنى محصل الذات متميزة في ذاتها عما نسبت اليه ومخصصاتها امور خارجة عنها وجودا ومهية ليست كالفصول المقومة للجنس فامتناع مفارقتها للمخصصات والموضوعات ليس من جهة ابهام معناها فاذا صح وثبت ان الوحدة يمتنع مفارقتها عن الموضوع فصح وظهر ان المحمول الذي هو مفهوم الواحد بما هو واحد امر لازم مشتق الاسم من اسم موضوع لمعنى بسيط هو المسمى بالوحدة وهو عرض لانه موجود في الموضوع لا كجزء منه ولا يصح مفارقته منه واذا كانت الوحدة عرضا فالواحد الذي بحسب المفهوم مؤلف منها ومن شيء ما على الاطلاق يكون عرضا اذ لا فرق بين البسيط والمشتق منه الا بالاعتبار والاسم اللهم الا ان يراد بالمشتق الامر المركب من الموضوع والمبدأ كالابيض اذا اريد به الجسم والبياض القايم به وهو معنى خارج عن مفهوم المشتق منه بل العرض الذي هو المبدأ والعرضي الذي هو المحمول امر واحد بالذات متغاير باعتبار التعين والابهام فاثبت ان الوحدة عرض فالواحد كذلك هذا شرح ما رامه الشيخ ولنا في هذا المقام معه مقاومات علمية ومباحثات حكمية فان فيما ذكره بعضا امور صحيحة وبعضا امور منظور فيها. اما ان الوحدة ليست في القياس اليها كالفصول المقومة ولا قسمتها اليها قسمة الجنس الى الانواع فكلام صحيح لا مرية فيه وكذا كون الوحدة والواحد بما هو واحد امرا بسيطا خارجا معناه عن معنى الهيئات الجوهرية والعرضية حق وصدق واما ان الوحدة معنى واحد لا اختلاف بين افرادها الا بسبب امور خارجة هي ما اضيفت اليها فليس كذلك لان الوحدة في الاعيان ليست كساير الامور الاضافية والنسبية التي لا افراد لها الا الحصص المتعددة بتعدد ما اضيفت اليه لا غير كالامكان والفردية والزوجية والفوقية والعلية والمعلولية والوجود عند من راى انه نفس الموجودية المصدرية وكذا الوحدة عند من راى انها نفس الواحدية لا غير فمثل هذه الاشياء يصح ما ذكره الشيخ فيه من انه لا يختلف الا بالخارجيات كيف والوحدة العددية والاتصالية والنوعية والجنسية ضروب من الوحدة متخالفة في ذاتها لا بسبب النسبة الى ما نسبت اليه فالوحدة وحدة نفسها والاتصالية هي اتصال نفسها او لا انه اتصال ما هو فيه كالماء وليست الوحدة كالوجود كما هو المشهور وعليه الجمهور من انها تتكثر بتكثر الموضوعات وتتميز بتميزها بل الامر بالعكس عند التحقيق وبالجملة حال الوحدة في جل الامور بل في كلها كحال الوجود عند الراسخين في العلم بها فانه وان لم يكن جنسا للاشياء لكنها مختلفة بالكمال والنقص والشدة والضعف والتجرد والتعلق والجوهرية والعرضية بالوجه الذي سبق بيانه فهي مع الجسم جسم ومع

[illegible]

النفس نفس ومع الجوهر جوهر ومع العرض عرض وهي في نفسها لا جوهر ولا عرض وقد يوجد بنفسها مفارقة عن جميع
المهيات الجوهرية والعرضية فهي مع كل شيء لا بمزاولة وغير كل شيء لا بمزايلة وقد خرج الكلام عن نطاق الافهام ورتما توجب
شنعة اللئام ولكني كما قيل اذا رضيت كرام عشيرتي فلا زال غضبان على لئامها **قوله** فصل في ان الكميات المتصلة [عتيح]
اعراض قدم احوال الكم المتصل على احوال الكم المنفصل لانه اشرف وجودا واقرب الى الوحدة الحقيقية **قوله** اما الكميات
المتصلة فهي مقادير المتصلات قد علمت ان للاتصال بالمعنى الذي ليس تحت المضاف معنيين احدهما البعد كيف كان
وذلك البعد قد يكون جوهرا وهو اذا كان في ثلث جهات وقد يكون عرضا اذا كان في جهة او جهتين وثانيهما من باب
الكم وقد رسم بوجهين الاول انه هو الذي يمكن ان يفرض فيه اجزاء تتلاقى على حد مشترك يكون نهاية لاحد الجزئين
وبداية للاخر والرسم الثاني انه القابل للانقسامات الغير المتناهية بالقوة على الوجه الذي ثبت في الطبيعيات والمنفصل
في مقابله بكلا الوجهين فاذن الاتصال في قوله واما الكميات المتصلة اريد به المعنى الثاني وفي قوله مقادير المتصلات اريد به المعنى
الاول **قوله** اما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة على ما عرفته في عدة مواضع
مواضع واما الجسم بالمعنى الاخر الداخل في مقولة الجوهر فقد فرغنا منه اذ اعلم ان اثبات عرضية المقدار يتوقف على امور ثلثة
احدها ان معناه غير معنى الجسم الذي هو جوهر وثانيها انه امر مادي غير مفارق الذات عن المادة او عن الذي في المادة
وثالثها انه يتبدل اعداده على جسم واحد وهو باق بتشخصه وربما يستدل على مغايرة الجسم الذي هو من مقولة الكم عن الجسم الذي
هو من مقولة الجوهر بوجوه اربعة الاول ما مرسابقا وهو ان الجسم الواحد كالشمعة تتوارد عليه المقادير المختلفة والجسمية
المخصوصة بحالها ولا شبهة في ان الباقي غير شيء غير المتبدل عنه الوجه الثاني ان الاجسام مشتركة في الجسمية ومختلفة في المقادير
وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف وهذا الوجه لا يفتقر الى اثبات تعاقب المقادير على جسم واحد واورد عليه صاحب حكمة الاشراق انه كما
ان الاجسام مشتركة في الحقيقة الجسمية كذلك مشتركة في انها متقدرة وكما انها مختلفة في المقادير مختلفة في الخصوصيات والاقسام
فان كان اشتراكها في الجسمية واختلافها في المقادير المخصوصة يوجب كون المقادير اعراضا زائدة على جسميتها لزم ان يكون
اختلافها في المقادير المخصوصة بعد اشتراكها في اصل المقدارية يوجب ان يكون المقادير المخصوصة اعراضا زائدة على اصل
مقداريتها حتى يكون مطلق المقدار عرضا والمخصوص عرضا اخر وذلك محال فاذن جاز ان يكون الجسمية المطلقة والمقدار
الذي هو احد الثلثة شيئا واحدا وكذا الجسمية المخصوصة والمقدار المخصوص اقول هذا البحث قوي ولستعلم وجه انحلاله الوجه
الثالث ان الاجسام صح ان يكون بعضها مقدار البعض عادا له وبعضها متقدرا معدودا بالاخر فالمقدار العاد في اكثر الامر
يخالف المقدر المعدود فليست المقدرية والعادية بنفس الجسمية التي يستحيل ان يخالف فيها جسم جسما والايراد المذكور
متوجه عليه فان المقدار ايضا من حيث طبيعته المشتركة لا يعد بعضها بعضا انما ذلك يجري في الخصوصيات كما سنبين الوجه عن قريب
الوجه الرابع ان الجسم الواحد الشخص قد يزداد حجمه من غير انضمام شيء اليه ولا وقوع خلاء فيه لاستحالته وقد يعود فيصغر حجمه من غير
انفصال شيء منه او زوال خلاء كان وذلك الجسم محفوظ الهوية في الحالين فهو مغاير للمقدار اقول يرد عليه وعلى الوجه الاول ما ذكرنا
في تحقيق الحركة الكمية من ان المعتبر في بقاء هوية كل حقيقة جسمية مركبة من الجسم الذي هو جزءه المادي و الطبيعة التي هي جزءه
الصوري بقاء ما هو المادة منه لا بعينه بل على وجه الابهام والعموم لان تمامية وجود كل مركب و بقائه انما هو يكون بجزئه الصوري
باقيا واحدا بالعدد وان لم يبق جزءه المادي باقيا بالعدد بل يكفي في كون المركب باقيا بالعدد بقاء الجنسي اذ المادة في كل
شيء امر مبهم الوجود بازائه جنسه الذي طبيعته ناقصة مبهمة ووحدته وحدة ضعيفة فاذن تبدل جسمية المركبات الكائنة
المتصلة لا يقدح في بقائها بتشخصها الا ترى ان زيدا مثلا يتبدل جسميته وكثير من فصول اجناسه البعيدة والقريبة
مع بقائه بتشخصه الانسانية فتبدل جسمية الشمعة مع بقائها بتشخصها وان سلم لا يدل على عرضية تلك الجسمية و
كذا تخلخل جسم واحد طبيعي وتكاثفه لا يدلان على عرضيته باي معنى كان الا اذا كان المتشكل والمتخلخل والمتكاثف جسما مجردا عن
صورة اخرى حافظة للوحدة العددية بايراد الامثال بامداد من المفارق العقلي واي التجرد والتحصل يكان بذلك

**مجلس عرشي** اعلم ان المنهج القويم في تحقيق المغايرة بين الجسم الذي هو مادة الامور الطبيعية والواقع تحت مقولة الجوهر وبين الجسم الذي من باب المقدار يستدعي تمهيد مقدمة وهي ان كل ما يدخل مع شيء اخر تحت حقيقة معنى جنسي فلابد ان يكون محصلات احدهما مقومات ومكملات محصلات الاخر ايضا وكذا يلزم ان يكون مقابلات احدهما مقابلات الاخر اذا تقررت هذه المقدمة نقول لا شك في ان الجسم الذي هو جوهر قابل لفرض الابعاد طبيعة ناقصة اذا اخذ لا بشرط شيء فيحتاج الى الضمائم الفصلية و المكملات الذاتية مثل صور الفلكية او العنصرية وبعد انضمام مثل الصور التي للبسائط قد يحتاج في استكمالاته الاخرى الى صورة اخرى هي مبادي لفصول ذاتية اخرى كالمعدنية ثم النباتية ثم الحيوانية ثم المنطقية حتى يصل الى كمال الاخير عليه كما له فهذه كمالات مترادفة وفصول مترتبة للجوهر المنفعل بما هو جوهر منفعل واما المقدار المطلق الجنسي فاذا احتاج الى معنى فصلي او مقوم كمالي فانما يحتاج اليه من جهة كميته ومقداريته فلاجرم يكون انحاء تحصلاته بامور هي ايضا من باب الكم فيتحصل اولا بكونه جسما تعليميا او سطحا او خطا فان هذه الثلثة من العوارض الاولية للامر الذي يقبل الانقسام الوهمي الى غير نهاية من حيث هو كذلك ومن حيث له اجزاء متشاركة الحدود كذلك اذا تحصل كل من هذه الثلثة تحصلا اخر يجب ان يكون بما هو من المعاني التي تلحق المقادير بما هي مقادير كالاستقامة والانحناء في الخط وكالتثليث والتربيع والتخميس في السطح وكالكروية والتكعيب والاستوانة في الجسم في الجسم فاذن لو كان الجسم الطبيعي والجسم المقداري شيئا واحدا لكانت انواع كل منهما وفصوله ولواحقه بعينها انواع الاخر وفصوله ولواحقه وليس كذلك فثبت واتضح ان كلا منهما مغاير للاخر واذا ثبت المغايرة فثبت ان احدهما وهو المقدار عرضي للاخر يعني عارض المهية ولم يظهر بعد انه عارض الوجود حتى يلزم كونه عرضا بالمعنى الاخر وهو مطلوب الشيخ ولاجل هذا قال وهذا المقدار قد بان انه في مادة وانه يزيد وينقص والجوهر باق فهو عرض لا محالة ولكنه من الاعراض التي تتعلق بالمادة وشيء في المادة اه قد علمت ان مجرد المغايرة في المعنى بين الاجسام الطبيعية وبين المقادير لا يوجب عرضيتها الا اذا ثبت مغايرتها اياها في الوجود وان التعليميات لا يوجد مجردة عن المواد ولابد ايضا من اثبات ان معنى واحدا لا يختلف بالقيام بغيره والقيام بنفسه اما بيان المغايرة بينهما في الوجود فبان المقادير يزيد والجوهر الطبيعي بحاله اما انها لا يوجد مفارقة عن هذه المواضيع اثباته في ثالث سابعة هذا الفن واما انه لا يختلف معنى واحد بالجوهرية والعرضية فهو مما ذهب اليه الشيخ ومن في طبقته من توابع الفيلسوف المقدم ارسطاطاليس والذي ثبت عندنا ان المقدار والتعليميات ليست بداخلة في مقولة الجوهر وهي من عوارض المهية للجواهر الطبيعية ولا يمكن تجريد المقدار المتعلق بالمادة عن المادة الا بالوهم واما تجريده عن الصورة التي للمادة فلا يمكن ان يتوهم للمقدار وجود مغاير لوجود الشيء المتصل بخلاف الهيولى فانها ليست عبارة عن الاتصال القابل للابعاد فلو لم يكن في الوجود شيء غير ذلك المتصل والممسوح لما امكن تبدل المقدار على شيء ثابت اصلا فليس ولا يكون المقدار الا عبارة عن كون المتصل بحيث يمسح ويقدر بكذا كالذراع مرة او مرات ينتهي او لا ينتهي المسح والتقدير ان توهم اي فرض غير متناه فرضا عقليا فان الوهم ليس في قوته ان يتوهم مقدارا الا متناهيا وهذا المعنى قد علمت انه بحسب المفهوم يخالف الممتد والمتصل الذي معناه كون الشيء بحيث يقبل فرض الخطوط والابعاد المذكورة التي هي من باب الكم فان ذلك معنى اخر لا كمية له في نفسه ولا يخالف بحسبه جسم لجسم ولا جزئية ولا كلية مقداريتين من جهة لشيء واحد فالجبل والخردلة في كونهما جسمين قابلين للابعاد في مرتبة واحدة وقد علمت ان هذا المعنى من مصححات عروض المقدار للشيء اذ لو فرض موضوع المقدار جوهرا عقليا او شيئا كالهو او كالنقطة لما امكن عروض المقدار له اللهم الا ان يكون وجوده متقوما بالمقدار لا انه يكون معروضا له بحيث يكون له مرتبة من الوجود متعينا كان تعينه قبل المقدار قبلية بالزمان او بالذات فان ذلك ممتنع جدا فاذن المتصل بمعنى القابل لفرض الابعاد هو محصل لوجود الهيولى ومقوم لمهية الجسم الجوهري ومهيئ للمادة لان تقبل بالفعل امرا يختلف فيه جسم وجسم ويصير بحيث يمسح بكذا مرات كذا ينتهي او لا ينتهي ولا ينفد مسحه بكذا وهذا الامر هو المقدار وهو كمية الجسم اولا وبالذات و كمية ما يقارنه بالتبع كالهيولى والاعراض ونسبته الى الجسم نسبة الوحدة الى الشيء الواحد فلا يمكن تجريد الجسم عنه ولو في الوهم لكن هو والصورة يفارق المادة في الوهم كما يظهر من كلام الشيخ ههنا ويلزم عليه انه اذا تبدل مقدار على مادة

جسمية كالشمعة كان تبدله مع تبدل الجسمية ولا يقدح ذلك في بقاء الموضوع الجسماني بشخصه لما بيّنا ان مثل ذلك
الجسم لا بد فيه من صورة حافظة لتشخصية متعينة له بالعدد ولو بتوارد البدل لما هو بازاء الجنس من اجزائه لاتحاد الجنس
بالفصل فوحدة الفصل وتشخصيته يجعلان الجنس مع كونه واحدا بالابهام من حيث مهيته واعتبار نفسه واحدا بالعدد
والتمام لكونه موجودا بوجود الفصل واحدا بوحدته في الواقع فتبدل افراد الجنس لا يقدح في وحدة النوع لبقائه بوحدة الفصل
**قوله** واما الخط والسطح فبالحري ان يكون له اعتبار انه نهاية واعتبار انه مقدار اه يريد بيان عرضية الخط والسطح واعلم
ان لكل منهما اعتبارات اعتبار انه نهاية وهو بهذا الاعتبار امر عدمي لا وجود له واعتبار انه مضاف لان النهاية لا محة نهاية لشيء
ذي نهاية فهو بهذا الاعتبار مضاف لا المضاف البسيط الذي هو نفس المقولة بل المركب من العدم والاضافة واعتبار
انه مقدار ولانه منقسم في الوهم باجزاء متشاركة في الحدود واعتبار لخره وهو انه بعد متصل بمعنى اخر فهذه اربعة اعتبارات
لكل من الخط والسطح **قوله** وايضا للسطح اعتبار انه يقبل فرض بعدين فيه على صفة الابعاد المذكورة اعني بعدين فقط
يتقاطعان على زاوية قائمة اه لما ذكر الاحوال المشتركة بين الخط والسطح على الاجمال شرع في ذكر الاحوال المختصة بكل منهما
وامتياز تلك الاحوال بعضها عن بعض وابتدء بالسطح لتقدمه على الخط في الوجود لان الخط نهاية له كما انه نهاية للجسم فيكون
تابعا له فمن جملة احوال السطح انه قابل لفرض بعدين على صفة الابعاد المذكورة في الجسم الطبيعي الجوهري من حيث انها بعدان
باحد المعنيين من الاتصال الماخوذ في الجسم ومن حيث انهما متقاطعان على قائمة على نحو تقاطع الابعاد الثلثة التي ذكرت
في حد الجسم الجوهري وقوله فقط يحتمل معنيين احدهما الاشارة الى هذا المعنى من الاتصال الذي هو نفس البعد من دون
كمية وتقدير وطول اضافي وقصر وثانيهما الفرق بين البعدين من جملة الابعاد الثلثة في الجسم وهما الماخوذان بلا شرط
ان يكون معهما بعد ثالث مقاطع لهما او لا وبين البعدين بشرط ان يكونا فقط من غير بعد ثالث فالقابل لفرض
بعدين بلا اخر هو السطح والقابل لفرض بعدين مذكورين على الاطلاق مشترك بين السطح والجسم والقابل لفرض بعدين
مذكورين بشرط ثالث هو الجسم وقدم اعتبار كونه قابلا للبعدين على الوجه المذكور على غيره من الاعتبارات ككونه
مقدارا او نهاية ومضافا اما على النهاية والاضافة فظ لانه معنى وجودي والوجود اشرف واقدم من العدم والاضافة
اما على كونه مقدارا فلان نسبته اليه كنسبة القابل للابعاد الثلثة مطلقا الى المقدار فهو كالمبدء والاصل في المقدارية فكونه
مقدارا لانه بعد قابل للمساحة والعد بعد العظم والصغر والتشارك والتباين وغير ذلك من خواص الكم والمقدار فيعرض
له ابعاد مختلفة بحسب اشكال معينة فيجب ان يتامل في هذه الاحوال للسطح ليعرف ان كلا منها من اي جهة حصل وان
ايها كالمقوم له وايها كالعارض واما قبوله لفرض بعدين فقط فانما ذلك له لكونه نهاية للامر الذي هو منبسط في الجهات
الثلث ومثل ذلك الامر اذا انتهى وانقطع انبساطه في احدى هذه الجهات كان من شان ما هو نهاية من حيث انها نهاية
له لا انها نهاية مطلقة ولا هي شيء كان ان ينبسط في جهتين وان يقبل فرض بعدين وقد علمت مرارا ان هذا المعنى
ليس معنى المقدار وان لم ينفك عن المقدار لا في الوجود ولا في الوهم فهو ليس بهذه الجهة اي من هذه الحيثية مقدارا
بل هو من هذه الجهة اي جهة كونه نهاية من المضاف وليس مضافا بسيطا حقيقيا بل شيئا له اضافة لكن ذلك الشيء
احد امور ثلثة متحدة بالذات متغايرة بالاعتبار لانه انتهاء وبعد ومقدار وقد عرفت الفرق بين المضاف الذي هو
المقولة بنفسها ولا يجوز ان يكون كما ولا كيفا ولا غيرهما من المقولات والمضاف الذي هو معروضها وهو يجوز ان يكون
كل شيء من الاشياء حتى الواجب جل اسمه وحتى نفسها اذ قد يقع اضافة في اضافة كالاعلى والاسفل والمضاف الذي
هو المركب منهما جميعا وهو كالفرق بين الكلي بمعانيه الثلثة اعني الطبيعي والمنطقي والعقلي واما كونه مقدارا فهو
من جهة كونه قابلا للمساواة والمفاضلة وكونه مخالفا لغيره من المسطوح في التقدير والمساحة والانقسام الوهمي
وغير ذلك وليس بين السطوح في المعنى الاول ولا في كونها نهاية مخالفة بالعظم والصغر وما يتبعها ولا الموافقة التي
بازاء هذه المخالفة وهي المساواة كما لا يكون بين الاجسام بالمعنى الجوهري مثل هذه المخالفة والمساواة على ما علمت **قوله**

لكنه من الجهتين جميعا عرض فانه من حيث هو نهاية عارض للمتناهي لانه موجود فيه لا كجزء ولا يقوم دونه اذ لا شبهة في ان السطح باي معنى اخذ من المعاني الثلثة هو من عوارض الجسم الطبيعي اما من جهة كونه نهاية فقط لان وجود النهاية وجود امر عدمي ووجود الجسم وجود امر محصل جوهري فهما متغايران في الوجود والنهاية صفة للمتناهي فيكون عرضا قائما به واما كونه مقدارا اصطلاحيا فلجواز تبدله على الجسم الواحد مع بقائه بحاله الشخصي وليس من شرط الحلول ان يكون الحال ساريا في المحل مطابقا ذاته لذاته ولا ان يكون بازائه من المحل شئ يطابقه كما حقق في الطبيعيات فانه قد ذكر هناك من شكوك اصحاب الجزء الذي لا يتجزى ان النقطة عرض قائم بالجسم كالمخروط وغيره فمحلها ان كان جوهرا غير منقسم مثبت الجزء وان كان عرضا نقل الكلام الى محله فيلزم التسلسل وان كان جوهرا منقسما يلزم اما انقسام النقطة لو كان في كل جزء من المنقسم جزء منها وهو مح واما كون عرض واحد قائما باكثر من موضوع واحد وهو ايضا مح وتحقيق الجواب ان العارض لامر قابل للقسمة اما ان يكون عروضه له من حيث ذاته المنقسمة بالقوة او بالفعل فهو لا محالة منقسم بانقسامه فعلا او قوة كالسواد والحلاوة والطعم وغير ذلك واما ان لا يكون عروضه من تلك الحيثية بل من حيثية اخرى كالتناهي والابوة والبنوة وغير ذلك من الامور التي لا كمية ولا قسمة لها فح لا يلزم من انقسام المحل بوجه انقسام الحال فانه ليس من شرط ما يقبل الانقسام ان يكون قابلا له من جميع الوجوه والحيثيات ولا من شرط الحلول ان يكون من كل جهة واذا تقرر هذا فنقول ان محل النقطة ليس بجزء غير منقسم من الجسم بل محله شئ قابل للانقسام ولكن عروضها له لا من حيث انقسامه بل من جهة تناهيه في امتداده الخطي **قوله** ولو كان كون السطح بحيث يفرض بعدان امرا في نفسه لم يكن نسبة المقدار ثم في السطح الى ذلك الامر نسبة المقدار الى الصورة الجسمية اه لما بين الشيخ عرضية السطح بكلا الاعتبارين اي كونه قابلا لفرض بعدين وكونه مقدارا قابلا للقسمة في جهتين اراد ان يشير الى المغايرة بين هذين المعنى على نحو المغايرة بين القابل لفرض الابعاد الثلثة وبين المنقسم بالقوة في الجهات الثلث ومن لم يفرق بين هذين المعنيين كاتباع الرواقيين منهم الشيخ السهروردي جعلوا المقدار الجسماني جوهرا وجعلوا الصورة الجسمانية احد الانواع الثلثة للمقدار وكان فصله عندهم القابل للابعاد الثلثة اذ لم يفرقوا بين هذا المعنى وبين الذي هو الفصل الحقيقي عند الشيخ ومن وافقه وهو القابل للانقسام الى اجزاء وهمية متشاركة في الحدود المطيفة في الجهات الثلث الذي به يخالف جسم جسما ويكون قابلا للتقدير والمساواة ولا شك ان النسبة بينهما في الجسم كالنسبة بين ما بازائهما في السطح فلو كان اللذان في السطح امرا واحدا حتى يكون القابل لفرض البعدين فصلا مقسما للمقدار المطلق ومقوما للسطح الذي هو احد انواعه يلزم ان يكون معنى القابل للابعاد الثلثة ايضا فصلا مقسما لجنس المقدار ومقوما للجنس الجوهري للجسم وهو مح كما مر بيانه في المقالة الثانية وقوله وانت تعلم هذا بتامل الاصول اي تعلم من الاصول المنطقية ان معنى واحدا كالمقدار لا يكون جوهرا او عرضا ولا ايضا يجوز ان يكون معنى واحد فصلا لجنس ونوع منه في موضوع وخارجا عنه في نوع اخر منه **قوله** واعلم ان السطح لعرضيته ما يحدث ويبطل في الجسم بالاتصال والانفصال واختلاف الاشكال اه لما بين ان السطح كالجسم مشتمل على معنيين احدهما القابل لفرض بعدين والثاني المقدار القابل للقسمة في الجهتين وبين انهما متغايران في الوجود وليس نسبة احدهما الى الاخر كنسبة الفصل وبين ايضا انه بكلا المعنيين عرض في الجسم الطبيعي لانه مما يحدث ويبطل بالاتصال والانفصال الواقعين فيه واختلاف الاشكال له وغير ذلك من اسباب الحدوث والزوال له والجسم باق بعينه فانه قد يكون الجسم الواحد مستديرا لسطح تارة ومسطحا اخرى فهذه كلها دلائل العرضية لكن ليس السطح كالجسم مما يجوز ان يبقى باحد معنييه وهو قبول فرض البعدين ويتبدل عليه خصوصيات المقادير لكونه عظيما او صغيرا او مضلعا او دايرة او مسطحا او مستديرا او مقببا فان السطح الواحد بالحقيقة لا يكون موضوعا لاختلاف هذه الامور سيما التسطيح والتقبيب فان الاختلاف بهما اختلاف بالفصول المنوعة للجسم كما علمت بيانه حيث بين ان السطح المسطح لا يتبدل بالمستدير الا بتبدل الجسم الذي ينتهي به كما لا يتبدل الخط المستقيم بالمستدير الا بتبدل السطح الذي هو طرفه فان ليس حال السطح الواحد بالنسبة الى هذه الامور من الفصل والوصل واختلاف الابعاد والاشكال كحال الجسم الواحد بالنسبة الى نظايرها بان يكون موضوعا لتزايدها وتعاقبها ان تعاقب الاشكال وتخالف الابعاد على الجسم الواحد لاستحالته

على الهيولى والمادة المبهمة الوجود لا يوجب بطلانه لما قد علمت ان بقاء الجسم الطبيعي بالعدد ببقاء الصورة الطبيعية بالعدد وبقاء الهيولى والجسمية التي بمعنى المادة ببقاء الصورة واما السطح الواحد اذا ازيل عن شكل بطلت ابعاده ونهاياته اذا بطلت هي و تبدلت فلا يمكن ذلك الا بقطعه وفي القطع ابطال الوحدة التي صورة ذاته وقد سبق معنى ان وحدة المتصل و اتصاله شئ واحد بالعدد واعلم انه لا حاجة في اثبات بطلان السطح عند تبدل شكله الى ثبوت القطع فيه بل يكفي تبدل الابعاد والنهايات او العظم والصغر لان التبدل فيهما تبدل في انحاء المقدارية وتبدلها يوجب تبدل ذات المقدار من حيث هي مقدار ولكن الشيخ اثبت القطع الذي هو في مقابل الاتصال بالمعنى الاول ليدل على بطلان السطح بكلا الاعتبارين المذكورين وانك قد علمت ان هذا لا يلزم في الهيولى حتى يكون الهيولى للاتصال غيرها للانفصال لان الهيولى في نفسها شئ غير المقدار وغير المعنى الاتصالي والانفصالي الذي بازائه فيجوز ابقاؤها في الحالين واما السطح لكون حقيقته حقيقة الاتصال والمقدار فاذا الف بين السطوح واتصل بعضها ببعض تاليفا ووصلت يبطل بها الحدود والاطراف المتوسطة بينهما فكانت تصير باطلة ويتكون منها سطح اخر غيرها بالعدد ثم اذا فصل بينهما يبطل بهذا الوجه وحدثت سطوح اخرى غير ما كانت ولا باعيانها لامتناع اعادة المعدوم بعينه والحاصل ان السطح يبطل بالاتصال والانفصال وتبدل الاشكال ويحدث اخر وليس كالجسم الطبيعي له جزء زائل وجزء ثابت كالهيولى وبهذا ثبت عرضيته مطلقا واذا علمت هذه الاحكام في السطح فقس عليه احكام الخط واعتبار حاله من كونه نهاية وكونه بعدا واحدا وكونه مقدارا وعرضا وامتناع كون الواحد منه موضوعا للاستقامة والاستدارة و العظم والصغر وغير ذلك من الاحوال **قوله** فقد تبين لك ان هذه الاعراض لا يفارق المادة وجودا اه اقول هذا الكلام اعني كون هذه الكميات غير مفارقة للصورة المادية يتوهم ايضا كالمناقض لما قرره الشيخ اولا في الثاني من التنبيه من قوله في تشكل الشمعة بالاشكال المختلفة انه يتبدل الابعاد التي من باب الكم ولا يتبدل الجسمية التي هي الصورة الجوهرية و قوله بان الجسم الواحد اذا تخلخل وتكاثف يختلف مقداره جسمية ولا يختلف جسميته واعلم ان التحقيق عندنا كما اشرنا اليه ان المقادير والتعليميات انما هي من عوارض مهيات الاجسام الطبيعية وليست من الاعراض الزائدة على وجوداتها فاذا اختلف الاشكال على الجسم الواحد الطبيعي او تخلخل او تكاثف فكما يتبدل مقداره فكذلك يتبدل جسميته المجردة التي هي بمعنى المادة وانما الباقي منه عند ذلك هي الهيولى والصورة الكمالية بشخصيهما ومطلق الجسمية وبهذه الامور المذكورة يبقى شخصيته محفوظة كما مر ايضا فان قلت فعلى ما ذكرت من بقاء الشخص مع تبدل جسميته التي هي مقومة الهيولى يلزم كون الصورة الجسمية عرضا وقد ثبت جوهريتها وكونها مقومة للجوهر قلنا مجرد تبدل شئ على شئ اخر ثابت لا يوجب كونه عرضا لان العرض هو الموجود في شئ لا كجزء منه ولا يصح قوامه مفارقا عنه والجسم الذي هو بمعنى المادة او بمعنى الجنس هو كجزء لهذا الجسم الطبيعي الكمالي ويصح قوامه مفارقا عنه فلا يلزم عرضيته بل جوهريته وان تبدلت حادثة على جسم واحد كمالي فان كل مركب طبيعي له جزء صوري وحدته وحدة وبقائه ببقائه لانه به تتم نوعية الحقيقية وجزء اخر مادي هو بازاء جنسه و وحدته ناقصة مبهمة يتجدد وحدته المبهمة بوحدته المعينة فتبدل احاد الجنس في ذاته بالاعتبار الذي هو مادة لا يقدح في وحدته الخارجية التي هي قد تمت وكملت بالصورة كما ستسمع لك في مباحث المهية **قوله** فقد بقي ان يعلم اه قد علمت ان مذهب الشيخ ان هذه المقادير بعضها عارض لبعض بحسب الوجود فالنقطة عارضة للخط والخط عارض للسطح والسطح للجسم التعليمي وهو للصورة الجسمية الا انها من العوارض التي لا ينفك عن معروضاتها لا في الخارج ولا في الوهم واما عندنا فهي من العوارض التحليلية لشئ واحد وكلها موجود بوجود واحد خارجا ووهما الا ان للعقل ان يعتبر كلا منها غير صاحبه ويحكم عليها احكاما مختصة بكل واحد واحد منها فالشيخ اراد ان يثبت المغايرة بينها في الوجود وان لم يثبت بينها مفارقة وانفكاك في الوهم ايضا فذكر ان المفارقة الوهمية بين هذه الاشياء يتصور على وجهين احدهما ان يعرض كل منها مجردا عن معروضه فيفرض في الوهم سطح ولا جسم وخط ولا سطح وهذا مما لا شبهة في بطلانه وثانيهما ان يلتفت

الى بعضها

الى بعضها ولا يلتفت الى ما هو قرينه فيلتفت الى السطح مثلا من غير التفات الى الجسم الذي هو طرفه انه موجود معه او لا والفرق
ظاهر بين هذين الامرين فان بين الجسم المجرد عن البياض مثلا والبياض الذي قام بجسم اخر مفارقة بالمعنى الاول وبين الجسم
والبياض القائم به مفارقة بالمعنى الثاني فانه يمكن التفات الوهم الى كل منهما مع عدم الالتفات الى صاحبه وهذا كالفرق بين
اخذ الشيء بشرط عدم ما يقارنه وبين اخذه بلا شرط وجود صاحبه او عدمه فيمكن ان ينظر الانسان الى شيء وحده ويحكم عليه
باحكام مختصة به سواء اعتقد انه منفرد عن غيره او لم يعتقد بل اعتقد انه مع غيره فكل واحد من هذه الاطراف يمكن ان يصير
ملتفتا اليه للوهم في الوهم او بحسب الخارج من دون الالتفات الى صاحبه ولكن لا يمكن للوهم تصوره مجردا عن صاحبه فظني
انه يمكن للوهم ان يتصور سطحا مجردا لا جسم معه او خطا لا سطح معه او مجردا عن الجسم سواء كان معه السطح او لا او نقطة مفردة
عن غيره او عن الجسم سواء كانت مع الخط او لا فقد افترى على الوهم امرا كاذبا كيف وهذه الاطراف نهايات وضعية لاشياء
اخر والشيء لا يمكن ان يكون نهاية لنفسه فمن فرض سطحا مجردا لا يكون طرفا لشيء فلا بد له ان يفرض له وضع خاص يقبل
اشارة حسية فيكون مفروضا له جهتان بحيث اذا انتقل الصائر اليه من كل واحدة من الجهتين يلقى كل من الصائرين عند
الوصول جانبا غير ما لقيه الصائر الاخر فيكون منقسما في الوهم ما فرض انه غير منقسم فيه فيكون المفروض انه سطح
في الوهم غير سطح فيه بل جسم ذو ثخانة بعمق فان السطح هو نفس الحد والنهاية لا شيء ذو حدين ونهايتين فاذا توهم السطح بحيث
يكون نفس الحد من الواحد من حيث هو حد واحد او نفس النهاية لجهة واحدة من حيث هي الجهة الواحدة او يكون نفس الجهة
الواحدة من غير ان يتصور انفصالا انفصا لا الى الجهة الاخرى ففي جميع هذه التوهمات والاعتبارات لا بد ان يكون متصورا
معه في الوهم ما هو نهاية غير منفك في الوهم ايضا كما في الوجود وكذلك حال الخط بالقياس الى السطح وحال النقطة
بالقياس الى الخط هذا توضيح ما ذكره وان كانت الفاظه واضحة غنية عن التوضيح لكن لنا نظر في ثبوت المفارقة بين
هذه المقادير على الوجه الثاني ايضا وكذا بين الجسم المقداري وبين الجسم الذي هو في المادة فان الحكم بان الوهم يلتفت
الى السطح دون الالتفات الى ما هو الجسم الذي طرفه لا يخلو عن اشكال اذ التفات الوهم الى شيء لا ينفك عن تصوره عنده
وذهوله عن الشيء يلزمه عدم حضوره فليس عالم الادراك ونشأة التصور كعالم المادة ونشأة الخارج في ان يكون
للاشياء وجود سواء ادركت والتفت اليها او لم يلتفت فاذا اقترن شيء بشيء في الخارج كالبياض بالجسم صح الالتفات
الى احدهما مع الغفلة عن الاخر وهذه الغفلة لا يجعل المغفول عنه معدوما بخلاف عالم الوهم والتصور فان وجود
الاشياء هناك نفس مدركيتها بلا اختلاف حيثية اذا تقرر هذا فنقول اذا فرض التفات الوهم الى السطح مع ذهوله عن
الجسم الذي هو طرفه يلزم ان للسطح وجود في الوهم مجردا عن الجسم لما تقرر ان عدم التفات الوهم الى الشيء يوجب عدمه
في الوهم وقد علمت ان مفارقة السطح عن الجسم في الوهم مفارقة لا يكون مع وجوده وجود الجسم في الوهم باطلة فاذن كما لا
لا يقدر الوهم ان يتصور السطح مجردا عن الجسم كذلك لا يمكنه الالتفات اليه دون الالتفات الى ما هو طرفه وكذا قياس الخط و
النقطة فاذن قد ثبت ما نحن بسبيله ان هذه الامور ليست متغايرة في الوجود وانما هي متغايرة بنحو اخر من التغاير لانها
من العوارض التحليلية كالوجود والوحدة في عروضهما للمهيات فنقول للاشياء نحو اخر من المفارقة غير الوجهين المذكورين
وهو المفارقة بحسب المهية والمعنى كالفرق بين المهية ووجودها وكالفرق بين الجنس ونوعه البسيط كاللونية و
السواد فللعقل ان يشير الى كل واحد من المتحدين في الوجود دون صاحبه اذا اختلفا في المعنى والمفهوم ثم ان بعض
الموجودات غير مستقلة الوجود كالاضافات والاطراف فاذن لكل من المقادير والكميات تعينات لا حقة بحسب مراتب
انقطاعاتها ونهاياتها فالخط مثلا اذا تعين بكونه ذراعا مثلا او ذراعين او غيرهما فههنا اعتبارات ثلثة احدها انه
خط وامتداد واحد وثانيها انه ذراع وثالثها انه هذا الذراع المعين الشخصي وهذه الاعتبارات مترتبة في العموم والخصوص فالاول وهو
كونه امتدادا واحدا طوليا اعم من الثاني وهو كونه ذراعا او ذراعين او غيرهما والثالث فهو اخص من الاعتبارين الاولين فهذه
المعاني امور متفارقة في المهية متغايرة في الذهن لكن كلها موجودة بوجود واحد بسيط في الخارج فهذا نحو من المفارقة

غير التحويز الذين ذكرهما فلا يمكن الحس او الوهم ان يشير او يلتفت الى احد هذه الامور دون الاخرين وانما ذلك شان العقل المدرك للمعاني والصور كلها ويفرق بين الذاتي والعرضي فاذا ليس للخط وجود ولكونه ذا عا وجود اخر وليس كذلك للخط المتناهي وجود ولتناهيه وكونه ذا الحد المعين وجود اخر فالنقطة ليست وجودها الا كون الخط للسطح والسطح للجسم وليس لشيء منها عروض خارجي يلزمه تغاير وجودي هذا ما ادى اليه النظر الدقيق ومن الله الهداية والتوفيق **قوله** والذي يتوهم ان النقطة ترسم الخط بحركتها اه لا يخفى على المتامل ان الجسم قبل السطح قبلية بالذات والسطح قبل الخط والخط قبل النقطة كذا اذ يمكن فرض جسم لا سطح معه كفرض جسم غير متناه وان كان المفروض محالا الا وقوعه في الخارج ولا يمكن وجود سطح لا جسم معه وكذا يمكن وجود للسطح دون الخط كالكرة دون العكس ويمكن وجود خط لا نقطة معه كالدائرة دون العكس فالذي يتوهم من ان النقطة متقدمة على الخط والخط متقدم على السطح والسطح على الجسم بانها تفعل بحركتها الخط والخط يفعل بحركته عرضا السطح والسطح يفعل بحركته عمقا الجسم فكلام لا تحصيل فيه بل مجرد التخييل والتمثيل لا لانه لا يمكن للنقطة مماسة منتقلة بتبعية انتقال متحرك بالاستقلال كجزء وما يماس براسه سطحا فان ذلك ممكن في النقطة وكذا يمكن للخط مماسة سيالة بالتبعية لجسم كضلع خطي من جسم يماس به سطحا ينتقل عليه بانتقال ذلك الجسم بل السطح ايضا يمكن انتقاله بحيث يرسم من انتقاله مقدار جسمي تدريجي الحصول في الخيال لكن هذه الامور المرسومة ليست امورا مستقرة في الخارج ولا يبقى كل واحد منها في غير آن واحد فالمماسة الموجبة لحصول النقطة اذا انتقلت بطلت تلك النقطة وحصلت نقطة اخرى لو وقع سكون واما عند الحركة فلا بل المماسة الكائنة اولا قبل الحركة لعفت محالها وزالت كما كان الامر قبل المماسة فلم يكن هناك نقطة باقية ثم لو فرض بقاء نقطة فاعلة بعينها فلا يمكن بقاء ما يفعله من حدود الخط ليوجد منها خط في الخارج فان راسم الخط ان كان مماسة واحدة لم تبق موجودا بعد الحركة ولا عندها فاذا بطلت المماسة بالحركة فكيف يبقى ما هو مرسوم بها وسمي ثابتا الا في الخيال وان كان نقطة ثابتة في شيء متحرك بحركته بحركته وتبدلت اوضاعها فلا يوجد ايضا امتداد ثابت بين مبدا تحركها ومنتهاها الا في الخيال فقط والوجه الثاني في بطلان هذا القول ان الكلام في التقدم والتأخر بالذات ومن جهة الطبيعة لا بحسب الاتفاق والاعداد فالنقطة المنتقلة لا يكون موجودة في شيء لا متحيز ولا يكون حركتها وسيلانها الا على شيء ذي وضع قابل لان يقع الحركة عليه فهو لا محالة جسم او سطح لجسم او خط هو طرف بعد فيكون هذه الاشياء اقدم وجودا من النقطة وكذا القياس في الخط في رسمه للسطح والسطح في رسمه للجسم لا استحالة الخلاء وههنا وجه ثالث في بطلان ما توهموه وهو ان امرا غير منقسم يفعل بحركته منقسما وهو انه اذا اجتمعت عدة من النقاط فلا يمكن ان يحصل من اجتماعها وتاليفها خط لان النقط الثلث مثلا اذا اجتمعت فالواسطة ان لقيت بكليتها كلية الطرفين فهي متداخل فيهما وهما متداخلان فيها والمتداخلة التامة لا توجب العظم لانها تنافي العظم والترتيب وان كانت الواسطة ما لقيت الطرفين بكله بالاسر بل لقيت ببعضها طرفا وببعضها طرفا اخر فلزم انقسامها فلم يكن النقطة نقطة هف فاذا ظهر انه لا يمكن ان يحصل خط من تاليف النقط ولا سطح من تاليف النقطة ولا سطح من تاليف الخطوط ولا جسم من تاليف السطوح ثم ان تكرير نقطة واحدة عدة مرات حكمه في عدم حصول الخط منه بعينه حكم اجتماع نقاط متعددة تلك العدة وكذا الحال في تكرير خط او تكرير سطح وبالجملة ما لا قدر له لا يحصل منه ذو قدر فقاعل المقادير والاعظام والاجسام امر اجل وارفع من ان يتبع فيجعل او يقدر واما اثبات وجود هذه المقادير الثلث فالجسم مظنون الوجود فان وجود السعة والفضا اجلى واغنى عن البرهان من وجود الجسم الطبيعي واما وجود السطح فالبرهان الدال على تناهي الابعاد مثبت له واما وجود الخط فلجواز القطع في سطوح الاجسام القابلة للقطع ولجواز الحركات في غيرها على وجه يتعين الخطوط المستقيمة والمستديرة كمحيطات الدوائر ومحاورها **قوله** واما الزاوية فقد ظن بها انها كمية متصلة اه يريد بيان حال الزاوية هل هي من اقسام الكم اولا واذا كانت من الكم فهل هي

جنس رابع من المقدار ام لا واعلم انه وقع الاختلاف بين الاراء في امر الزاوية فمنهم من قال انها من الكم لقبولها المساواة واللامساواة
والتجزي واحتج ابن الهيثم على ابطال ذلك بان قال كل زاوية فان حقيقتها تبطل بالتضعيف مرة او مرات ولا شيء من المقدار يبطل حقيقته
بالتضعيف مرة او مرات فلا شيء من الزاوية بمقدار وبيان ذلك ان القائمة اذا ضوعفت مرة واحدة ارتفعت حقيقتها فثبت ان
الزاوية تبطل بالتضعيف ومنهم من قال انها من مقولة الكيف لقبولها المشابهة واللامشابهة وليس ذلك بسبب موضوعها الذي
هو الكم فاذن ذلك لها لذاتها وقبولها المساواة واللامساواة والعظم والصغر فهي لها بسبب الموضوع واعترض بعض المتاخرين
بان تلك ان كانت كيفية لا شك انها من الكيفيات المختصة بالكميات فالزاوية المسطحة مثلا سواء كانت كما او كيفا كانت
يجب ان ينقسم في جهتين طولا وعرضا ويحصل من انقسامها اجزاء هي ايضا زوايا لكن اصغر من الاولى وليس كذلك فان
ذلك السطح اذا انقسم في امتداده العرضي الذي بين الضلعين المحيطين المنتهيين الى نقطة انقسمت الزاوية الى زاويتين
والهيئة الى هيئتين واما اذا انقسم في الامتداد الطولي بين الراس والقاعدة لم ينقسم الزاوية ولا الهيئة بل يبقى بحالها و
منهم من قال انها من مقولة المضاف لانه قيل في تعريفها انها تماس خطين على نقطة وهذا التعريف باطل لان كل زاوية يقال
لها كبرى وصغرى ولا شيء من التماس كذلك ولان التماس محمول على الخطين بالشركة والزاوية ليست كذلك وكذلك ما قيل في تعريفها
انها انحراف احد الخطين الموضوعين في بسيط متصلين على نقطة فان الزاوية لا الانحراف المذكور بل انما ذلك لازم من لوازمها
العامة ومنهم من قال ان الزاوية المسطحة متوسط بين مقدار السطح والخط وان الزاوية المجسمة مقدار متوسط بين الجسم
والسطح وسيذكر بطلانه واما الشيخ فالتحقيق عنده في امر الزاوية انها ليست من الانواع الذاتية للمقدار بل من الافراد بعارض
لانها هي المقدار اعني السطح او الجسم بشرط عروض هيئة له وهي كونه محاطا بين نهايات متلاقية عند نقطة واحدة
وتفصيل هذا ان الزاوية المسطحة سطح احاط به نهايتان اي خطان ملتقيان على نقطة من غير ان يتحدا خطا واحدا وفائدة
القيد الاخير الاحتراز به عما احاط به قوسان من دائرتين متساويتين بحيث يتحدان خطا واحدا فانه ليس بزاوية فقولنا
هذا السطح الواقع بين الخطين المتلاقيين له امتدادان احدهما وهو الواقع بين ذينك الخطين والاخر مقاطع له وهو المبتدا
من نقطة التقاطع فاذا اعتبر تحديده بكل من الخطين بالحدين لم يكن السطح بهذا الاعتبار زاوية بل سطحا فقط لانه حينئذ ينقسم
في الجهتين والزاوية لا ينقسم فيهما واذا اعتبر تعين امتداده الاخر المبتدا من نقطة التقاطع بانتهائه الى حد اخر ولا انتهائه
الى حد اصلا يكون ذلك السطح بهذا الاعتبار زاوية ويكون غير منقسم الا في جهة واحدة وهي الامتداد الواقع بين الخطين
وعلى هذا القياس حال الزاوية المجسمة في عدم انقسامها في جهتين فالمقدار جسما كان او سطحا اذا عرض له ان يكون
محاطا بين نهايات يلتقي عند نقطة واحدة فيصير زاوية او شيئا ذا زاوية من غير ان ينظر الى حال نهاياته واطرافه التي من جهة اخرى
وبهذا يحصل الفرق بين الزاوية والاشكال لان الزاوية انما هي زاوية من حيث يصير المقدار متحددا بين حدين او حدود متلاقية بحد
سواء كان معها او معهما حد او حدود غيرها او لا وهذا معنى قولهم كل مقدار اكثر من بعد ينتهي عند نقطة فكل مقدار
غير خط ينتهي الى نقطة هو زاوية او ذو زاوية سواء كان سطحا او جسما فالسطح الذي يحيط به حدان ملتقيان على نقطة
قد يحيط به ثالث او رابع فان اعتبر من حيث كونه محدودا بين حدين ليس معهما ثالث فهو بهذا الاعتبار او حال له ذا زاوية وان اعتبر
من حيث كونه محاطا بهما وبغيرهما ايضا احاطة تامة فهو بهذا الاعتبار او حال له شكل وكذا القياس في الفرق بين الزاوية
والشكل المجسم وكان المهندسين اذا قالوا شكل ذهبوا الى الشكل كذلك اذا قالوا زاوية ذهبوا الى المقدار من الزاوية وكما ان الطبيعيين
ارادوا بالشكل الهيئة الحاصلة من احاطة حد او حدود بالمقدار فكذا اذا قالوا زاوية ارادوا بها هذه الهيئة فان شئت سميت هذا المقدار
زاوية ولكن لا مطلقا بل من حيث كونه محاطا بخطين ملتقيين بنقطة ان كان سطحا او سطوح ملتقية عند نقطة ان كان جسما وان شئت
سميت الكيفية التي له ولكن لا مطلقة بل من حيث ان موضوعها هكذا فيكون الاول كالمربع والمخمس والمدور والثاني كالتربيع والتخميس
والتدوير وليس المراد ههنا نفس الاضافات فان الاشكال ليست من مقولة المضاف بل المراد ههنا مبادي هذه الاضافات من الهيئات
الشكلية كما علم في موضعه فاذا وقعت اسم الزاوية على المعنى الاول كان انضاف الزاوية بانها مساوية لاخرى او زائدة او ناقصة او جزء لها

كلها او نصفها او ضعفها او ثلثها او ثلثة امثالها او غيرها الى من صفات الكمية اتصافا بالذات لاتحوهرها جوهرها فقدان الا انها عرض
لم صفة صار بها صنفا من المضاف فالهيئة النوعية او الجنسية لا يجعل عوارضها الذاتية عوارض غريبة وان اوقعت اسم الزاوية على المعنى الثاني
كان اتصافها بتلك الصفات اتصافا بالعرض من جهة محلها الذي هو المقدار كالسواد مثلا اذا اتصف بالزيادة والنقصان والمساواة
والجزئية والكلية وغيرها من صفات الكمية كان لاجل ما يعرض لمحله بالذات وله بالتبعية وكالتربيع وقبوله للزيادة والنقصان فالذي هو الزاوية
بالمعنى الاول لا يمكن فيه فرض بعدين للقسمة في حيز او فرض ابعاد ثلثة والقسمة في الجهات الثلث وذلك بما هو مقدار مع قطع
النظر عن كونه محاطا بين محاطين او نهايات يلتقي عند نقطة فان ذلك مما لا يجب معه قبول كل بعد وقسمة كان يقبله في ذاته بما هو
مقدار الا ترى ان الدايرة مثلا يقبل بما هو سطح القسمة الى اجزاء التي يشاركه في انه سطح على اى وجه يقع في القسمة ولا يقبل القسمة
من حيث هو دايرة الى اجزاء هي دواير البتة على اى وجه يقع القسمة بل على بعض الوجوه فكذلك الامر في غيرها من الهيئات العارضة
للمقادير **قوله** والذي يظنه من يقول انه يريد ابطال مذهب من يرى ان الزاوية جنس مباين للمقادير الثلثة اعنى الجسم
والخط والسطح فيرى ان الزاوية المسطحة مقدار اخر متوسط بين السطح والخط والجسم مقدار اخر متوسط بين الجسم والسطح فيكون
عدد اجناس المقادير على هذا الراى خمسة بزيادة جنسين اخرين لا اربعة بزيادة جنس واحد كما ذكره الشيخ اذ المتوسط بين السطح
والخط لو صح تحصله ووجوده لكان جنسا مباينا للمتوسط بين الجسم والسطح لو صح ذلك والذي يتمسك به صاحب هذا الظن انه
توهم ان فاعل السطح هو الخط وفاعل الجسم هو السطح كما ان فاعل الخط هو النقطة ثم السطح انما يحدث من حركة الخط الفاعل اياه الى جهة
امتداد البعد الاخر غير الطول وانما يكون كذلك لو تحرك بكليته وبكلى طرفيه حتى احدث بحركة الطول بتمامه العرض الحقيقي فحدث
امتداد عرضي من امتداد طولي فحصل طول وعرض اما الزاوية فحيث زعم انها عبارة عن مقدار يحدث من حركة احد طرفي الخط
مع ثبات طرفه الاخر فكان عنده ان الخط الحادث لما لم يتحرك لا في الطول وحده ليبقى خطا وطولا كما هو ولا في العرض الحقيقي حتى
يحدث سطح بل تحرك باحد طرفيه فاحدث زاوية فهي جنس متوسط بين الخط والسطح وكذلك القياس في الزاوية المجسمة في
كونها مقدارا متوسطا بين السطح والجسم لان الجسم انما يحدث بحركة السطح بتمام جهتيه واذا فرض احدى جهتيه ساكنة و
الاخرى متحركا او فرض جزء منه ساكنا واطرافه متحركة لم يكن الحادث جسما تاما واعلم ان الذي حمل صاحب هذا الراى على هذا
الجزاف هو جهله بمعنى السطح والجسم وبمعنى كون المقدار ذا بعدين او ذا ثلثة ابعاد وحسبانه ان كل ما يقع في تصوير الاشكال
والمخروطات والزوايا وغيرها كقولهم ان الدايرة سطح يحصل من توهم حركة احد طرفي خط مع ثبات طرفه الاخر الى ان ينتهى الى وضعه
الاول وان الكرة جسم يحصل من حركة دائرة على قطرها الثابت امور بناء هاكلها على الحقيقة فزعم ان السطح لا يكون سطحا الا
اذا تحرك خط في امتداد مقاطع لامتداده على وجه القيام وان الجسم لا يكون جسما الا اذا حصل من حركة سطح في امتداد مقاطع له مشتملا
على زوايا قوائم فلا يكون سطح عنده الا المربع والمستطيل ولا جسم الا المكعب ونحوه واذا علم ان الذي يقوله هذا الانسان ليس
مبناه الا على الجهل والوهم فلا ينبغي لعاقل ان يصغي اليه ويضيع وقته في سماع كلامه الذي لا يعنيه ولا يهمه فضل الاشتغال
به فقد ثبت وظهر بما ذكرنا وجود هذه المقادير الثلثة وكيفية عرضيتها وانها ليست مباينة للاجسام الطبيعية وليس ايضا
بعضها مبدا فاعليا للبعض كما توهم ومن هنا لا يعرض الغلط في القول بجوهريتها على ما عرفت **قوله** واما الزمان
فقد كان تحقق لك عرضيته انه الكميات المتصلة منحصرة في الجسم والسطح والخط والزمان ولما تكلم في معرفة مهيات الاقدار
الثلثة واثبات وجودها وبيان عرضيتها فاشار الى الزمان وهو كمية الحركة المتصلة من جهة عدم اجتماع اجزائها فاحال بيان
وجوده وعرضيته وتعلقه بالحركة الى ما سلف من العلوم وهو العلم الطبيعي اذ الخوض في احوالها انما يناسب العلم الذي
يبحث فيه عن احوال المتغيرات من حيث تغيرها سيما المتغير الذي حقيقته التغير والانقضاء وهو الزمان والحركة التي تتجدد
وتتعدد به فينبغي الكلام في ان يعلم بالبرهان ان لا مقدار ولا كمية متصلة خارجا عن هذه الكميات الاتصالية وهذا وظيفة هذا
العلم فشرع في بيان الحصر **قوله** فنقول ان الكم المتصل انه قد علمت ان حقيقة الكم لا ينفك عن قبول القسمة والتجزية فتلك الاجزاء
ان كانت موجودة بالفعل فهو الكم المنفصل يعني العدد وان كانت بالقوة فاما ان يكون بحيث لو وجدت كانت مجتمعة او لم يكن

مجتمعة فالثاني هو الزمان فهو لا محالة مقدار لامر غير قار الذات لان كل مقدار فهو لا محالة مقدار لشيء كما علمت مثله في الوحدة والعدد وذلك الامر الذي مقداره الزمان لا يمكن ان يكون امرا ثابتا والا لبقي المقدار بلا مقدر وهو محال فهو اذن موجود غير قار وليس ذلك في المشهور الا الحركة فالزمان مقدار الحركة والاول هو المقدار القار اما ان يكون اتم المقادير لكونه مما يمكن فيه فرض جميع الابعاد ولقبوله الانقسام في كل الجهات وهي لا يزيد على الثلثة واطرافها الستة فهو المقدار المجسم ويقال له الثخين واما ان يكون قابل فرض بعدين والقسمة في الجهتين وهو السطح واما ان يكون بعدا واحدا قابل القسمة في جهة واحدة وهو الخط وحيث لا يكون في الوجود بعد اكثر من الثلثة ولا اقل من واحد فالمقادير القارة ثلثة والكميات المتصلة اربعة وهي مع العدد خمسة فهذا الوجه حصر الكميات **قوله** وقد يقال للاشياء اخر انها كميات متصلة اه اعلم ان من جملة اسباب الغلط الواقع بين الناس وضع ما بالعرض مكان ما بالذات فالذي وقع لهم من باب الكم هو الاشتباه بين الكم بالذات والكم بالعرض بل بين المتكمم بالذات والمتكمم بالعرض لانك قد علمت من طريقنا ان نسبة المقادير والاعداد الى معروضاتها الذاتية كنسبة الوجود الى المهية حيث انهما متحدان بالذات ومتغايران في ظرف التحليل الذهني فكما ان المهية موجودة بالذات فكذا صورة الجسمية متقدرة بالجسم التعليمي بالذات والحركة متكممة بالزمان بالذات وكذا حكم المعدودات بالذات مع العدد كحكم ما بالذات فهي منها من الوحدة بالذات مع وحدانيتها فان وحدة الشيء هي وجوده وكلاهما موجود واحد كما مر واما المتكمم بالعرض فهو انما يكون بسبب اقترانه بما هو الكم او المتكمم بالذات وذلك على اربعة اقسام الاول ان يكون صفة موجودة لما هو كم بالذات كالاحوال والاضافات العارضة للكميات كالطول والقصر والزيادة والنقصان والمساواة وغيرها والثاني ان يكون الكم موجودا فيه وهو موضوع له وذلك اما منفصل او متصل فالمنفصل موجود في الذوات المادية والمجردة وقد يكون الكميات المتصلة موضوعا للكم المنفصل سواء كانت قارة او غير قارة بواسطة قبولها للتجزي خارجا او وهما فهي كميات متصلة بالذات منفصلة بالعرض وللزمان انفصال بالعرض لانقسامه الى الساعات والشهور والاعوام واما المتصل فهو موجود في الجواهر والاعراض المادية دون المفارقات العقلية وقد يوجد للمتصل بالذات اتصال بالعرض فالزمان مثلا كم متصل بالذات وله اتصال بالعرض من جهة اتصال المسافة التي يقع فيه الحركة فيقال الزمان حركة فرسخ فيعد الزمان بالفرسخ لاجل مطابقته للحركة التي هي معروضة على الوجه الذي اشرنا اليه فيكون الزمان داخلا تحت الكم بالعرض وكذا المقادير العارضة بعضها لبعض كالمعروض كم بالذات من جهة ذاته وكم بالعرض من جهة الكم الذي هو عارضه ولا استحالة في ان يكون الشيء داخلا في مقولة ثم يعرض له من تلك المقولة شيء آخر كما ان الاضافة يعرضها اضافة اخرى الثالث ان يكون كمية بسبب حصوله في المحل الذي حصل فيه الكم كما يقال للبياض انه طويل وعريض ومنقسم بسبب حصوله في موضع الكم الرابع ان يكون فعله الصادر منه ذا كم كالقوى المحركة للاشياء المؤثرة في امور يقال عليها الكم بالذات فيقال لتلك القوى انها زايدة او ناقصة او مساوية متناهية او غير متناهية لان القوة ليست ذات كمية في نفسها ولكن لانها تختلف افاعيلها فهي تختلف بالاضافة الى شدة ظهور الفعل عليها او الى عدة ما يظهر منها او الى مدة بقاء فعلها والفرق بين اعتبار الشدة والمدة من وجهين احدهما بان كل ما كان زائدا بحسب الشدة كان ناقصا بحسب المدة فان المتحرك اذا كانت قوته اشد يبلغ الى النهاية الموجودة او المفروضة اسرع وثانيهما ان الذي يتفاوت فيه القوى بحسب المدة ربما كان بحيث يكون تفاوتها في الشدة على خلاف ذلك التفاوت كرمي النبال في الهواء فكلما كان قوة الرامي اشد كانت مدة بقاء النبل في الجو اطول واما الفرق بين اعتبار المدة والعدة فان المدة هي دوام شيء وثباته وليس يعتبر فيه تعدد وكثرة واما الفرق بين اعتبار الشدة والعدة فهو ظاهر اذا تقررت هذه المعاني فنقول ما جعل المكان نوعا آخر من الكميات المتصلة فالغلط فيه انما نشأ فيه من جهة ما هو وما هو من قبيل القسم الاول فوضع عارض الكم موضعه فان المكان ليس نفس الكم الذي هو السطح بل السطح الحاوي من جهة كونه حاويا للمتمكن فهو الكم مع اضافة وعروض الاضافة وغيرها من الصفات لا يجعل المعروض ولا المركب نوعا آخر من جنس ما يعرضه واما جعل الثقل والخفة نوعا آخر من الكم بالذات فالغلط فيه انما نشأ من جهة ما هو من قبيل القسم الرابع فان الثقل هو القوة المحركة للجسم الى اسفل وكذا القياس في الخفة فيوصف كل منهما بالزيادة والنقصان والمساواة لاجل اتصاف آثارهما من الحركات وغيرها بصفات الكم فالحركات الواقعة للجسم الثقيل بسبب الثقل يوجب مقادير

في الازمنة والامكنة فان زمان حركة ما هو اشد ثقلا الى جهة السفل اقل ومقطوع مسافتها في ذلك الزمان اكثر وفيما هو اضعف
ثقلا منه على عكس ذلك وكذلك الكلام في الخفة وكون ما هو اشد خفة اسرع حركة الى جهة العلو واطول مسافة من الذي هو
اضعف خفة فالذي عند هؤلاء القائلين بانهما من باب الكم امران احدهما ما يقع عليهما من التساوي والتفاوت والتفاضل وهو
باطل لان المساواة والمفاوتة في الكم هو ان يفرض لشئ حد ينطبق على حد لشئ اخر وينطبق كلية على كلية الاخر فان انطبق الحدان
الاخران بينهما فقيل انهما متساويان وان لم ينطبق قيل لاحدهما انه زايد وللاخر انه ناقص وهذا مستحيل ثبوته في الثقل والخفة
لان كلا منهما اما جوهر طبيعي صوري او ميل منه كما مر والثاني قبولهما التجزية فيقال انه نصف ثقل الاخر وهو ايضا خطاء فان ذلك
لاجل انه قد تحرك بقوة ثقل حيثما نصف زمان المسافة التي تحرك بقوة ثقل اخر في تلك المسافة في نفس ذلك الزمان او تحرك في ضعف
ذلك الزمان حركة في غير تلك المسافة فيقال لهذا الثقل انه نصف ذلك الثقل او تحرك شئ الى اسفل يلزم معه حركة شئ اخر
ثقيل الى العلو كالة ذات طرفين كالقبان احد طرفيها اعظم من الاخر وشئ موضوع في احد طرفيها اعظم من الموضوع في الاخر
فاذا تحرك الاعظم الى اسفل في الة المحركة يلزم معها وبها ان يتحرك الاصغر الى العلو حركة على نسبة العظم والصغر بينهما او
على نسبة بعدهما عن موضوع الجزء الساكن من تلك الالة وعلى هذا المنوال يمكن ان يتصور ولو بحسب الفرض كون قوة الخفة
سببا لحركة خفيف الى السفل ولعل غرض الشيخ من هذا ونحوه ان يعلم ان الذي ليس بكم ولا متكمم بالذات قد يتصف بعوارض الكم
من جهة افعاله واثاره ولو بالواسطة واما الحرارة اذا اتصفت بانها ضعف حرارة اخرى مثلا فذلك لوجهين من تلك الوجوه
احدهما من جهة كمية الاثار والحركات فيقال لهذه الحرارة انها ضعف تلك لانها يفعل في زمان ضعف ما يفعل الاخرى من الاصعاد
والاحالة وغيرهما او يفعل في نصف ذلك الزمان مثل ما يفعله الاخرى وثانيهما من جهة كمية محلها فان الجسم الحار المتشابه الاجزاء
في الحرارة يكون الحرارة في ضعفه ضعف الحرارة التي فيه وفي نصفه نصفها لانقسامها بانقسام المحل وقبولها المساواة والمفاوتة
بتبعية كمية المحل بالعرض واما قوله وكذلك حال الكبير والصغير والقليل والكثير فهو اشارة الى القسم الاول من وجوه الكم بالعرض
وهو الذي يكون موضوعه الكم بالذات فالكبير والصغير والطول والقصر والسعة والضيق والكثرة والزيادة والنقص كلها احوال
اضافية يقع من جهتها المساواة والمفاوتة فكبير اكبر من اخر وصغير اصغر من صغير وكذا يكون كثير اكثر من كثير اخر وقليل اقل من قليل اخر
بمراتب متفاوتة وليس عند الشيخ ومن يحذو حذوه من المشائين تفاوت فيما هو الكم بالذات ولا مفاضلة ولا زيادة ولا نقصان
ولا اعظم ولا اصغر ولسنا نقول ان كمية لا يكون اكثر من كمية او اقل ولا ان مقدارا لا يكون اعظم من مقدار لكن نقول لا يكون كم في انه
كم اكبر من كم اخر ولا ايضا مقدار في انه مقدار يكون اعظم من مقدار ولا جسم في كونه جسما اي منقسما في الجهات اعظم من جسم
اخر ولا سطح في انه ذو بعدين اكثر من سطح ولا خط في انه خط الطول من خط ولا عدد في انه عدد اكثر من عدد اخر فامثال هذه الامور
عوارض خاصة للكمية كالطول والقصر بالاضافة فيقال ان هذا الخط طويل والاخر ليس بطويل بل قصير وان كان كل خط طويلا
في نفسه بمعنى اخر من حيث له بعد واحد ويقال هذا السطح عريض وذلك الاخر ليس بعريض وان كان كل سطح عريضا في نفسه
بمعنى اخر اي له مع بعد لفرض طولا بعد يفرض عرضا ويقال هذا الجسم ثخين والاخر ليس بثخين بل رقيق وان كان كل جسم ثخينا
بمعنى اخر وكذلك يقال هذا العدد كثير وذلك ليس بكثير بل قليل وان كان كل عدد كثيرا بمعنى اخر من حيث هو كم منفصل
بعد باحاد فهذه وامثالها يقال لها كيات وليس بكميات بل احوال يعرض للكم بمقايسة بعضها الى بعض هذا خلاصة
ما ذكره الشيخ في ثاني رابعة الفن الذي في قاطيغورياس من الجملة الاولى التي في المنطق واشار اليه ههنا لكن بقي ههنا شئ
يجب التنبيه عليه وهو ان هذه الكمالية والنقص الواقعين في الكم والشدة والضعف اللذين في الكيف كما سيأتي امور واقعة
عند هؤلاء بمجرد مقايسة افراد الكم بعضها الى بعض او افراد الكيف بعضها الى بعض فهي اختلافات واقعة في نفس الاضافات
عندهم وعند اتباع الرواقيين المجوزين للتشكيك في المهية وذاتياتها راجعة الى تفاوت في نفس مهيات الكميات المتصلة
والمنفصلة وكذا في نفس مهية بعض اقسام الكيف فعندهم ان هذا الخط اطول من ذلك في نفس الخطية وهذا العدد
اكثر من ذلك العدد في نفس معنى الكثرة وكذا البياض الشديد والحرارة الشديدة شدتهما لاجل كمالية وقعت في نفس

بحيثية البياض والحرارة لا بمجرد المقايسة والاضافة واما عندنا فكل هذه الامور راجعة الى طبيعة الوجود لا الى المهيات كما يقوله
اتباع الرواقيين ولا الى الاضافات والنسب كما عليه جمهور المشائين وقد علمت من طريقتنا ان الوجود طبيعة بسيطة عينية
مختلفة المراتب متفاوتة الدرجات كمالا ونقصا وشدة وضعفا وتقدما وتاخرا كل ذلك في ذاتها ولغيرها بتبعيتها في اصل الحقايق
والمهيات واختلافها في ذاتها كما ذكرناه هو اصل اختلاف الاشياء في المهيات ولوازمها وعوارضها فاعلم هذا فانه اصل
لو حققته وبسطته واعملت الروية فيه لانفتح على قلبك باب كثير من المعارف ومن الله التوفيق **قوله** فصل في تحقيق مهية العدد
المقصود من هذا الفصل اثبات العدد وتحقيق مهيته وكيفية تحديد كل نوع من انواعه **قوله** وبالحري ان نحقق ههنا اه
لما تكلم الشيخ اولا في الواحد والكثير لانهما من الاعراض الاولية للموجود بما هو موجود وساق الكلام فيهما وفي بيان عرضيتهما كما
هو رأيه ثم انتقل بالكلام الى احوال الكميات المتصلة قبل الفراغ عن تتمة احوال العدد استيجالا لانما هو الغرض من بيان حقايق تلك
الكميات ونحو وجودها وبيان عرضيتها وكيفية عروض بعضها لبعض رجع ثانيا الى المعاني البحث عن طبيعة العدد وانواعه وخاصياتها
وكيفية تعرف احوالها واثبات وجودها في الوهم ووجودها في العين اما وجودها في النفس فهو ظاهر واما وجودها في الخارج فلانه
لا شك في ان الموجودات وحدات فوق واحدة فلزيد مثلا وحدة عددية غير ما لعمرو وله وحدة غير ما لبكر وان كان الجميع واحدا
في الانسانية فاذا تحققت وحدات في الخارج فوق واحدة فثبت وجود العدد اذ ليس معناه الا المركب من الوحدات والمركب
من الامور الوجودية لا يمكن ان يكون عدميا فهو امر موجود زايد في التصور على المهيات لان العشرة من الناس من حيث انها
عشرة مخالفة للانسان الواحد من حيث هو واحد وان تساوى العشرة والواحد في طبيعة الانسانية واعلم ان العدد من
المهيات الضعيفة الوجود لضعف وحداتها فوجود العدد عبارة عن عدة وجودات هي وجودات الوحدات ثم من قال ان العدد لا وجود
له الا في النفس ان اراد بذلك ان العدد المجرد عن المهيات المعدودة التي في الخارج لا وجود له الا في النفس فهو حق لان الواحد
بما هو واحد لا يكون قائما بنفسه فكذا المؤلف منهما بل لان وحدات الاشياء التي هي في الخارج لا يمكن تجريدها باعيانها عن تلك
الاشياء وان اراد ان العدد مطلقا بلا شرط الخلط والتجريد لا وجود له في الخارج فهو باطل اذ لا شبهة في ان للموجودات وحدات
عددية كما ذكر اعلم ان ههنا شبهة وهي ان الاثنوة مثلا ان كانت وجودية في الاثنين فلا يخلو اما ان يوجد في كل واحد من
الواحدين او في احدهما او في المجموع من حيث هو مجموع الاول محال لوجهين اما اولا فلاستحالة حلول العرض الواحد في محلين واما
ثانيا فلانه اذا وجدت الاثنوة فيهما لزم ان يكون الاثنان اربعة ثم نكون الكلام في كل واحد من تلك الاحاد كالكلام في الاول
فيلزم ان يكون في الاثنين احاد غير متناهية وبهذا تبين ايضا انه يستحيل ان يكون الاثنوة موجودة في احد فينك الواحدين واما
الشق الثالث فهو ان يكون الاثنوة موجودة في المجموع بما هو مجموع فذلك ايضا غير صحيح لان المجموع من حيث هو مجموع مغاير
لكل واحد من جزئيه وهو بذلك الاعتبار واحد غير قابل للقسمة لان القابل لا بد وان يبقى مع المقبول والواحد من حيث
واحد يستحيل ان يبقى بعد القسمة وهذه الشبهة ذكرها بعض الفضلاء ولم يقدر على حلها واقول انها منحلة بما ذكرنا
من ان العدد من الامور الضعيفة الوجود الناقصة فوحدة كل عدد هي بعينه كثرتها لكن يجب ان يعلم ان حقيقة العدد
الذي هو من باب الكم انما يحصل من تكرر وحدات هي من نوع واحد كافراد من الناس او الفرس او الحجر مما تتماثل اعداده واما اذا فرض
تاليفه من وحدات مختلفة الانواع كوحدة العقل مع وحدة الفلك او وحدة جنسية مع وحدة نوعية او غير ذلك مثلا فيحصل
منها عدد اللهم الا من جهة عوارض متشابهة ومعان متفقة ككونها موجودات على الاطلاق او اشياء او ممكنات وبالجملة
العددية حاصلة من وحدات متماثلة فمن هذا السبيل الكثرة بما هي كثرة واحدة جهة وحدة اذا عرفت هذا فنقول الاثنوة
حاصلة من مجموع الاثنين لا في كل منهما ولا في احدهما وذلك المجموع وان اعتبر من حيث هو مجموع واحد ولكن لم يكن له جزء صوري
كانت وحدته تجامع اثنينيته وانقسامه فكان الاثنوة التي هي العارضة وحدتها بعينها صورة كثرتها فكذلك حال المعروض
في كون واحديته بعينها مقهورة في اثنينيته وايضا مادة الاثنين والثلثة وغيرهما من كل نوع من شانها ان تقبل الوحدة
والاتصال للكثرة المنفصلة فهي ايضا من جهة الوحدة في الاعداد وكذا الاتفاق في المعنى النوعي واما عالم العقل المحض فليست

عن الوحدة يحصل من تكررها الكثرة والعدد كما اومانا اليه **قوله** وكل واحد من الاعداد فانه نوع بنفسه اه مما ينبغي ان
تعلم في هذا المقام مقدمتين احديهما ان تحصيل كل ماهية مبهمة وتنويعها انما يكون بامور مناسبة لها واشياء هي من بابها
فالادراك مثلا ماهية جنسية ويكون تحصيله وتنويعه بانحاء الادراكات كالعقل والخيال والحس كالسمع والبصر وغيرهما من
الحس وكذا الكثرة مثلا التي هي عبارة عن قبول الانقسام بوجه انما يكون تحصيلها بانحاء التقديرات وقبول الانقسامات وهكذا
في كل الاجناس وانواعها المندرجة تحتها فاذن الكم المنفصل الذي هو عبارة عن مبلغ الوحدات لا بد ان يحصل انواعه بمراتبه
الحاصلة من تكرر الوحدات فبلوغ التكرر الى كل حد يوجب ان يحصل منه نوع اخر من العدد وثانيتهما انه لا بد لكل حقيقة
نوعية من خاصية واثر يترتب عليها لذاتها في الخارج واختلاف الخواص والاثار المترتبة على نفس ذوات الاشياء من غير
مدخلية شيء اخر واتفاق او عروض من حالة غريبة مستلزم لاختلاف تلك الاشياء في الطبيعة النوعية فعلى هذا نقول لا شك
ان لكل واحد من الاعداد خواص واثارا غير ما لغيره فهو نوع موجود بنفسه اما انه موجود فلان المعدوم الذي لا حقيقة
له كيف يكون ذا خواص ولوازم واما انه نوع مخالف لسائر الاعداد فلما عرفت من الوجهين اما الخواص فكالاولية كما في الاثنين و
الثانوية والثالثية وغيرها من الاضافات المختلفة وكانحاء التركيبات وكالتامية وهي كون العدد اذا اجتمعت اعداد كسوره
تكون مساوية له كالستة مثلا فان لها سدسا هو الواحد وثلثا هو الاثنان ونصفا هو الثلثة لا غير ومجموعها هو الستة والزائدية
وهو كون عدد اجزائه اقل منه كالسبعة فلها السبع وهو الواحد لا غير وكالثمانية فلها ثمن وربع ونصف ومجموعها السبعة
وهو اقل منها بواحد والناقصية وهي كون عدد الاجزاء اكثر كاثني عشر فان عدد اجزائها خمسة عشر والمربعية وهي ان يكون
حاصل مضروب جزء منه في نفسه كالاربعة والتسعة والمكعبية وهي ان يكون حاصل مضروب جزء في نفسه مضروبا
في نفسه فالحاصل هو مكعب ذلك الجزء كالستة والثمانية وكالثمانية مكعب الاثنين وكالسبعة والعشرين فانها مكعب الثلثة
والصمم وهو ان لا يكون للعدد جزء يعده غير الواحد وسائر الاشكال ككعب الكعب وكعب المال ومال الكعب وكعب مال الكعب وكعب مال المال
الى غير ذلك من الاشكال والنسب فاذا لكل واحد من الاعداد حقيقة مخصوصة وصورة متصورة منها في النفس مطابقة لما في
الخارج كسائر الحقائق التي لها وجود خاص في الخارج وصورة منتزعة من مادتها حاصلة في النفس وصورة كل شيء هي وحدته
الخاصة التي بها هو ما هو ولكن وحدة العدد هي وحدة كثرة الاشياء لا كثرة نفسه وليست كثرة العدد كثرة لا يجامع وحدته
ككثرة الانسان مثلا فان موضوعها لا يكون واحدا فوق الكثير منه انها مجموع احاد ولا يقال انه واحد بخلاف العدد فانه مجموع
هو بعينه واحد وكذا موضوع الوحدة من الانسان لا يكون كثيرا لان حقيقة الانسان ليست حقيقة الكثرة حتى يجتمع كثرته
في وحدة والعدد حقيقته انه كثير فهو من حيث انه مجموع هو واحد وله خواص ليست لغيره فهو واحد في نفسه وكثير لغيره
وليس بعجيب ان يكون العدد كسائر الاشياء التي لها تحقق في الواقع له وحدة وهي صورة ذاته وان كانت ذاته نفس كثرة لشيء اخر
وله ايضا كثرة تقابل وحدته كالعشرة مثلا فانها لها صورة العشرية حقيقة واحدة لها خواص واثار تختص بها العشرة واما كثرتها
المقابلة لوحدتها فليس لها الا الخواص التي تكون لمقابلات الاشياء هذا النحو من التقابل كما سيجيء تحقيقه فكثرة العشرة التي
تقابلها هي العشرات لا الكثرة التي هي اجزائها فان العشرة لا ينقسم ذاتها الى عشرتين او ثلث عشرات لكل منها خواص العشرية **قوله**
وليس يجب ان يقال ان العشرة اه شروع في كيفية تحديد انواع العدد اعلم ان لكل مرتبة من مراتب العدد اعتبارين عام وهو ان يكون
فيها كثرة ما وذلك يعم كل عدد وخاص وهو اعتبار خصوصية الكثرة التي هي صورته النوعية التي بها هو ما هو وبها وحدته الخاصة
التي لا يشاركه فيها غيره وهي منشأ خواصه واثاره المترتبة عليه فكل مرتبة من العدد حقيقة نوعية لها فصل ذاتي الا انها حقائق
بسيطة فصولها عين جنسها وصورتها نفس مادتها اما ان لها فصولا محصلة فلان كل مرتبة كما علمت لها خواص فتلك الخواص اما فصول
محصلة ذاتية واما لوازم فان كانت فصولا فثبت ما هو المط وان كانت لوازم ومستندة الى الامر المشترك بين الاعداد فهي مشتركة لان
لازم الامر المشترك مشترك ويستحيل ان يلزم الامر المتفق امور متقابلة فيجب ان يستند الى خصوصيات اخر لازمة ويعود الكلام الى مبادي
تلك الخصوصيات ولا يمكن ان يستند كل لازم الى لازم لاستحالة التسلسل فلا بد ان ينتهي الى خصوصيات ذاتية وهو المط فاما انها حقائق

وكعب مال المال م

من حيث

بسيطة فلان العشرة مثلا من حيث انها عشرة لا تقبل القسمة فان القابل للشئ هو الذى يبقى مع مقبوله والعشرية لا تبقى مع القسمة
فلو كانت لها مهية مركبة بان يكون تجنسها وجود اخر كانت من حيث جنسها الذى هو الكثرة قابلة للكثرة وليس الامر كذلك فظهر انها
محض الصورة التى جنسها هو بعينه فصلها فاعلم هذا فانه دقيق ولاجل كونها نوعا بسيطا لا يجوز ان يقال العشرة تسعة
وواحدة او خمسة وخمسة او ثلثة وسبعة كما يقال الانسان حيوان وناطق او جوهر وجسم ونام وحساس كما فى المحمولات الذاتية
او كما يقال فى المحمولات العرضية ان كذا اسود وحلو اذ ليست العشرة تسعة ولا خمسة ولا ثلثة ولا واحد وكذا ان لم يرد بالعطف
التركيب بل التقييد كما يقال الانسان حيوان وناطق ويكون معناه انه حيوان ذلك الحيوان هو الناطق اى يحمل عليه الحيوان المشروط
بكونه ناطقا فيكون العشرة تسعة بشرط كون تلك التسعة مع واحد لانه ايضا باطل لان التسعة سواء كانت مع شرط او لا بشرط لا
لا يحمل على العشرة ولا يكون التسعة ولا العشرة تسعة ولا غيرها وكذا ان جعلت التسعة مع معطوفها او قيدها محمولة حملا ذاتيا
او عرضيا فان شيئا من الاجزاء التى يشتمل عليها العشرة ليس محمولا عليها الحمل الذاتى ولا الحمل العرضى لا حمل الذاتيات ولا حمل
العرضيات الا على وجه المجاز فى اللفظ او فى الاسناد بل العشرة هى نفس المجموع الحاصل من الاجزاء وليست شيئا منها فهى امر به
صارت الافراد واحدة وهو المط فكل نوع من انواع العدد امر واحد مركب من الاحاد التى يبلغ جملتها ذلك النوع الواحد ويكون كل
فرد من تلك الافراد كالجزء الداخل فى مهيته لان صورة مهيته نفس اجزائه المادية فمن اراد تحديده يجب ان يقول العدد من اثنين واحد
وواحد الى ان يستقصى ذكر تلك الاحاد والا لم يكن التعريف بالامور المقومة وذلك لانه ان ذكر نابدل الاحاد الخواص التى له ولم نذكر
الاجزاء لا الاحاد ولا الاعداد فلم يكن التعريف حدا حاصلا من جوهر الذات بل رسما حاصلا من الخارجيات وان ذكرنا بدل الاحاد
الاعداد صار رسما ايضا وبيانه انا لو حددنا عددين بعددين دون غيرهما مثلا جعلنا العشرة من خمسة وخمسة فهو ايضا غير صحيح لانه كما
يمكن اعتبار تركيبها من خمسة وخمسة يمكن ان يعتبر تركيبها من ستة واربعة ومن سبعة وثلثة ومن ثمانية واثنين ومن تسعة وواحد
ايضا فلا اولوية لشئ منها دون الاخر وليس تعلق مهية العشرة بواحد منها اولى من غيره ولا يمكن ان يتعلق بالجميع لان مهيتها مهية
واحدة ولا يمكن لمهية واحدة حدود مختلفة كلها دالة على تمام تلك المهية فاذن الحد للعشرة لا يكون الا واحدا وحينئذ او لم يتعين
فلا يكون لا الجميع ولا الواحد منها حدا بل رسما فالحد هو المذكور يعنى التعريف الذى يذكر جميع الاحاد وهذه الانحاء الاخر من التركيب
المذكور هى رسوم تابعة لازمة لها وايضا نقول من حد العشرة بالخمستين لابد لتحديده بها من تحديد الخمسة مرة اخرى فينجر فى الذى
اخر الامر الى ذكر الاحاد فلا يمكن تحديد كل نوع الا بذكر جميع الاحاد فيكون هذه العنوانات والمفهومات اعنى قولنا خمسة وخمسة
وستة واربعة وسبعة وثلثة اعتبارات واوصاف للذات والذات واحدة والاعتبارات مختلفة والذات الواحدة لا
تكون حقايق مختلفة ولا متكثرة بل الاختلاف والتكثر انما يكونان فى اللوازم والعوارض لا غير ولاجل ذلك قال الحكيم المقدم
والمعلم الاول لهذه الصناعة يعنى ارسطاطاليس لا يحسبن احد ان الستة ثلثة وثلثة بل هى ستة مرة واحدة قوله مرة واحدة
يمكن ان يكون اشارة الى شيئين احدهما ان حصول الستة من الوحدات ليس بتوسط صيرورتها او لا عددين ثم صيرورتها
ستة ولا ايضا تقسيمها الى الوحدات بتوسط تقسيمها الى العددين وتقسيم كل منهما الى الوحدات بل التركيب منها
التحليل اليها دفعة وثانيهما ان الاحاد التى تتالف منها العدد كلها فى مرتبة واحدة ليس لبعضها تقدم على بعض ولا تاخر عنه واذا
قلت ان عدده كذا من اجتماع واحد وواحد وواحد يجب ان لا يقصد من الترتيب فى الذكر ترتيبا فى المذكور ولولا قصور العبارة
عن ذكرها مرة واحدة لكان حق التعبير عنها ان لا يذكر على التعاقب ولاجل ذلك ولاجل صعوبة اعتبار الاحاد الكثيرة فى تحديد الاعداد
على التفصيل او على العبارة يصار الى الرسوم فى الامر الواجب الذى هو الحد لان كنه الشئ يمتنع ان يحصل من رسمه **قوله**
ومما يجب ان يبحث عنه من احوال العدد الخ يريد بيان كون الاثنين عددا وانه كيف يوصف بكونه قليلا تارة وكثيرا اخرى اذ قد
ذهب بعضهم الى ان الاثنين ليس بعدد واستدل عليه بوجوه الاول انه الزوج الاول فلا يكون عددا قياسا على الفرد الاول
الثانى ان العدد كثرة والاثنين ليس بكثير بل هو قليل ولان الكثرة مؤلفة من الوحدات والوحدات لفظ جمع واقله ان يكون ثلثة
الثالث انه لو كان عددا اما ان يكون مركبا فكان واجبا ان يعده غير الواحد وهو محال او لا يكون مركبا فيجب ان لا يكون له ضعف وهو باطل والجوا

اما عن الاول فانا نعني بالعدد ما يكون مؤلفا من الاحاد والاثنين كذلك فهو عدد سواء كان زوجا او فردا واما الواحد فلانا
لم يكن عددا لانه ليس مؤلفا من الوحدات لا لانه فرد وظهر الفرق بين الاثنوة والوحدة واصحاب الحقيقة لا يلتفتون في تحقيق مهيات
الاشيا الى امثال هذه المناقشات والاعتبارات الخارجة عن الحقايق بوجه من الوجوه وليس كون الوحدة غير عدد لاجل
انها فرد او زوج بل لانها لا انقسام فيها الى وحدات بل لا يكون الثلثة عددا لا لما ذكرنا لا لكونها فردا او زوجا فالزوجية
والفردية باعتبار انهما خارجان عن كون العدد عددا واما عن الثاني فقولهم الوحدات لفظ جمع فلا يتناول الاثنين باطل لانا
لا نعني بالوحدات الا ما زاد على الواحد لا ما يعنيه النحويون من لفظ الجمع وان اطلق الثلثة على انهم ليسوا متفقين في ذلك والحكم
لا ينافي بان لا يوجد زوج غير عدد وان كان في الوجود فرد ليس بعدد وحيث لا ملازمة ولا علاقة ذاتية بين سلب العدد
من الواحد وسلبه عن غيره فليس يجب عليه ان يتعب نفسه في طلب زوج ليس بعدد من جهة وجدان فرد ليس بعدد
واما عن الثالث فليس من شرط العدد الاول ان لا يكون له نصف مطلقا بل ان لا يكون له نصف هو العدد لان المراد من
العدد الاول ان لا يكون مركبا من الاحاد ومن الاحاد ما هو فوق واحد كاسر ومن العدد مطلقا ما يكون منفصلا يوجد
فيه واحد بالفعل بخلاف الكم المتصل بما هو متصل واعلم ان كل عدد فله كثرة في نفسه على معنى ان فيه احاد فوق واحد
وهو من هذه الجهة كم منفصل ويكون له كثرة اخرى اضافية وهي ان يوجد فيه ما في الشيء الاخر وزيادة وقد يوصف الزايد
بكونه كثيرا او الناقص بكونه قليلا والكثرة بهذا المعنى من باب المضاف العرضي لانه معقول بالقياس الى الغير والاثنان كثير بالمعنى
الاول وليس كثيرا بالمعنى الثاني لانه ليس تحته عدد ليكون هو بالقياس اليه كثيرا لكنه يعرض له ان يكون قليلا بالقياس الى ساير الاعداد
ويعلم بهذا التحقيق فساد من انكر كون الاثنوة عددا فقال الاثنان لو عرضت له القلة الاضافية لعرضت له الكثرة الاضافية
كما في ساير الاعداد لكن يستحيل ان يعرض له الكثرة الاضافية للاثنين فيستحيل ان يعرض له القلة الاضافية وكل ما لا يكون
بالاضافة الى شيء من الاعداد قليلا او بالاضافة الى عدد اخر كثيرا فهو ليس بعدد فالاثنان ليس بعدد والجواب انه لا يلزم اذا كان
ساير الاعداد عرضت له الاضافتان معا اعني الكثرة والقلة الاضافيتين وجب ان لا يوجد شيء الا وله الاضافتان وامتنع
ان يوجد شيء يعرض له احدى الاضافتين فقط وليس اذا وجدت موجودات هي علة ومعلول يجب ان يكون كل موجود علة
ومعلولا ولا ايضا اذا وجدت افلاك كل منها ذو محوي وحاو يجب ان لا يوجد فلك هو حاو وليس بمحوي او محوي وليس بحاو
او اذا وجد جنس هو نوع وجب ان يكون كل جنس نوعا ولا يوجد شيء هو جنس وحده اذ لو وجب ذلك لزم التسلسل بل يجب
ان يكون العدد الاول من حيث هو اول لا يعرض له الاضافتان اذ لو عرضت له الاضافتان يكون احديهما بالنسبة الى عدد
تحته وقد فرض انه ليس تحته عدد على انه ليس عروض القلة الاضافية لعدد ما بسبب عروض الكثرة الاضافية له بالقياس
الى شيء اخر بل لاجل عروض الكثرة الاضافية لشيء اخر وذلك الشيء بالقياس اليه كثير والاثنوة هي القلة التي اقل القليل لانما
قلتها انما بالقياس الى عدد فانها انقص من كل عدد غيره واما اقليتها فلانها ليست بكثيرة كثرة بالنسبة الى عدد واذ لم يقس
الاثنوة الى شيء اخر لم يكن قليلة واما ساير الاعداد فهي كثيرة في ذواتها بالمعنى الاول وقليلة بالقياس الى ما فوقها وكثيرة
بالقياس الى ما تحتها وكذلك الطول والعرض والعظم فكل خط طويل في ذاته بالمعنى الحقيقي فله طول بالاضافة الى خط اخر هو
اقصر منه وقصر بالاضافة الى اخر هو الاطول وقد يعرض له الاطولية والاقصرية وكل منهما اضافة في اضافة فالاطول ما له
طول بالقياس الى خط له طول ايضا بالنسبة الى ثالث والاقصر هو قصير بالقياس الى قصير اخر وكذلك حال العرض في السطح و
الثخانة في الجسم في مثل هذه الاعتبارات واعلم ان الحقيقي من الكم المتصل لا يوجد له فيه مقابل وجودي فلا يوجد في الطول
الذي هو الخط شيء حقيقي حصل منه الخط وكذا لا يوجد في المضاف منه خط قصير لا اقصر منه وهكذا في السطح والجسم والزمان
بخلاف المنفصل فالكثرة المطلقة لها مقابل هي الوحدة لا تقابل التضاد ولا السلب والايجاب والعدم والملكة بل تقابل المتضايفين يعني
اي اضافة ذي مبدأ مع مبدأ واضافة المكيل والمكيال كما ستعلم في الفصل الاتي واما الكثرة المضافة فهي مقابل القلة تقابلا
الاضافة ايضا ولكن نوعا اخر من هذا التقابل **قوله** فصل في تقابل الواحد والكثير هذا الفصل في بيان تحقيق

التقابل

التقابل بين الوحدة والكثرة لانه المحتاج الى البيان ولهذا اختلف فيه واما الكثرة المقابلة للقلة فمعلوم ان تقابلهما ليس الا تقابل
المضافين **قوله** وبالحرى ان يتامل انه سيعرض فى هذا الفن على وفق ما جرى فى فن الميزان ان اصناف التقابل اربعة فيها تقابل التضا
ويمتنع ان يكون تقابل الواحد والكثير من هذا الوجه لوجوه الاول ان الوحدة مقومة للكثرة ولا شئ من المقوم بضد لما يتقوم به بل
ضد الشئ يكون مبطلة ومفسده والثانى ان شرط التضاد اتحاد المتضادين فى الموضوع وصحة تعاقبهما على موضوع واحد ولا شئ
من الوحدة والكثرة موضوعهما واحد لان الكثرة اذا طرئت على موضوع الواحد بطل ذلك الموضوع ببطلان وحدته وكذا اذا طرئت الوحدة
على موضوع الكثرة انعدمت الوحدات التى كانت ثابتة قبل ذلك واذا بطلت الوحدات بطلت موضوعاتها فبطل موضوع الكثرة فان
موضوع الكثرة هو مجموع تلك الوحدات وليس لقائل ان يقول ان الهيولى لما كانت باقية عند طريان الوحدة والكثرة على الاجسام فللوحدة
والكثرة موضوع واحد يتعاقبان عليه لانا نقول وحدة الهيولى وحدة مبهمة وهى لا يكون موضوع الشئ من الوحدة العددية ولا
لمقابلها الا بعد تحصلها وتقومها بالصورة الجسمانية والمراد من الموضوع هو الامر الموجود المحصل الوجود بالفعل الثالث ان
غاية الخلاف معتبرة بين المتضادين من كل جانب وههنا ليس من كثرة الا ويوجد اكثر منه ولعترض على الوجه الاول بان الوحدة والكثرة
شانهما الابطال فكل منهما يبطل الاخر بان يحل فى موضوعه فاذا حل فى موضوعه بطل الاخر ولا يجب ان يكون ابطال احد الضدين لضده
كيف وقع على اى وجه كان والجواب ان كلما كان له مبدء وعلة فكان وجوده بوجود ما هو مبدءه فكذلك عدمه بعدمه عدم شئ منه
اذ لو بقى مبدئه القريب كما كان فاستحال طريان العدم عليه فان الكثرة انما يبطل ببطلان وحداتها ولا يبطل لذاتها بطلانا اوليا كما لم توجد
لذاتها وجودا اوليا فاذن لا يكون التنافى والتباطل بين الوحدة والكثرة اوليا وبالذات فلا يكون تضاد بينهما بل ان كان ولا بد
فالتنافى حاصل بين الوحدة الطارية والوحدة الزايلة وذلك ايضا ليس على وجه التضاد اما اولا فلان الضدين يجب ان لا يكونا
على غاية التباعد وليس الامر بين الوحدة الطارية والوحدة الزايلة كذلك واما ثانيا فلان موضوع الضدين واحد وليس الامر
ههنا كذلك اذ ليس موضوع الوحدات الزايلة ولا موضوع شئ منها موضوع الوحدة الطارية بل جزء موضوعه بحسب المسامحة
لا بحسب الحقيقة فان جزئية الاجزاء المقدارية ضرب من التشبيه اذ الجزء الحقيقى ما يجامع كله والجزء المقدارى اذا حصل بطل المسمى
بالكل اتصاله الذى هو نحو وجوده والحاصل ان الوحدة ليست مبطلة للكثرة بالقصد الاول بل بان يبطل اولا الوحدات التى تالفت
الكثرة منها وبطلانها يبطل فلو كان تعاقبهما منشأ التضاد فهذا التضاد يجب ان يكون بين الوحدة الطارية والزايلة على ان ابطال
الوحدة الطارية للوحدة الزايلة ليس كابطال احد الضدين للاخر كالحرارة والبرودة لان الموضوع هناك باق يتواردان عليه
وقد علمت ان الوحدة مقومة الموضوع لانها عين الوجود فاذا بطلت بطل الموضوع ووحدة الموضوع ايضا غير كافية فى كونهما
متضادين بل يجب ان يكون مع هذا التعاقب الطبايع متنافية ليس من شان احدهما ان يتقوم بالاخر والكثرة بالنسبة الى الوحدة ليست
كذلك لانها متقومة بها **قوله** وايضا القايل ان يقول انه هذا احد الوجوه التى ذكرناها اولا فى نفى التضاد بين الوحدة والكثرة
والذى ذكره الشيخ قبل هذا من نفى بقاء الموضوع عند ابطال الوحدة الطارية للوحدة الزايلة كان من وجوه نفى التضاد بين
الوحدة المبطلة للكثرة والوحدة التى هى من اجزاء الكثير واما المذكور ههنا فالغرض منه ايراد وجه اخر لنفى التضاد بين الوحدة
ونفس الكثرة التى تقابلها وهو ان شرط التضاد ان يكون موضوع المتضادين اذا كانا اثنين بالعدد واحدا بالعدد واذا كانا اثنين بالنوع
كان واحدا بالنوع وعلى هذا القياس فى غيرهما من اقسام الوحدة الحقيقية والكثرة التى تقابلها فالسواد والبياض الشخصين
لا يجتمعان فى موضوع واحد بالشخص ويجتمعان فى موضوع واحد بالنوع فزيد مثلا يمتنع ان يكون ابيض واسود والانسان
المطلق يصح كونه ابيض واسود ثم نقول لا يوجد لوحدة بعينها وكثرة بعينها موضوع واحد بالعدد فالواحد الشخصى كزيد مثلا
لا يمكن فرض الكثرة الشخصية المقابلة للوحدة الشخصية فيه فلا يمكن فرض كون زيد اشخاصا متعددة كلها زيد وكذا الماء الشخصى
الواحد بالاتصال لا يمكن فرض زوال وحدته العددية وعروض الكثرة المقابلة لها اياه بان يصير ذلك الماء بعينه مياها كل
منها ذلك الماء بعينه اذ قد علمت ان الوحدة الحقيقية لكل شئ هى بعينه وجوده وتشخصه كما هو عندنا ومستلزمة لها كما
هو عند القوم واما ما توهم من النقض بالهيولى من جهة انها باقية عندهم فى حال الوحدة والكثرة بعينها فيدفع بان الهيولى

ليست هي في ذاتها موضوعة للوحدة الاتصالية ولا الكثرة التي تقابلها فليست هي في ذاتها واحدة ولا كثيرة حتى تنعدم بزوال احدهما عنها وطريان الاخرى فالبرهان الدال على وجودها دل على ان هيوليها موجودة موجودة بقوة كل وجود ووحدتها التي لها في ذاتها وحدة مبهمة ناقصة لا يابى عن اجتماعها مع الاتصال والانفصال والوحدة والكثرة العدديتين من جهة الصور الجسمانية وبالاجسام فليست كلها بل لكل منهما وحدة عددية اذا بطلت بطلت ذاتها التشخصية وقوله ثم عليك ان تعلم ما سلف حقيقة هذا وما فيه وعليه اشارة الى ما ذكره في المقالة السابعة من الفن الثاني من المنطق وهي في المتقابلات واحوالها سيما المذكور فيها من تحقيق حال التضاد وكيفية وحدة الموضوع ودفع الشكوك التي يرد عليه وبيان الخواص التي للمتضادين فان بالاطلاع على ذلك يظهر ويتبين ان التقابل الذي بين الواحد والكثير ليس من صنف تقابل التضاد **قوله** فليطلب هل التقابل بينهما تقابل الصورة والعدم انه ليس يمكن ان يكون تقابل الوحدة والكثرة تقابل الملكة والعدم لوجهين الاول ان هذا العدم عبارة ان لا يكون شيء عما من شان نفسه او من شان نوعه او من شان جنسه ان يكون في ذلك الشيء كما مضى في المنطق فيلزم عليك ان كان ذلك العدم منهما هو الوحدة ان تجد لكل واحد وجها به صارت الوحدة فيها عدما للكثرة التي من شانه او من شان نوعه او جنسه ان يكون له الكثير وان كان العدم منهما هو الكثرة ان تجد لكل اشياء كثيرة وجها اخر به صارت الكثرة فيها عدم الوحدة التي من شان تلك الاشياء او شان نوعها او جنسها ان توحد بتلك الوحدة وانما اقتصر الشيخ على النوع لان امكان الشخص غير محتمل ههنا ولعله اراد بالنوع النوع الاضافي وان كل جنس فهو نوع باعتبار ثم انه معلوم ان الامر ليس كذلك في شيء منهما فان المراد من كون الشيء ممكنا ان يكون كذا بحسب نوعه او من شان نوعه ان يكون كذا ان ذلك الشيء بعينه مما يمكن له من جهة نوعه ما تحقق في فرد اخر من النوع لا ان نوعه فقط مما يمكن ان يصير كذا فاذا قلنا ان زيدا الاعمى مثلا من شان نوعه ان يكون بصيرا معناه ان زيدا بخصوصه له امكان البصر من جهة كونه انسانا وليست من الوحدة والكثرة من هذا القبيل فالواحد الشخصي مثلا يستحيل ان يصير اشخاصا ولا يمكن له ذلك لا من جهة شخصه ولا من جهة نوعه ولا من جهة من الجهات وكذا الاشخاص الكثيرة لا يمكن ان يصير شخصا واحدا الشيء من الامكانات وكذلك الحال في سائر اقسام الوحدة ومقابلاتها من الكثرات الوجه الثاني في تقابل العدم والملكة لا بد ان يكون احد المتقابلين وجوديا والاخر عدم ملكة له لاستحالة ان يكون شيئان كل منهما عدما للاخر فاذن لا بد ان يكون اما الوحدة واما الكثرة امرا معقولا بنفسه ثابتا بذاته وهو الملكة والاخر الذي هو عدم امرا غير معقول بنفسه ولا ثابتا بذاته اذ الاعدام لا تعقل ولا تعرف الا بالملكات لانها اعدام مضافة ليست اعداما مطلقة فقوم من القدماء الذين جعلوا تقابلهما من العدم والملكة جعلوا الوحدة من حيز الملكة والكثرة من حيز العدم وعندهم ان هذا التقابل اولى المضادة بين الاشياء واطلاق التضاد على هذا التقابل بناء على اصطلاحهم في عدم اشتراط كون المتضادين وجوديين البتة وانهم رتبوا المباحث الملكة الصورة ومقابلها العدم وهو المادة والخير وعدمه الشر والفرد وعدمه الزوج والنهاية وعدمها اللانهاية واليمين وعدمه اليسار والنور وعدمه الظلمة والساكن والمستقيم والمربع والعلم والذكر وعدمها المتحرك والمنحني والمستطيل والجهل والانثى واما الشيخ فجعل الوحدة اولى بان يكون عدما وذلك لانه حد الوحدة بعدم الانقسام والكثرة بقبول التجزية وهذا الوجه ليس بشيء اما اولا فلانك قد عرفت ان لا حد للوحدة كما لا حد للوجود بل هي غير مفتقرة الى تعريف لانها اعرف الاشياء بحسب المفهوم والذي ذكره من عدم انقسامها لازم من لوازمها ويجوز ان يكون للموجود الحقيقي لوازم سلبية واما ثانيا فلما سيظهر لك ان حقيقة الوحدة والوجود واحدة بالذات وانما التغاير بينهما في المفهوم واما ثالثا فلان الشيخ قائل صريحا بان الاتصال الحقيقي للجسم امر وجودي وهو ضرب من ضروب الوحدة العددية بل الحق ان الوحدة والكثرة كلاهما وجوديان لكن الوجود في الوحدة اقوى وفي الكثرة اضعف وبعض الوحدات مما لا كثرة بازائها كوحدة الباري جل اسمه والتي بازائها كثرة ليست تلك الكثرة هي عدمها بل قد يلزم عدمها كما في زوال اتصال بالقسمة وقد لا يلزم كما في عدم زيد وبالجملة ليس شيء من الوحدة والكثرة عدما للاخر اما الكثرة فلما ذكره من انها تتالف من الوحدة وتتقوم بها وعدم الشيء يمتنع ان يتقوم به فكيف يتصور ان يكون الملكة موجودة في العدم كبصر يوجد في العمى وكحركة يوجد في السكون حتى يكون عدة ابصار يحصل من اجتماعها السكون واما الوحدة فلانه يلزم من كونه عدما حصول الملكة

[illegible]

من تركيب احدهما فاذا لم يجز كون الوحدة عدما للكثرة ولا كون الكثرة عدما للوحدة فلم يجز ان يكون بينهما تقابل العدم والملكة ولا ايضا تقابل التناقض كان بين الالفاظ ومعقولاتها اللغوية بان يكون احد المتقابلين سلبا صريحا للاخر كزيد وسلبه وكزيد قائم وليس زيد بقائم فظاهر او في تلك الاعتبارات كما هو هيهنا اذ ليس شيء من الوحدة والكثرة مفهومه مفهوم السلب للاخر وما كان منه بين الامور فهو من جنس تقابل العدم والملكة بل هو بعينه هذا التقابل الا ان السلب والايجاب اذا نسبا الى موضوع خاص كانا عدما وملكة بازاء الايجاب والعدم بازاء السلب وقد علمت استحالة كون الواحد والكثير كذلك **قوله** فلينظر انه هل التقابل بينهما تقابل المضافات يريد نفي كون الوحدة والكثرة مما بينهما تقابل التضايف بالذات وقد ظن بعضهم انهما متقابلين تقابل المضافين واحتج بان الوحدة من حيث هي وحدة علة والكثرة معلولها وهذا خطاء لوجوه احدها ان الوحدة والكثرة ليستا من المتضايفين ولا مهية شيء منهما معقولة بالقياس الى الاخرى والمضاف هو الذي لا يعقل مهيته الا مقيسة الى الغير فان قلت اليست الكثرة هي نفس المركب من الوحدات ولا تعقل مفهوم المركب الا مقيسا الى ما يتركب عنه قلنا ليس الامر كما ظننت فان الكثرة وان كانت في ذاتها مركبة من الوحدات لكن ليس معناها بعينه معنى المركب من الوحدات ليكونا لفظين مترادفين فالكثرة وان كانت بسبب الوحدة الا انها غير معقولة بالقياس اليها وفرق بين كون الشيء بسبب الاخر وبين كون مهيته مقيسة اليه ثم لا يخفى عليك ان الوحدة التي تبطلها الكثرة الحادثة ونيا فيها ليست بعلة للكثرة المطلقة بل انما كانت مقومة بوحدة اخرى من نوعها ثم ان الكثرة وان كانت في ذاتها من الوحدة وكونها من الوحدة نفس كونها معلولة لها الا ان مفهوم الكثرة غير مفهوم المعلولية والاضافة انما هي لها من حيث هي معلولة لا من حيث هي كثرة والمعلولية من لوازم الكثرة لا نفسها وكذا التركيب من الوحدة او الحصول منها مفهومها غير مفهوم الكثرة فان قلت اليست الكثرة بنفسها معقولة بالقياس الى القلة قلنا ليس الكلام هيهنا في الكثرة التي هي من جنس المضاف بل المبحوث عنه الكثرة الحقيقية الشاملة للقليل والكثير وقد عرفت الفرق بينهما وثانيها ان من خاصية تقابل التضايف الانعكاس في التعقل من الجانبين فلو كانت الوحدة والكثرة متضايفين لكان كما لا يعقل الكثرة بالقياس الى الوحدة كانت الوحدة ايضا غير معقولة المهية بالقياس الى الكثرة على شرط انعكاس المتضايفين في التعقل وليس حالهما كذلك وثالثها ان من شرط المتضايفين التلازم في الوجود فكان اللازم من كونهما متضايفين بالمهية ان لا يوجد وحدة الا مع كثرة على شرط انعكاس المتضايفين في اللزوم وليس الامر فيهما كذلك لانهما ليستا متكافئين في الوجود فليستا متضايفين بالمهية **قوله** لكنه لما ثبت وتبين انه ليس بين مهية الوحدة ومهية الكثرة تقابل بوجه من وجوه التقابل لكنا نجد انهما لا يمكن اجتماعهما فلا بد ان يعرضهما نحو من التقابل من جهة امر عارض وذلك هو ان الوحدة من حيث هي مكيل وليس كون الشيء وحدة وكونه مكيلا مهية واحدة ومعنى واحدا بل الفرق حاصل بين المعنيين والا لكان من عقل واحدا عقل كونه مكيلا او من عقل كثيرا كان عقله للكثرة بعينه عقلا للمكيل وليس كذلك فاذن قد يعرض للوحدة او للشيء بواسطتها انه واحد ان يكون مكيلا او يعرض للكثير او للاشياء الكثيرة ان يكون مكيلا كما عرض للوحدة انها علة وللكثرة انها معلولة فيكون التقابل بينهما من جهة اضافة عارضة لهما لكن يجب ان يكون هذه الوحدة الاضافية من كل شيء التي هي المكيال له من جنس ذلك الشيء فان الكيل كالمساحة والعد عبارة عن استعلام كمية شيء بالمقايسة الى ما هو من جنسه فلا بد من المجانسة بينهما والا لا سبيل الى هذا الاستعلام كما اذا حاول احد ان يستعلم مقدار مجسم باستداد خطي او امتداد زماني بمقدار قار فذلك غير ممكن لفقد المجانسة فالواحد والمكيال في الخطوط خط وفي السطوح سطح وفي الاجسام جسم وكذا في غير ذلك من الازمنة والحركات والزوايا والاوزان والاثقال والكلمات والحروف والاصوات والاشعار وغيرها واعلم ان الخط المستقيم والمنحني جنسان مختلفان لا يمكن كيل احدهما بالاخر الا على سبيل التقريب لا التحقيق وما قيل ان الدائرة ثلثة امثال وسبع لقطرها وكذا قولهم سدس الدور مساو لنصف قطره فامر تقريبي وكذلك حكم السطح المستوي والسطح المستدير لانهما جنسان مختلفان وكذا انحاء الاستدارات في الخطوط والسطوح يوجب اختلافها في الجنس ولكل منها انواع تختلف من جهة عظمها وصغرها وايضا ينبغي ان يجتهد في مكيال كل جنس ان يكون اصغر ما يمكن فيه ليكون ابعد من التفاوت واقرب الى الانضباط ثم الوحدة اذا كانت بالطبع فهي اولى بالاعتبار والغرض

منها اذا كانت بالوضع كالصورة الواحدة والحيوان واذا اعتبرت الوحدة لشيء فكان الكثير الذي بازائه هو ما زاد عليه من اجتماع
امثاله وما نقص عنه لا يكون واحدا بتمامه بهذا المعنى بل جزء من واحد مفروض بتمامه والجزء الواحد من حيث هو
جزء لا يكون واحدا تاما سواء كانت وحدته طبيعية او وضعية مثلا اذا فرضت العشرة واحدا يكال به عدد اخر كما ان مثلا
كانت لها ان عشرين في هذا الاعتبار ولم يكن الواحد الذي هو جزء العشرة واحدا بل اعشار الواحد ولا الخمسة منها
خمسة بل نصف الواحد ولا الاثنين منها اثنين بل خمس الواحد وعلى هذا القياس في كل ما يجعل واحدا وينبغي ايضا ان يجعل الواحد
المكيال من اعرف الاشياء في ذلك الجنس المكيل كالشبر مثلا في الخطوط ومربعه في السطوح ومكعبه في المجسمات وفي الحركات حركة
معلومة القدر التي لا يختلف قدرها وحالها ولا ايضا حال ما هي واحدة منها من الحركات التي يكال بها ولا يوجد في الحركات الغير
الطبيعية كالحركات النفسانية للحيوانات الارضية والحركات النباتات حركة بهذه الصفة حتى يقدر بها غيرها من الحركات
بل نفس تلك الحركات لا يمكن ان يقدر بواحدة مفروضة فيها لعدم متقادرها متفقة متشابهة الازمنة فالحركة التي تقدر
ويكال بها سائر الحركات ينبغي ان يكون طبيعية اي صادرة عن مبدأ فعل ذاتي وجبلية ذاتية سواء كان ذا شعور او لا ثم انك
قد علمت ان المجانسة شرط بين المكيل والمكيال فتقدير الحركات المختلفة الاجناس بحركة واحدة انما يصح في جهة مقاديرها الزمانية
فالازمنة متشابهة في الكل فالحركة التي يقدر بها سائر الحركات ينبغي ان يكون اقلها مقدار حركة اعني الزمان لا اقلها مقدار
مسافة لان تلك غير متفق في الكل والتي هي اقلها زمانا هي حركات الفلكية واقل حركات الفلكية زمانا هو حركة الجرم الاقصى التي هي
اسرع الحركات على الاطلاق فهي احرى بان يكون الواحد فيها كالدورة مكيال الحركات والمتحركات لوجوه منها ان الواحد منها اقل
زمانا ومنها ان الواحد منها مضبوط القدر بالطبيعة من غير اختلاف ولا امكان اختلاف بان يزداد عليه او ينقص منه ومنها
انها اظهر الحركات في نفسها مما يظهر بها من طلوع الكواكب سيما الشمس كسرعة العود الواقع فيه وقصر زمان التجدد فهي في كل يوم
بليلته تتم دورة من الفلك الاقصى فهي قريبة الى الوجود وقريبة الى المعرفة والشهود وقريبة الى ان يجزى فيحصل فيها جزء يفرض
ايضا واحدا يكال به ما هو من جنسه كتجزيتها بحركات الساعات فيكال بحركة ساعة حركات غيرها من الازمنة وبساعة هذه
الحركة ساعات غيرها من الحركات وهذا بخلاف غيرها من الحركات الفلكية وعوداتها فان اسرعها الذي لكرة القمر يتم
دورة في سبعة وعشرين يوما وما يقربها وابطاها وهي التي لكرة الثوابت يتم دورة في مدة خمس وعشرين الف سنة وكسر كما
وجده المتأخرون والذي كان وجده القدماء ثلاثون الف سنة فليست الدورة الواحدة منها قريبة الوجود ولا قريبة الظهور
والوجدان ولا قريبة التجزية فلو جعلت الدورة منها او جزء من تلك الدورة واحدا مفروضا يكال به سائر الحركات وازمنتها
يلزم ان يكون المكيل اصغر واقل من المكيال وان يكون المكيل اسرع تحققا وانقضاء وتجددا من المكيال والامر يجب ان يكون
بالعكس من هذا ثم انه لو فرضت في الحركات حركة واحدة من جهة المسافة كحركة فرسخ وجعلت مقياسا لسائر الحركات كان شيئا
خارجا وبعيدا عن الاستعمال وغير واقع موقع الغرض الاول لان الغرض الاول في وحدة الحركات وحدتها التي من قبل الزمان
لا ان توجد لها تحديد وكذا وحدتها وكثرتها بالذات انما الثاني من جهة الزمان لا من جهة المسافة قال واما في الاثقال فيفرض
ثقل درهم ودينار اه قد علمت ان الاجناس المختلفة يمكن مقايسة بعضها الى بعض واكتيال بعضها ببعض من جهة معنى واحد
فيها فالاجسام الثقيلة مع اختلاف اجناسها يقاس ويوزن بعضها بالبعض اي بما يفرض فيها واحدا من جهة الثقل كثقل درهم
او دينار وايضا قد اشير الى ان المفروض مكيالا في كل جنس ينبغي ان يكون اقلها واكثرها من ذلك الجنس معنى كما في
الاثقال ما في الصنج المعروفة من هذا القبيل قوله ومن ابعاد الموسيقى اجزاء النغمة التي هي ربع طنيني اعلم ان الصوت مما
يعرض له مقدار معين من الزمان بحسب طول مدة مكثه وقصرها فيعرض للاصوات بعضها الى بعض مقدار نسبي او عددية من جهة
تقاطيعها وازمنة مكثها ويتولد النغمات والايقاع وصناعة الموسيقى يشتمل على جزئين احدهما يسمى علم التاليف وموضوعه النغم
وينظر في حال اتفاقها وتنافرها والثاني علم الايقاع وموضوعه الازمنة المتخللة بين النغم والنقرات المتنقل فيها بعضها الى بعض
وينظر في حال وزنها وخروجها عنه فالنغمة عبارة عن صوت لابث على حد من الحدة والثقل مقدارا من الزمان والبعد عبارة

عن مجموع نغمتين مختلفتين والابعاد في عرف هذه الصناعة على تسعة اقسام الاول ويقال البعد الذي بالكل وهو ما يكون نسبة احدى
النغمتين فيه الى الاخرى نسبة الضعف والثاني البعد الذي بالخمس وهو ما يكون احدهما فيه مثلا ونصفا للاخرى كنسبة الثلثة الى
الاثنين الثالث البعد الذي بالاربع وهو ما يكون احدهما فيه مثلا وثلثا للاخرى كنسبة الاربعة الى الثلثة الرابع البعد
الطنيني وهو الذي نسبة احديهما فيه الى الاخرى نسبة كل وثمن لها كنسبة التسعة الى الثمانية والخامس بعد نسبة
احديهما فيه الى الاخرى نسبة المثل وثلث خمس الشيء اليه كنسبة ستة عشر الى خمسة عشر والسادس بعد نسبة نغمة كنسبة
عشرين الى التسعة عشر اي نسبة مثل الشيء وجزء من تسعة عشر جزءا اليه والسابع بعد نسبتها فيه كنسبة الشيء الى
الاربعة وهي نسبة الاربعة الى الواحد ويقال البعد الذي بالكل مرتين والثامن بعد نسبتها فيه مثلا الشيء وثلثيه
اليه كنسبة الثمانية الى الثلثة والتاسع بعد نسبتها فيه نسبة الشيء الى ثلثه ويقال له بعد ذي الكل والخمس فهذه الابعاد والنغمات
بعضها اقصر من بعض فيكال ويوزن بالقصر منها الكبير فمن جملة الاصوات الصغار النغمة المسماة بالارخاء يكال به البعد المسمى
بالطنيني لانها ربعه **قوله** ومن الاصوات الحرف المصوت اي حرف المد ويقال له حرف اللين كالالف والواو والياء وهو
قد يكون ممدودا وقد يكون مقصورا والمقصور منه صالح لان يقاس به اوزان الحروف والكلمات في الاشعار وغيرها
دون الممدود منه وكذا الحرف الساكن يصلح لذلك دون المتحرك لان الحركة غير الحرف فالحرف المتحرك زمانه ضعف الحرف
الساكن ولهذا تعدّ في الوزن بمنزلة حرفين والحرف كيفية عارضة للصوت بل هو الصوت المكيف بتلك الكيفية وقد يكون نغمة
صوت مجرد عن الحرف وحينئذ يكون اشياء ذه وبعدها باعتبار المقاطع التي بمنزلة حدود المقادير اي قصرها مقطعا بقرح واحد
يقاس به التفاوت بين الاصوات والحروف في مقادير ازمنتها وقوله او مقطع مقصور اراد به ما يستعمل في العروض من تقطيعات
الاوزان **قوله** وليس يجب ان يكون واحدا من هذه الاوضاع واقعا بالضرورة اه اي ليس يجب ان يكون المفروض واحدا
من كل جنس امرا موجودا فيه بالفعل بل يجوز ان يكون جزءا مفروضا كاجزاء الزمان والحركة وغيرهما من المقادير والمتقدرات
وكذا يجوز ان يكون المفروض واحدا من كل باب ما هو كثير في نفسه كما يجعل العشرة في الالف واحدا مفروضا ويقاس به كثرة
الاعشار الموجودة فيه ويجوز ايضا ان يكون ذلك الواحد اقل او اكثر واصغر او اكبر مما فرض كما يجعل بدل العشرة العشرين
او الخمسة في مثالنا هذا او كما يجعل بدل الذراع في مساحة سطح الذراعين او الشبر **قوله** ومع هذا فليس يجب
اذا كان اه اعلم ان النسبة بين المقدارين قد يكون عددية وقد يكون صمية والاولى هي التي يوجد بين مقدارين يوجد لهما عاد
مشترك ويقال لهما المتشاركان والثانية هي التي يوجد بين مقدارين لا يوجد لهما جزء مشترك اي لا يوجد لهما شيء اذا اسقط
من كل منهما مرة بعد اخرى لم يبق منه شيء ويقال لهما المتباينان وهذه النسبة مختصة بالكميات المتصلة سواء كانت بالذات او
بالعرض ولم يوجد في الاعداد اذ ينتهي كلها الى الواحد والواحد عاد الجميع والبرهان يقوم على وجودها في المقادير فان نسبة
قطر المربع الى ضلعه هذه النسبة اذا تقرر هذا فقد علم ان احد الخطين اذا كان مباينا للاخر فلا يمكن وجود خط مفروض
يعد كل واحد منهما به وكذلك السطحان المتباينان لا يمكن عدّ احدهما او كيل بما يعد ويكال به الاخر وكذا الجسمان المتباينان لا يوجد واحد
مجسم يكال به كل منهما ثم انه مع قطع النظر عن تحقق هذه المباينة بين هذه الاشياء ليس بواجب ان يكون مكيال جنس امرا
واحدا يكال بذلك الواحد الموجود او المفروض جميع ما هو من افراد ذلك الجنس بل يجوز ان يكون مكيال بعضها غير
مكيال الاخر اذ في المتباينات التي هي من جنس لا بد ان يكون مكيال كل منهما غير مكيال الاخر فالواحد المفروض في قطر المربع
مثلا الذي يعده لا يمكن ان يكون عاد الضلعه بل لا بد لعده من واحد مفروض اخر وكذا في السطوح المتباينة والاجسام
المتباينة وهذا التباين كما يجوز ان يوجد في المقادير يجوز ان يوجد في الحركات والازمنة وبالجملة في كل ما له كمية اتصالية
سواء كانت بالذات او بالعرض كالاثقال والاصوات والنغمات وغيرها كما علم في التعليميات سيما الهندسة والموسيقى فاذن
يجوز ان يكون الوحدات المفروضة في كل جنس كثيرة كثرة لا يحصى ولما جاز ان يكون المتباينات من كل جنس لا ينتهي الى حد يكون
لها عاد مشترك فجاز ان يكون واحد مكيالا في كل جنس بحيث يوجد اشياء من ذلك الجنس غير متناهية بالقوة لا يصلح الا ان يكال به

بذلك المكيال **قوله** ولمّا كان المكيال يعرف به المكيل اه لمّا كانت حقيقة الميزان والمقياس واصل معناه ما يعرف به حال ما هو من جنسه من كل باب سواء كان من الكميّات او الكيفيات او النسب او الاضافات او القوى والملكات اذ ما من شئ محسوس او معقول الا ويعرض من جنسه واحد وكثير ولو بحسب الفرض والاعتبار فعلى هذا قاعدة كليّة يصحّ ان يقال انّها ميزان ومكيال ليعرف حال الجزئيات المندرجة تحتها فالمنطق مكيال للافكار يوزن بها ويعرف صحيحها من فاسدها وقويها كالبرهان من ضعيفها كالخطابة والنحو ميزان يعرف به كيفية الاعراب والبناء والعروض ميزان يوزن به احوال الاشعار والسجعات من حيث مقادير كلماتها وحروفها فاذن العلم والحس ايضا كالموازين والمكاييل للمعلومات والمحسوسات اذ المراد بهما الصورة المطابقة للشئ الخارجي وتلك الصورة سواء كانت للمعقولات او للمحسوسات غير مدركة بالحس الا انها مما يعرف به الاشياء الخارجية التي من جنسها فهي معروفة بالذات لا بحس ولا بآلة اخرى وغيرها معروفة بها فحري ان يقال لها الميزان ومن قال ان الانسان مكيل كل شئ فله وجهان صحيحان احدهما ان له الحس والعلم فبالحس يدرك المحسوسات وبالعلم يدرك المعقولات وثانيهما ان الانسان عالم صغير فيه من كل شئ انموذج مطابق له وشرح ذلك مما يطول فيعقل به المعقولات ويتوهم الموهومات ويتخيل المتخيلات ويسمع المسموعات ويبصر المبصرات وهكذا بكل جزء من اجزاء نفسه وبدنه وبكل قوة من قوى عقله وحسه وطبعه يدرك نوعا من انواع الموجودات من لدن اعلى العالم الى اسفله واما قوله بالحري ان يكون العلم والحس المكيلين والمعلوم والمحسوس وان يكون ذلك اصلا له لكنه قد يقع ان يكال المكيال ايضا بالمكيل فوجهه ذلك ان الاشياء المعلومة والمحسوسة وجودا ثابتا في نفسها سواء علمها او احس بها احد ام لا فهي الاصل في الثبوت والتحقق والعلم والحس تابع له فاذن الاصل في الموازنة ان يكون الاشياء الخارجية هي الموازين يعرف بها حال العلوم والادراكات لكنه قد يقع ان يعرف المكيال بالمكيل اذا اتفق ان يكون المكيال مجهولا والمكيل معروفا بوجه آخر كذلك قد يحصل للانسان صور ادراكية اولا فيعرف بها كثيرا من المجهولات ويطلع عليها بوسيلة ما عنده من الصور العلمية والحسية واعلم ان ما ذكره من كون المعلوم او المحسوس اصلا والعلم والحس تابعا هو حال الانسان في ابتداء الامر واما حاله في الانتهاء عند الكمال وحال غيره من النفوس العالية الفلكية فالعلم والحس هناك يكون اصلا متقدما بالذات على المعلوم والمحسوس فان الفلك يتخيل الاشياء او لا فيقع على حسب تصورها وكذلك الانسان الكامل او السعيد في النشأة الثانية يكون تصوره لكل شئ سببا في وجوده والمشتهيات التي في الجنان تابع لشهوة الانسان كما حققناه واوضحنا سبيله في علم المعاد **قوله** فهكذا يجب ان يتصور الحال في مقابلة الوحدة والكثرة اه اي يجب ان يعتقد ان التقابل بينهما ليس بامر جوهري لهما بحسب الماهية بل لامر عارض لها هو من جملة الاضافة العارضة لهما وتلك الاضافة هي المكيلية والمكيالية والعلية والمعلولية وههنا دقيقة وهي انه يشبه ان يكون اصل التقابل الواقع بين الوحدة والكثرة منشأه ما يكون في الوحدة الاتصالية ومقابلها من الانقسام واذا انقسم واحد متصل وحصلت له كثرة مؤلفة من الوحدات فهناك وحدتان وحدة تقابلها تلك الكثرة ووحدة اخرى على نحو اخر هي من اجزاء تلك الكثرة فالتي تقابلها ويبطل بها غير التي هي مكيال لها وعلتها وجزؤها لكن التقابل ايضا لما صح ان يقع جزء الكثرة والجزء صح ان يقع مقابلا للكثرة صح اطلاق القول بان الوحدة مقابلة للكثرة تقابل المكيال والمكيل **قوله** وقد يشكل من حال الاعظم والاصغر اه منشأ هذا الاشكال ان التقابل لا يقع الا بين شيئين ونسبة التضايف لا يكون شئ الا بالقياس الى واحد والشئ الواحد لا يكون له مقابلان والمضاف الواحد لا يكون له طرفان متضايفان وههنا وقع المساوي مقابلا لكل من الاعظم والاصغر ووقع كل من الاعظم والاصغر مقابلا للاخر وللمساوي وكذا الحال في التقدم والتاخر والمعية فظن بعضهم في دفع هذا الاشكال انه ليس يجب حيث كان اعظم واصغر ان يوجد بينهما مساو وهذا الظن باطل لا وجه له ولعل هذا الظان زعم ان وجود المساوي لا بد له لا بد ان يتحقق بين الاعظم والاصغر واذا لم يكن بينهما شئ كما بين الواحد والاثنين وبين الاثنين والثلثة لم يكن هناك مساو ومع لسعته يبعد عن القادر المتصف بما يعمه من المساوي كما علمت في العلم الطبيعي والمصنف بيّن ان كل واحد من هذه الثلثة اعني الاعظم والاصغر والمساوي له مقابل واحد اولا وبالذات ولو من جهتين وله مقابلان بالعرض من جهة واحدة فالاعظم مثلا

او مقابل وجودي مقابل المضاف وهو الاصغر ومقابل عدمي مقابل العدم والملكة وهو الاعظم ويندرج تحته المساوي والاصغر
فهما متقابلان للاعظم مقابلة غير اولية بل لامر لازم لهما لزوم العارض لا لزوم الجنس لذا الامر العدمي لا يكون جنسا للامور محصلة
معقولة بذاتها وكذا المساوي له مقابل واحد من جهة الاضافة وهو المساوي للاخر ومقابل واحد او اكثر من جهة العدم وهو غير المساوي
ويندرج تحته الاعظم والاصغر لكونه لازما لهما وكذا القياس في الاصغر واذا علمت الحال في هذه الثلثة علمت في المتقدم والمتاخر
والعلة والمعلول **قوله** فصل في ان الكيفيات اعراض اقول لما فرغ من مباحث الكميات واحوالها واحوال اقسامها واثبات وجود كل قسم
من اقسامها الاولية وعرضيته شرع في البحث عن احوال الكيفيات لان الكيف تلو الكم في رتبة الوجود وهما بالقياس الى الاعراض السبعة
النسبية كالاصلين فحقهما التقديم على غيرهما من المقولات ثم انه قد ذكر الشيخ في قاطيغورياس تعريف الكيف وتقسيمها الى الاجناس
الاربعة وذكر هناك نقوضا وايرادات وتفصيات يطول ذكرها هاهنا والذي لا بد في هذا المقام ان يعلم ان المشهور في تعريف الكيفية
انها هيئة قارة لا يوجب تصورها تصور شيء خارج عنها وعن حاملها ولا يقتضي قسمة ولا نسبة اقول ينبغي ان يعلم ان لا سبيل
الى تعريف الاجناس العالية الا بالرسوم الناقصة اذ لا يتصور لها جنس وهو ظاهر ولا فصل لان التركيب من الفصلين المتساويين
مما ابطلناه وعلى تقدير جوازه غير معلوم التحقق ولم نظفر للكيف بخاصة لازمة شاملة الا المفهوم المركب من العرضية والمغايرة
للكم والاعراض النسبية لكن هذا التعريف له تعريف للشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة او اخفى منه لان الاجناس العالية ليس
بعضها اجلى من بعض ولو جاز ذلك لكان ساير المقولات اولى بذلك لان الامور النسبية لا يعرف الا بعد معرفة معروضاتها
التي هي الكيفيات والكميات ولذا عدلوا عن ذكر كل من الكم والاعراض النسبية الى ذكر خاصية التي هي اجلى فذكروا بدل هذا التعريف
المشهور فكونها قارة ميزها عن ان يفعل وان ينفعل وكونها لا يوجب تصور غيرها عن المضاف والاين والمتى والملك وكونها تصورها
غير مقتضية لقسمة ميزها عن الكم وكونها غير مقتضية لقسمة في اجزاء حاملها عن الوضع وفيه موضع ابحاث احدها ان المفهوم
من مقولة ان يفعل مؤثرية الشيء في شيء وذلك الشيء في ذاته اما متغير او ثابت فان كان ثابتا كانت مؤثريته ايضا ثابتة لانها من
لوازم ماهية الاثر ولازم الثابت ثابت فقولنا هيئة قارة لا يفيد الاحتراز عنها وان كان متغيرا لم يكن المؤثرية حكما زايدا على ذاته
بل كونه من الصفات الذاتية له فان مؤثرية المتغير كمؤثرية الثابت امر عقلي كساير الاضافات التابعة للذوات فلا حاجة الى الاحتراز
عنها بقيد اخر وكذا الكلام في مفهوم ان ينفعل وثانيها ان قولكم لا يوجب تصورها تصور شيء خارج عنها وعن حاملها
يفيد الاحتراز عن دخول هاتين المقولتين فلم يكن الى ذكر القارة حاجة في الاحتراز عنهما فان قيل احترز به عن الزمان قلنا
الزمان خارج بقيد عدم القسمة مع ساير الكميات فانه يقتضي قسمة حامله وهو الحركة وثالثها ان الصوت من مقولة الكيف
لعدم دخوله تحت غيرها ولا تحت الحركة كما هو راي المحصلين لكنه هيئة غير قارة لان اجزائه غير مجتمعة في الوجود الاني
وهويته ولانه معلول للحركة ومعلول غير القار غير قار ورابعها ان التعريف صادق على الوحدة والنقطة لا يقال كل منهما
يوجب تصوره تصور شيء اخر لان الوحدة يلزمها عدم الانقسام والنقطة يلزمها كونها نهاية للخط لانا نقول ان كان التعبير
عن الكيف بانه لا يلزم من تصوره تصور شيء اخر فلعل اكثر اقسام الكيف يخرج عنه اذ لا يمكن تصور الاستقامة والانحناء الا
في المقدار وان لم يشترط ذلك بل انه لا يلزم من تعقله تعقل شيء خارج عن محله فقد توجه الاشكال فيهما وخامسها ان
الادراك والعلم والقدرة والشهوة والغضب وساير الاخلاق النفسانية لا يمكن تصورها الا بتصور متعلقاتها
من المدرك والمعلوم والمقدور والمشتهى والمغضوب عليه فان قيل كل من هذه الامور لا يقتضي تصور الغير و
لكن تصورها سابق على تصور متعلقاتها بخلاف النسب والاضافات قلنا هذا الفرق صحيح الا ان عبارة التعريف لا يفيد الا ان
يقرء الاول منصوبا والثاني مرفوعا وحينئذ لا يلائم فهذه القراءة لتمام الرسم وسادسها انا اذا حملنا عبارة التعريف على انه لا يوجب
تصوره تصور غيره على ما لا يكون تصوره معلوما لتصور غيره فمع ذلك لا يطرد في الاشكال كالتربيع والتثليث وخواص العدد
كالجذرية والمكعبية مع انها من انواع الكيف وسابعها ان الهيئة لفظ مشترك بين امور فيقال هيئة الوجود وهيئة الاستقلال
والاستقرار ويقال هيئة الجوهرية والعرضية ويقال هيئة الجلوس والاضطجاع ويقال هيئة التاثير والتاثر وليس لها معنى

جامع

جامع والاجتناب عن مثل هذه الالفاظ لازم ويمكن الجواب عن اكثر هذه الايرادات لكن الاقرب ان يقال هي عرض لا يتوقف تصوره على تصور غيره ولا يقتضي القسمة ولا اللاقسمة في محله اقتضاء اوليا فالعرض خرج الباري والجواهر وبالذي لا يتوقف تصوره على تصور غيره خرجت الاعراض النسبية فان تصوراتها متوقفة على تصور امور اخرى بخلاف الكيفيات فانه لا يلزم من تصوراتها تصور غيرها لا بالعكس ويدخل فيه الصوت وبقولنا لا يقتضي القسمة واللاقسمة خرج الكم والوحدة والنقطة وبقولنا اقتضاء اوليا احترزنا به عن العلم بالمعلومات التي لا ينقسم فانه يمنع من الانقسام ولكن ليس ذلك اقتضاء اوليا بل بواسطة وحدة المعلوم واما تقسيمه الى انواع فينحصر بالاستقراء في اربعة المحسوسات والنفسانيات والمختصة بالكميات والاستعداديات والتعويل في الحصر على الاستقراء وربما يبين الحصر بصورة النفي والاثبات فيحصل بحسب اختلاف التعبير عن الاقسام بما لها من الخواص طرق متعددة في التقسيم لكن في كل من تلك الطرق يبقى للشق الاخير معنى غير محصل يحتمل اقساما اخر لان كلا منها بمنزلة ان يقال ان كان الكيف كذا فهو القسم الاول والا فان كان كذا فهو الثاني والا فان كان كذا فهو الثالث والا فهو الرابع والمنع على الاخير فلا يصح المذكور الا وجه الضبط لما علم بالاستقراء على ان بعض الخواص مما فيه خفاء كتعبير الامام الرازي عن الكيفيات النفسانية بالكمال وتعبير الشيخ عنها بما لا يتعلق بالاجسام وعن الاستعداد بما يختص به الجسم من حيث الطبيعة وعن المحسوسات بما يكون فعله بطريق التشبيه اي جعل الغير شبيها كالحرارة يجعل المجاور حارا او السواد يلقي شبحه اي مثاله على الحس والخيال الا كالثقل فان فعله في الغير التحريك لا الثقل قال الرازي وهذا تصريح منه باخراج الثقل والخفة من المحسوسات مع تصريحه في موضع آخر من الشفاء انهما من هذا الباب قول وفيه تحقيق ما ذكرناه في الاسفار وذكر في موضع آخر انه لم يثبت بالبرهان ان الرطب يجعل غيره رطبا واليابس يجعل غيره يابسا وكتعبيره عن المختصة بالكميات بما يتعلق بالجسم من حيث الكمية قال الرازي هذا تقسيم الكيفية المختصة بالعدد يعني من جهة انها يتعلق بالمفارقات ويمكن دفعه بما سبق من التحقيق ان العدد بالمعنى الذي هو الكم لا يعرض المفارقات المختصة والذي يعرض النفوس فهو من جهة الابدان اما الطرق المذكورة في بيان الحصر فمنها ما اختاره الرازي في المباحث المشرقية وهو ان الكيفية اما مختصة بالكمية كالاستدارة والتربيع والزوجية والفردية اولا وهو اما محسوسة اولا والمحسوسة تسمى انفعالات وانفعاليات باعتبار سرعة الزوال والبطوء وغير المحسوسة اما استعداد نحو الكمال اولا فالاول يسمى بالقوة ان كان استعدادا نحو الانفعال ولا قوة وهنا طبيعيا ان كان استعدادا شديدا نحو الانفعال والثاني يسمى حالا ان كان سريع الزوال كغضب الحليم وملكة ان كان بطيء الزوال كالحلم فهذا التقسيم الذي ذكره ومن انجاز وجود كيفية جسمانية غير مختصة بالكم ولا محسوسة ولا استعدادية فلا جزم بان ما يكون كما لا لابد وان يكون كيفية نفسانية لانه دعوى بلا دليل غير الاستقراء الثاني ان الكيفية اما بحيث يصدر عنها افعال على سبيل التشبيه اولا والاول مثل الحار يجعل غيره حارا والسواد يلقي شبحه في العين وهو مثاله لا كالثقل كما مر والثاني اما ان يكون متعلقا بالكم من حيث هو كم اولا يكون والذي لا يكون فاما ان يوجد للاجسام من حيث هي طبيعية او في النفوس من حيث هي نفسانية الثالث ان الكيفية اما ان تفعل على طريق التشبيه وهي الانفعاليات والانفعالات ولا يكون كذلك وح اما ان لا يتعلق بالاجسام وهي الحال والملكة او يتعلق وذلك اما يتعلق من حيث كميتها وهي المختصة بالكميات او من حيث طبيعتها وهي القوة واللاقوة الرابع ان الكيفية اما ان يكون متعلقة بوجود النفس اولا يكون كذلك والذي لا يكون اما ان يكون هويتها انها استعداد او هويتها انها فعل فالاول هو الحال والملكة والثاني هو المختص بالكمية والثالث القوة واللاقوة والرابع الانفعاليات والانفعالات وهذه الطرق الثلث هي التي ذكرها الشيخ والكل ضعيفة متقاربة

**قوله** اما الكيفيات المحسوسة والجسمانية الغرض من هذا الفصل الاشارة الى اثبات وجود الكيفيات المحسوسة وبيان عرضيتها والى وجود الكيفيات الاستعدادية وعرضيتها اما النفسانيات فقد تبين احوالها في مباحث النفس وظهر انها اعراض وانه بعضها في النفس بلا مداخلة في بقائه وبعضها فيها بمشاركة البدن وبعضها في البدن بمشاركة النفس واما المختصة بالكميات فسيجيء اثبات وجودها في الفصل التالي لهذا الفصل ولا حاجة الى اثبات عرضيتها بعد ما يثبت

عرضية الكيفيات والشيخ قد بحث عن وجود المحسوسات في غير موضع فانه قد تكلم تارة في خامس خامسة الفن الثاني من المنطق وتارة اخرى في الطبيعيات وهناك نقض مشاغبات الممارين في وجودها ودحض حججهم فان جماعة من القدماء زعموا ان الكيفيات المحسوسة لا حقيقة لها في انفسها بل انما هي انفعالات تعرض للحواس فقط فاذا قيل لهم لولا اختصاص الملون بكيفية مخصوصة لا يوجد في غيره لم يكن انفعال الحس منه اولى من غيره قالوا اختلاف الاشكال في الاجزاء التي هي مبادي هذه الاجسام التامة موجبة للانفعالات المختلفة التي تكون في الحواس فان تلك الاجزاء غير متجزية بالفعل وان كانت متجزية في الوهم وهي مختلفة الاشكال واختلاف اشكالها ووضعها وترتيبها سبب لاختلاف الآثار الحاصلة في الحواس وزعم جماعة اخرى ان هذه الكيفيات نفس الامزجة قالوا المزاج اذا كان على حد ما كان طعما ولونا معينين وان كان بحد اخر كان طعما ولونا اخرين وليس اللون والطعم وساير الامور التي تجري مجراها شيئا والمزاج شيئا اخر بل كل واحد منها مزاج مخصوص يفعل في القوة اللامسة شيئا وفي الباصرة شيئا اخر وفي الذائقة شيئا اخر وهذا ايضا خطاء كما بين في موضعه وايضا من الناس من زعم ان لا حقيقة للون بل البياض انما يحصل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة المتصغرة جدا واما السواد فانما يتخيل لبعد غور الضوء في الجسم وعمقه ومن هؤلاء من جعل الماء سببا للسواد وقال شاهدنا ان الثياب اذا ابتلت مالت الى السواد وايضا فلان الماء يخرج الهواء وليس اشفافه كاشفاف الهواء حتى ينفذ فيه الضوء الى السطوح فلا جرم يبقى بظلمة وهو السواد وساير الالوان متوسطة بينهما منشا تخيلها هذه المخالطات المختلفة وهو ايضا مدفوع بما ذكر في الطبيعي **قوله** لكنه انما يقع في امرها هل هي اعراض او ليست باعراض اقول من الناس من زعم ان الكيفيات المحسوسة جواهر مخالطة للاجسام فاللون جوهر بذاته والحرارة جوهر وكذا الرايحة والطعم والصوت والاستدلال بان كلا من هذه الامور يحدث تارة ويزول اخرى والمحسوس المشار اليه موجود فلانه قايم بنفسه غير مقنعة لهم في هذا الباب لانه من الجايز في اول النظر ان يكون حدوثها وزوالها على سبيل نفوذ الاجسام لا بانتقال الاعراض وعدم انتقال حواملها اللطيفة فعندهم ان هذه الامور ياخذ في المفارقة عن الاجسام قليلا قليلا بحيث لا يقع الاحساس فيها بالاجزاء المفارقة لصغرها اذا كانت اصغر مما يدركه الحس ولا بما رقتها وانتقالها الا انها مفترقة و الاجزاء غير مجتمعة فيه ومن هؤلاء من يقول بالكمون فمن الواجب ابطال ما زعموه فاستدل على عرضيتها بانها ان كانت جواهر فلا يخلو اما ان تكون جواهر غير جسمية فان كانت اجساما فيكون قابل طول وعرض وعمق هو لون ومعنى انه ذو ابعاد ثلثة غير معنى انه لون لان الاجسام اشتركت في الجسمية واختلفت في اللون فيكون امرا زايدا على الجسمية فلم يكن نفس الجسم ثم انه قد يزول اللون ويبقى الجسم اي الطول والعرض والعمق فاما ان يكون للون طول وعرض وعمق غير هذا او لا يكون فان كان له مقدار غير هذا فقد دخل بعد في بعد وقد بين فساده وان لم يكن له بعد غير هذا فليس اذن اللون اذن مقدارا بل يتقدر بما يحل وان كانت جواهر غير جسمانية فاما ان يكون بحيث يجتمع من تركيبها الاجسام او لا يجتمع فان اجتمع من تركيبها الاجسام فيكون ما لا قدر له يجتمع من تركيبه ما له قدر وذلك معلوم البطلان واما ان لم يكن كذلك ولكن توجد مخالطة للاجسام اذ لو لم يحصل من تركيبها الاجسام ولا يكون ممتزجة بها فيكون من الجواهر العقلية لا من المحسوسات الوضعية فاذن الذي يلزم اولا من هذه المخالطة والسريان ان يكون تلك الجواهر ذوات اوضاع فيكون اجساما والمفروض خلافه وثانيا انه اما ان يصح لها ان يفارق الجسم الذي هي فيه او لا يصح فان صح فلا يخلو اما ان يصح ان لا يبقى في جسم من الاجسام اصلا او لا يصح فان جاز ان يوجد لا في جسم فلا يخلو اما ان يكون عند المفارقة مشارا اليه او لا فان كان قابلا للاشارة الحسية كان في جسم لا محالة لوجهين احدهما ان الخلاء ممتنع فيستحيل ان يوجد لون في جهة ولا يكون فيها جسم وثانيهما ان الوضع المعين انما يستحقه المادة المعينة كما ثبت فيمتنع ان لا يكون في مادة وان لم يكن مشارا اليه فلا يكون امرا محسوسا فلا يكون هو البياض مثلا الذي كلامنا فيه هو اللون المعين الذي يفعل في البصر فما ليس كذلك لا يكون بياضا وكذا الحكم في ساير المحسوسات ولا يمكن لمحسوس كالبياض بعينه ان يكون تارة في الموضوع المقدار الوضعي وتارة اخرى صورة روحانية لانه قد ابطل هذا فيما سبق من مباحث علم النفس واما ان لم يجز ان يوجد لا في جسم اصلا فهو كان محتاجا الى المحل لذاته وقد عرفت ان ذا المحل يستحيل انتقاله عنه فظهر ان هذه الكيفيات اعراض في الاجسام

لانها موجودة فيها وهى متقومة بنفسها مع مفارقة الكيفيات عنها ولا نعنى بالعرض الا الموجود فى شئ لا كجزء منه ولا يصح مفارقته
عنه وهو غير متقوم بلا بقى ان كثيرا من الناس جوزوا فى الاعراض ضربا من الانتقال وهو الانتقال فى اجزاء الموضوع والانتقال من
موضوع الى موضوع متصل به فالذى ينافى العرضية انه اذا انتقل من موضوع بقى بلا موضوع وصح قوامه لا فى موضوع واما
الذى يكون دايم الافتقار الى موضوع لنفى بهذا الاعتبار يؤكد ان قوامه فى الموضوع لانا نقول هذا غير جايز اصلا لان الموجود
فى موضوع لا يخ اما ان يكون وجوده فى نفسه هو بعينه وجوده لذلك الموضوع الشخصى اولا فان كان الاول فاستحال ان يبقى
شخصه الا فى ذلك الموضوع وان كان الثانى فيكون تعلقه بذلك الموضوع الشخصى بسبب من الاسباب غير مقوم لذاته لو كان مقوما
لذاته لكان حكمه فى امتناع بقائه الا فى ذلك الموضوع هو حكم الاول وكل سبب خارجى جايز الزوال فلم يكن له حاجة الى ذلك الموضوع ولا الى
الغير اذ لا يمكن ان يكون بزوال السبب الحاجة الى موضوع موجبا للافتقار الى موضوع اخر لان سبب عدم الاحتياج الى الشئ
هو عدم سبب الاحتياج اليه لا غيره وليس زوال هذا السبب بنفس وجود السبب الاخر لان العدمى لا يكون نفس الوجودى بالذات
ولا ايضا بالعرض الا ان يكون احدهما ضد الاخر وعدم ملكة له فيستحيل زوال ذلك السبب الا بوجود هذا السبب الاخر
وعلى اى تقدير يكون افتقاره الى اى موضوع كان لا لذاته بل لامر خارج فاذن لا يحتاج ذاته فى ان يتحقق ذاتا موجودة
الى شئ من تلك الاسباب بل فى اختصاصها الى موضوع من الموضوعات فنقول لا يخ اما ان يكون اللون مثلا فى كونه هذا
اللون غنيا عن الموضوع فيكون نحو وجوده الذى هو به موجود مفارقا عن الموضوع فاستحال ان يعرضه ما يحوجه الى
الموضوع الا بانقلاب حقيقته وهو مح وان لم يكن لذاته غنيا عن الموضوع كان لذاته مفتقرا اليه واذا افتقر لذاته الى الموضوع
مبهم مما لا يتناهى بالقوة من غير اختلاف بينها فى الحكم ولا يمكن ايضا ان يكون الموضوع المعين فوق واحد لاستحالة قيام عرض
واحد بموضوعين واما اقتضاؤه لموضوع معين فهو ان وجوده لما كان وجودا فى هذا الموضوع فكذا امكانه فيه فالذى
تعلق به امكان وجوده اولا تعلق به وجوب وجوده من العلة ثانيا فيعنى اقتضاؤه لموضوع امتناع وجوده الا فيه فهذا تقرير
ما ذكره الشيخ بضرب من الاختصار بلا محاذاة ما فى الكتاب فى ترتيب الشقوق لبعد المسافة بين قسم وقسيمه فيما ذكره
فقوله واما ان جعل جاعل البياض شيئا فى نفسه ذا مقدار الى اخره قسيم لقوله فان كانت جواهر غير جسمانية الذى
ذكره فى صدر الاستدلال ومعنى قوله فيكون له وجودا اى كون الشئ بياضا او كونه متقدرا يمتنع ان يكون وجودا واحدا
وحيثية واحدة والا لكان كل متقدر بياضا فاذن كل بياض ذى مقدار وجوده غير وجود المقدار وان لم يكن وجوده
فى نفسه الا وجوده فى المقدار فان كان مقداره غير مقدار الجسم الذى فيه يلزم ما ذكرناه من التداخل وان كان مقداره
بعينه هذا المقدار فيكون البياض عرضا قائما بالجسم وان كان لازما له اذ حده ومعناه غير حد الجسم ومعناه يعنى
الطول والعرض والعمق واعترض صاحب المباحث المشرقية بانه لم لا يجوز ان يكون هذه الكيفيات اجساما قولكم مفهوم
الطول والعرض والعمق غير مفهوم اللون قلنا مسلم ولكن هذه الابعاد ليست نفس الجسم حتى يلزم من مغايرتها اللون كون
الجسم مغايرا له بل هذه الابعاد اعراض من باب الكم واما الجسم فهو الامر الذى يصح ان يفرض فيه هذه الابعاد فلم لا يجوز
ان يكون ذلك الامر نفس اللون فان قالوا الجسمية عبارة عن قبول هذه الابعاد والمفهوم منه غير المفهوم من اللون فنقول
ليست الجسمية نفس هذه القابلية لانها امر اضافى والصورة الجسمية مهية جوهرية يلزمها هذه الاضافة فيجوز ان يكون
تلك المهية نفس اللون ثم ان سلمنا ان اللون ليس جسما فلم لا يجوز ان يكون جزء الجسم فلم يستحيل ان يتالف الجسم من اجتماع ما لا
قدر له فنقول الهيولى والصورة ليس لواحد منهما فى حد ذاته مقدار مع ان الجسم يتركب منهما فلم لا يجوز ان يكون اللون عديم
المقدار فى ذاته وان كان جزء الجسم اقول اما الجواب عن الاول فبان الجسم عبارة عن جوهر يفرض فيه الابعاد الثلثة و
محل الابعاد التى هى من باب الكم لا بد ان يكون بعدا بمعنى اخر وقد علمت الفرق بين البعد المقوم للهيولى والبعد الذى هو الكم
وليس المراد من القابل للابعاد نفس المعنى الاضافى بل معروضه وهو لا بد ان يكون طويلا عريضا عميقا بمعنى اخر وهو
بعد واحد يعبر عنه بهذه الثلثة اعنى المنبسط فى الجهات الثلث على الاطلاق فمهيته غير اللون بلا اشتباه واما عن الثانى

فنقول ان اللون امر محصل فی الخارج ذو وضع بالعرض فلو كان جوهرا خارجيا مستقلا فی الوجود لكان ذا وضع بالذات وكل جوهر ذو وضع اذا لم يكن جسما متقدرا لا يمكن ان يتركب منه متقدر واما الهيولی الاولی فهو امر مبهم الوجود غير محصل ولا مشار اليه فيجوز ان يكون جزء الامر متقدر محصل الوجود واما الصورة فهی نفس المتقدر وتمام ماهية الجسم بما هو جسم وبها يتحصل الجوهر ويصير بعد بالفعل قابلا للمقادير المختلفة وليس التركيب منهما ولا من كل مادة وصورة تركيبها من امرين محصلين بل من امر مبهم وامر محصل والسواد والبياض وغيرهما من انواع المحسوسات امور محصلة الوجود واقعة فی الجهات والاوضاع بتبعية موضوعاتها فلو فرضت جواهر غير اجسام لكانت ذوات اوضاع بالذات غير منقسمة اصلا او فی بعض الجهات فلا يمكن ان يحصل من تركيبها الجسم كما ثبت فی مباحث ابطال الجزء الذی لا يتجزی وما فی حكمه وبعد ان تقرر دليلا اخر بقوة ما ذكره وهو ان هذه المحسوسات لاشك انها واقعة فی الجهات والاوضاع لما نری من انفعال الحواس عنها بمشاركة الاوضاع وتفاوتها فی التاثر بحسب قربها وبعدها مما يؤثر فيه وينفعل عنها من المواد سواء كانت مادة الحواس او غيرها فلا يخلو اما ان يكون غير هذه الاجسام المحسوسة فيلزم التداخل اذ ليست مباينة لها فی الوضع بل متحدة بها وهو محال وان كانت عينها وهو ايضا محال لان لكل منهما ماهية ولحدا تاما لا يدخل فيها السواد والطعم فی حد الاسود الحار مثلا له ماهية الانسانية ولا يدخل فی حدها السواد ولا الحرارة ولا شیء من الكيفيات المحسوسة التی يمكن وجودها فيه فثبت الشق الثانی انها اعراض جسمانية وهو المطلوب ويمكن تحرير ما ذكره الشيخ بوجه اخر فنقول اذا راينا جسما اسود فاما ان يكون السواد نفس الجسمية او جزء داخلا فيه او خارجا عنه فالاول باطل لوجوه اما اولا فلان مفهوم الجسمية امر مشترك بين الجسم الاسود والابيض وما به الاشتراك غير ما به الافتراق فالجسمية مغايرة لهما واما ثانيا فلان الجسم متصف بالسواد والبياض جميعا والسواد ليس بمتصف بالسواد ولا بالبياض فيكون الجسم غيرهما واما ثالثا فلان السواد له ضد هو البياض والجسم لا ضد له اصلا والثانی ايضا باطل لان جزء المشترك مشترك فلو كان السواد جزء الجسم لكان مشتركا بين الاجسام وهو باطل بديهة فثبت ان السواد خارج عن الجسمية فلا يخلو اما ان يكون يصح وجوده مفارقا عن الجسم او لا يصح والاول محال لوجهين الاول انه ليس فی العالم حيز خال حتی يوجد ذلك اللون فيه والثانی انه لو فرض حيز خال وفرض حصول السواد فيه كان لذلك امتداد فی تلك الجهة ومفهوم البعد غير مفهوم السواد فيكون لذلك السواد مقدار موجود فی جهة وقد ثبت ان لكل مقدار موجود فی الخارج مادة فذلك السواد موجود فی المادة فلو فرض سواد غير مشار اليه بالحس فليس ذلك حقيقة حقيقة ما سميناه السواد ونشير اليه بالحس الا باشتراك فی الاسم دون الحقيقة التی كلامنا فيه ونحن لا ننكر ان للماهيات الموجودة فی هذه المواد الخارجية نحوا اخر من الوجود فی عالم اخر بصورة اخری غير محسوسة بهذه الحواس لكن الكلام فی نحو وجود الكيفيات المحسوسة فی هذا العالم انها اعراض او جواهر فثبت انها امور مقارنة للاجسام خارجة عن ماهيتها قائمة بها ولا يصح مفارقتها عن الجسم ووجودها بهذا الوجود لاسيما لاستحالة انقلاب العين فيكون اعراضا وهو المطلوب واما قول الشيخ فی نفی الانقلاب العينی انه ليس يعنی به ان يعدم هذا الخ وحاصله انه لا يتصور للانقلاب وجه ومعنی الا بان يكون للشیء مادة وصورة فبطلت صورته وبقيت مادته مصورة بصورة اخری فاقول للانقلاب وجه اخر وهو ان يكون للشیء وجود واحد تدريجی علی سبيل الاشتداد والاستكمال فيه علی نعت الاتصال فالسواد مثلا اذا اشتد فی سواديته فليس بان يكون هناك سواد اصل وسواد زائد حتی حصل فی الجسم سوادان لاستحالة اجتماع المثلين فی محل واحد ولا ايضا ان يكون فی كل ان من زمان الاشتداد فرد اخر من السواد مباين للذی يليه فی الوجود لاستحالة تتالی الحدود الغير المنقسمة وتشافع الانات والانيات بل هناك سواد واحد له وجود واحد وذات واحدة ومع وحدته ذاتا ووجودا مختلف الانحاء متفاوت الوجود فی ذاته وكذلك يمكن هذا الاشتداد الوجودی فی الصور الجوهرية فيمكن انقلابها فی نحو الوجود علی الوجه الذی ذكرناه لكن هذه الاستحالات لا يمكن الا لامور متعلقة بالمواد الجسمانية ضربا من التعلق ويستحيل ايضا ان يكون هذا التفاوت الا من جهة الفضيلة والنقص والقوة والضعف لكن هذا الاشتداد للشیء ربما يخرجه عن نوعه الذی كان فيه اولا سيما فی الاشتدادات الجوهرية واما الذی ذكره الشيخ فی نفی الحركة فی الجوهر حيث قال لان المتحرك يكون له صورة

هو بها بالفعل يكون جوهرا موجودا فان كان هو هذا الجوهر الذى كان قبل فهو حاصل موجود الى وقت حصول الجوهر
الثانى وان كان جوهرا غير الذى منه واليه فيكون قد فسد الجوهر الاول الى الجوهر الوسط غير الجوهرين ثم الكلام فيه
كالكلام فى الجوهر الذى فرض الحركة فيه ولا يلزم مثل هذا فى حركة الاستحالة لان الهيولى محتاجة فى قوامها الى وجود صورة
بالفعل والصورة اذا وجدت فيه حصلت نوعا بالفعل فوجب ان يكون الجوهر الذى بين الجوهرين امرا بالفعل ليس
بالعرض ولا كذلك الاعراض التى يتوهم بين كيفيتين فانها مستغنى عنها فى قوام الموضوع بالفعل انتهى فاقول ان مبناه على
الخلط بين المهية والوجود فان قوله ان كان هو هذا الجوهر الذى كان اه نقول ان هذه الحدود فرضية ثم اذا فرضنا
حدين جوهرين نختار ان احدهما عين الاخر بحسب المهية وغيره بحسب نحو الوجود فان المهية الواحدة قد يكون لها
انحاء من الوجود بعضها اتم وافضل من بعض فان زيدا مثلا من لدن كونه جنينا الى غاية كماله الانسانى له مهية واحدة من
غير اختلاف فى حده المركب من معنى الحيوان والناطق لكن وجوده الانسانى قد استكمل واشتد فكان اولا انسانا ناقص
الوجود بل كان اولا ناقص الحيوانية ثم ترقى قليلا قليلا فى الوجود وقد درج فى مدارج الحيوانية ومعارج الانسانية
الى ان بلغ الغاية وفى جميع هذه الاطوار لم يكن مهية الا مهية الانسان ولا وجوده الا وجود الانسان فالمهية الواحدة تكون
ذات تفاضل فى الوجود وايضا ما ذكره منقوض بالحركة فى الكم وغيره فان المادة كما تحتاج الى صورة تحتاج الى مقدار
فان قيل ان المادة الجسمية يكفيها مقدار ما وهو محفوظ باق فى زمان الحركة وانما وقعت الحركة فى خصوصيات المقدار
قلنا يجرى مثله فى باب الصورة فان المادة يحتاج فى تقومها الى صورة ما لا بعينها فينتقل فى الخصوصيات الصورية من
غير محذور واعلم ان لنا فى باب تجدد الجوهر واشتداده فى الوجود خوضا عظيما قد اقمنا البراهين عليه فى كتبنا ورسائلنا
وعليه يبتنى كثير من المقاصد العظيمة كاحوال المعاد وعلم الاخرة والاولى ودثور هذا العالم وزواله لكن الاذهان
قاصرة والطبايع اكثرها مؤفة غسوقة والفضل بيد الله يؤتيه من يشاء ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور قوله
فصل فى العلم وانه عرض اه ان من جملة الاجناس المندرجة تحت مقولة الكيف هى الكيفيات النفسانية من الشهوة والغضب
والعلم والقدرة والارادة والمحبة والكراهة والشجاعة والكرم والحلم والحياء والخوف وغير ذلك وقد بحث عنها وعن
عرضيتها فى مباحث النفس من الطبيعيات لكن فى اثبات العرضية للعلم الذى هو من جملة الكيفيات النفسانية صعوبة شديدة
فهذا الفصل معقود لبيانه قال واما العلم فان فيه شبهة اه قد علمت ان للاشياء اى المهيات وجودا فى الخارج يترتب
عليه اثارها واحكامها ووجودا فى الذهن لا يترتب عليها اثارها واحكامها والعلم لنا بكل شئ عبارة عن حصول مهيتها
عند نفوسنا مجردة عن موادها الخارجية والعلم بكل مهية يكون عين تلك المهية وبكل مقولة يكون عين تلك المقولة فالعلم
بالجوهر جوهر كما ان العلم بالاعراض اعراض وحينئذ يشكل كون العلم من الموجودات الخارجية والكيفيات النفسانية ولاجل
صعوبة هذا الاشكال انكر بعضهم الوجود الذهنى للاشياء وجعل بعضهم كالامام الرازى العلم مجرد الاضافة التى بين العالم
والمعلوم وبعض اجلة المتاخرين انكر كون العلم كيفية نفسانية بل جعل امرا ذهنيا فقط من مقولة المعلومات وان العلم
بكل مقولة ليس شيئا سوى تلك المقولة من غير ان يكون له وجود فى نفسه وجعل السيد السند والصدر الاجل الصور
العلمية الحصولية كلها من مقولة الكيف لا غير وجعل الشارح الجديد للتجريد العلم عرضا قائما بالنفس والمعلوم شيئا اخر
مغايرا له حاصلا فى الذهن غير قائم به وكل هذه الاراء ظنون فاسدة واوهام باطلة قد نقضناها وتفصينا عنها وابطلناها
فى كتاب الاسفار فتقرير هذه الشبهة ان الحقايق الجوهرية بناء على ان الجوهر جنس وذاتى لها وقد تقرر انحفاظ الذاتيات
فى نحوى الوجود الخارجى والذهنى كما نسوق اليه ادلة الوجود الذهنى يجب ان يكون جوهرا اينما وجدت وغير حالة فى موضوع
فكيف يجوز ان يكون الحقايق الجوهرية موجودة فى الذهن وهو محل مستغن فى وجوده عن الصور العلمية فالذى اجاب
به الشيخ عنها هو ان مهية الجواهر جواهر لان معنى الجوهر الذى صيروه جنسا وجعلوه عنوانا للمقولة ليس هو الوجود
من حيث هو موجود مسلوبا عنه الموضوع والا استحال علم شئ من الجواهر لاستحالة ذاتية وكذا قولنا الموجود بالفعل

لا فى موضوع

لافي موضوع لايصلح ان يكون رسما لا زمالة والا لكان كل من علم ان شيئا كذا جوهر علم انه موجود ولما امكن لنا تعقل
جوهر وحصوله في ذهننا بل معنى الجوهر الذي يصلح للجنسية هو ما يعبر عنه بانه الشيء ذو الماهية اذا صارت ماهيته
موجودة في العين كان وجودها لا في موضوع وهذا المعنى ثابت له سواء نسب الى الاذهان او الى الاعيان وحلوله في العقل
لا يبطل كون ماهية المعقول ماهية شانها ان يكون موجودة في الاعيان لا في موضوع كما ان الحركة معناها وماهيتها عبارة عن كمال
ما بالقوة في جهة الاين او الوضع او غيرهما وليس توجد في العقل حركة بهذه الصفة حتى يصير العقل متحركا في الاين وغيره بل
الموجود في العقل ماهية الحركة وهي ماهية امر هو في الاعيان كمال ما بالقوة ولا يختلف وجودها في العقل ووجودها في
الخارج في الماهية فهي في كلا الوجودين على حكم واحد ومعنى واحد اذ في كليهما ماهية وجودها في الاعيان انها كمال لما
بالقوة فاذا وجدت في العقل ولم يكن كمالا لما بالقوة فيه لم يختلف حقيقتها ومعناها وكذلك حقيقة الجوهر ومعناه لا
لا يختلف في العقل والخارج اذ في كل منهما ماهية حقها في الوجود الخارجي ان لا يكون في موضوع وقد ذكرنا الا لتوضيح
هذا المعنى وهو انه اذا قيل ان حجر المغناطيس حقيقته انه جاذب للحديد فليس معناه الا انه من شانه ان يجذب الحديد
اذا صادفه فاذا وجد في كف الانسان ولم يجذب الحديد فلم يبطل حقيقته وهي حجر اذا صادف حديدا جذبه بل هو
متفق الحقيقة في الكف وخارج الكف وسواء لاقاه الحديد اولا فهو في الكل يصدق عليه انه حجر من شانه جذب الحديد
وكذلك حال ماهيات الاشياء كماهية الجوهر وماهية الحركة وغيرهما فاذا لم يكن الجوهر في العقل مستغنيا عن الموضوع
لم يبطل كونه بحيث يكون وجوده في الخارج لا في موضوع وقوله فان قيل فقد قلتم اه بعينها عادة لاصل الاشكال وجواب
الجواب وقوله فان قيل فقد جعلتم اه تقرير للاشكال من جهة اخرى وهو ان ماهية واحدة يلزم ان يكون مرة جوهرا ومرة
عرضا وقد منع ذلك وجوابه ان المنع في كون ماهية واحدة تارة جوهرا وتارة عرضا انما وقع بالقياس الى احد الوجودين
حتى يكون في الخارج مرة يحتاج الى موضوع ومرة غير محتاج ولم يقع المنع من كون المعقول من الماهية الجوهرية يصير
عرضا موجودا في موضوع هو الذهن وربما يقرر الاشكال على وجه اخر وهو انه يلزم ان يكون الشيء في نحو واحد
من الوجود جوهرا وعرضا فان ماهية الجوهر اذا حصلت في الذهن يكون جوهرا لانها ماهية من شانها في الوجود الخارجي ان
لا يكون في موضوع وهي بالفعل عرض قائم بالنفس فيجاب بانه لا منافاة بين الجوهر والعرض في الذهن اذ مفهوم العرض عرض
لما تحته من المقولات العشر كلها مندرجة في الذهن تحت العرض فلا منافاة بينه وبين الجوهر الذهني انما المنافاة
بين المقولات التي هي الذاتيات للحقايق المندرجة تحتها اه هذا تمام ما افاده الشيخ في هذا المقام وقد بقيت فيه
اشكالات احدها ان الذي ذكره من زوال الاشكال فمجرد كون العلم بالجوهر عرضا لكن يجب ان يكون العلم بكل
مقولة من تلك المقولة فيلزم من تعقل الجوهر ان يكون الصورة العقلية للجوهر جوهرا وكيفا وكذلك صورة الكم في
العقل كما وكيفا وعلى هذا القياس في تعقل اعداد الكيف فيلزم اجتماع مقولتين في ماهية واحدة وهذه الاجناس العالية التي
هي ذاتيات للانواع المندرجة تحتها استحال تبدلها على حقيقة واحدة على ان المنافات بين الجوهر والكيف ليست
الا من جهة العرضية وعدمها لا ان عدم اقتضاء القسمة والنسبة معنى مشترك بينهما فاذا صدق على الجوهر
العرض باعتبار صدق عليه ح انه عرض لا يقبل القسمة والنسبة ضرورة ان الجوهر لا يقتضي شيئا منهما فيكون
لا محالة كيفا ولاجل هذا الاشكال اضطر بعض المدققين في انقلاب ماهية الجوهر وغيرها الى الكيفية النفسانية و
ستسمع منا تحقيق الحال وكشف المقال واجاب عن هذا معاصره الجليل المولى الدواني بانه ان اريد بالكيف ماهية
حقها في الوجود الخارجي ان يكون في موضوع وغير مقتضية للقسمة والنسبة فهو بهذا المعنى يصلح لان يكون جنسا
من ماهيات الاجناس كما ان الجوهر بالمعنى المذكور جنس عال لهما باعتبار هذين المعنيين متباينان لا يصدقان
على شيء في شيء من الظروف الذهنية والخارجية وان اريد به عرض بالفعل لا يكون مقتضيا للقسمة والنسبة
فهو بهذا المعنى عرض عام لجميع المقولات في الذهن فلا تمانع بينه وبين الجوهر وكذا بينه وبين ماهيات بواقي

حقيقه

الاعراض على نحو ما مر فمفهوم العرض فلا يلزم اندراج الصورة العقلية لشئ تحت مقولتين بهذا تقرير كلام المتاخرين على ما يوافق
اسلوبهم وانظارهم والحق ما سنذكره وليعلم ان معنى قول الشيخ وغيره من الحكماء ان كليات الجواهر جواهر ليس ان المعقول من
الجوهر الذى يوصف بانه فى الذهن وله محل مستغنى عنه قد يزول عنه ويصير فى الخارج لا فى موضوع ويكون صورة واحدة
تارة فى الخارج لا فى موضوع وتارة فى الذهن فى موضوع كالمغناطيس الذى فى الكف فانه بحيث يجذب الحديد تارة كما اذا
كان فى خارج الكف ولا يجذب اخرى كما اذا كان فيه فان ذلك مغالطة من باب الخلط بين الوجود والمهية واخذ الكلى مكان
الجزئى فان الكلى الذى ذاته فى العقل يستحيل وقوعه فى الخارج مستغنيا عن الموضوع والمغناطيس الذى فى الكف يجوز عليه الخروج
والجذب للحديد ثم الدخول وعدم الجذب مع بقاء هويته الشخصية فى الحالين وليست الصورة العقلية كذلك بل المراد ان
الكلى الذى فى الذهن له مهية لها نحو اخر من الوجود يكون فيه لا فى موضوع فان المهية الواحدة بحسب الحد لفرط ابهامها يصلح
وحدتها المبهمة لان يكون لها تحصلات مختلفة من الحلول والتجرد والمعقولية والمحسوسية والافتقار الى الموضوع والاستغنا
عنه فالمعقول من الجوهر وان كان من حيث معقوليته وكليته عرضا لكن بحسب مهيته جوهر واما التمثيل بالمغناطيس فهو من
جهة مهيته وان مهيته مهية امر شانه جذب الحديد عند مصادفته مع قطع النظر عن خصوصيات الوجود فهى سواء كان وجودها
فى الكف او فى خارج الكف بصفة واحدة وهذا القدر كاف فى التمثيل وقال المولى القوشجى فى دفع الاشكال المذكور ان الحاصل
فى الذهن عند تصورنا الجوهر امران احدهما مهيته موجودة فى الذهن وهو معلوم وكلى وجوهر وهو غير قائم بالذهن نعتا بل
بل حاصل فيه حصول الشئ فى الزمان والمكان وثانيهما موجود خارجى وعلم جزئى وعرض قائم بالذهن من الكيفيات النفسانية
فلا يرد الاشكال اما الاشكال من جهة كون شئ واحد جوهرا وكيفا واعترض عليه بانه ان اراد ان هنالك امرين متغايرين بالاعتبار
موافقا لما ذهب اليه الشيخ وغيره من المحققين فلا يفى بدفع الاشكال فى كون شئ واحد جوهرا وعرضا وان اراد انهما اثنان
متغايران بالذات فيرد عليه سوى كونه مخالفا للذوق والوجدان واحداث مذهب ثالث من غير دليل وبرهان ان كل صورة
مجردة قائمة لا بشئ فهى عاقل لذاته فيلزم عليه انا عند تصورنا المعقولات يحصل ذوات مجردة عقلية علامة فعالة وهذا معلوم
البطلان نعم الذى يمكن تصويره وتصحيحه من هذا الباب شئ اخر ارفع من ان ينالها الا اوحدى وهو ان النفس عند ادراكها الحسيات
والتخيلات تفعل صورا قائمة الوجود بها لكن قيام المفعول بالفاعل لا قيام العرض بالموضوع كما ستطلع عليه وعند ذلك ايضا
يكون الحاصل فى الذهن من القائم به الا انهما امران متغايران بالذات والذى ذكره الشيخ فى دفع الشبهة المذكورة بان المعقول
من الجوهر مهية امر وجودها فى الخارج ليس فى موضوع واما وجودها فى العقل فليس كذلك غير كاف ايضا فى دفع الشبهة
المذكورة فان المعقول من الموجودات العينية والحال فى الوجود العينى موجود عينى والسؤال وارد فى ان الصورة العلمية
الجوهرية ما حالها بحسب هذا الوجود فان كان كيفا يلزم مصيرورة الجواهر كيفا فى العقل وكون صورة واحدة كيفا ومتحدة بالمهية الجوهرية
وان كان جوهرا كان للجوهر وجود عينى فى الموضوع ولا فائدة فى تقييدهم مفهومات بكونها اذا وجدت فى الخارج كانت كذا وكذا المقولات
هذا كما يقال النقش الفرس المنقوش فى الجدار انه شئ اذا وجد فى الخارج كان ذا حيوة وحس وحركة ولا شك ان المنقوش ليس
مهية الفرس سواء كان فى الجدار او فى غير الجدار فالذى فى الذهن شئ واحد لا يمكن ان يكون مهية لامرين متباينين فالمقام يستدعى
بسطا من البيان وطورا فوق طور اولئك الاعلام ولنا فيه حوض عظيم وقد احيينا مذهب بعض المتقدمين وهم فرفوريوس
واتباعه من المشائين من ان العاقل فى ادراكه للمعقولات يتحد بها ويصير عين تلك الاشياء على وجه الطف واشرف مما هى
فى الخارج وقد بيناه ذلك واوضحنا سبيله فى باب العقل والمعقولات من كتابنا الكبير وسنرجع اليه فى مباحث علم الله تعالى
بالاشياء وثانيهما ان نقول بعد تمهيد ان حمل شئ على شئ واتحاده به يتصور على وجهين كما سبق ذكره احدهما وهو المتعارف
الشايع ويقال له الحمل العرضى وثانيهما ان يعنى به ان الموضوع هو بعينه عنوانه ومفهومه نفس مهية المحمول ومعناه ولا يقتصر فيه
على مجرد الاتحاد فى الوجود كما فى الاول سواء كان فى حمل الذاتيات او العرضيات بل يراد به ان مفهوم الموضوع هو مفهوم
المحمول بعد ان يلحظ بينهما نحو من التغاير كالاجمال والتفصيل فى حمل الحد على المحدود وغير ذلك انا الطبايع الكلية العقلية

من حيث

من حيث معقوليتها وكليتها غير داخلة تحت مقولة من المقولات ومن حيث وجودها في النفس اي وجودها حالا او ملكة في النفس
تصير مظهرا لها هي تحت مقولة الكيف فان قلت اليس الجوهر ماخوذا في طباع انواعه واجناسه وكذا الكم والوضع والاين في
طبايع افرادها كما يقال الانسان جوهر قابل الابعاد ناطق والزمان كم متصل غير قار والسطح كم متصل غير قار والسطح كم متصل قار
منقسم في الجهتين والحركة خروج من القوة الى الفعل على التدريج والهيولى جوهر بالقوة لا صورة لها في ذاتها والنار جسم
محرق وغير ذلك من الامور التي لها صفات تنافي صفات ما في العقل وكذا انا نعقل الاعدام والملكات والشرور والجهالات
مما لا صورة لها في الاعيان فكيف يحصل لنا العلم المطابق والعلم صورة عقلية محصلة الوجود العقلي بل هو نفس الوجود
العقلي لهذه الاشياء وكيف يطابق العلم المعلوم ويتحد به قلنا في جواب ذلك يا اخا الحقيقة ان مجرد كون الجوهر ماخوذا في
حد الانسان لا يوجب ان هذا المجموع الذي هو حد الانسان فردا للجوهر ولا ايضا يلزم ان يكون شيء من اجزاء حده كقابل
الابعاد والحساس والناطق صادقا على مجموع حده الذي هو عينه في الخارج ولا ايضا على بعض اجزاء حده نعم كل من
الحد واجزائه يكون عين نفسه محمولا عليها بالحمل الذاتي الاولي وكما ان كون مفهوم الجوهر عين نفسه لا يصيره من جزئياته و
[illegible] فكذا باقي المقولات والمفهومات الاخرى ان مفهوم الجزئي واللامفهوم واللاممكن والهيولى والحركة وغيرها غير صادقة
على انفسها بالحمل المتعارف فكذا مفهوم الجوهر ومفهوم الانسان والفلك او الكم او الوضع او الاين او غير ذلك لا يلزم ان
يكون كل منها من افراد نفسه وانما يلزم ان يترتب عليه اثره بان يكون نفس مفهوم الجوهر مثلا بشرط الكلية موجودا في الخارج
لا في موضوع ومفهوم الحركة التي في الذهن كمالا لما بالقوة ومفهوم الحيوان ذا بعد وحيوة وحس وحركة وليس الامر كذلك
فان قلت اذا لم يكن الطبايع النوعية مندرجة تحت المقولات بذواتها في اي نحو كان من الوجود لم يكن المقولة ذاتية لها صادقة
عليها من كل وجه ولم يكن الاشخاص منها مندرجة تحت تلك المقولات على هذا الوجه فحقيقة الشيء لا يكون الا المهية النوعية
قلنا كون موجود مندرجا تحت مقولة انما مقتضاه امران احدهما ان يكون مفهوم تلك المقولة ماخوذا في مهيته كما يقال
السطح كم متصل قار منقسم في جهتين فقط فانه اعتبر فيه هذه المفهومات اعتبار اجزاء الحد في المحدود وثانيهما ان يترتب
عليه اثره كان يكون السطح باعتبار كميته قابلا للانقسام والمساواة واللامساواة وباعتبار اتصاله ذا اجزاء مفروضة
مشتركة في الحدود وباعتبار قراره ذا اجزاء مجتمعة في الوجود اذا تمهد هذا فاعلم ان الطبايع النوعية اذا وجدت في الخارج
وتشخصت يترتب عليها اثارها ذاتياتها لكون شرط ترتب الاثار هو الوجود العيني واذا وجدت في الذهن من حيث طبيعتها
ومفهومها يكون تلك الطبايع حاملة لمفهومات الذاتيات فقط من غير لزوم ترتب الاثار اذ الاثار للوجود لا للمفهوم
فالحاصل من مفهوم الانسان معنى الحيوان الناطق مجملا لكن ليس حيوانا يترتب عليه اثار الحيوانية من الابعاد بالفعل و
التحيز والنمو والحس والحركة في الذهن بل يتضمن لمعنى الحيوان الناطق المجرد عن الاثار المعزول عن العمل فان قلت ما
حسبته من اثار الذاتيات انها منفكة عن الانواع قد يكون نفس الذاتيات او لوازم المهيات فان معنى الكم ليس الا نفس
المنقسم بالذات فكيف يكون الحاصل في الذهن من الكم غير قابل للقسمة واذا كان منقسما بالذات فكيف يكون معنى
مجردا بسيطا او كيفا قلت بل هو باعتبار مفهوم الكم متضمن لمفهوم الانقسام ومفهوم الانقسام ليس انقساما بالفعل
وادلة الوجود الذهني لا يستدعي الا حصول مفهومات الاشياء ومهياتها في الذهن لا حصول افرادها واتحادها وجودا
لان انتقال انحاء الوجودات والتشخصات من موطن الى موطن اخر ممتنع فقد ظهر وتبين بما ذكرناه ان شيئا
من المعقولات الذهنية من حيث مهيته ومعناه ليس مندرجا تحت مقولة من المقولات بمعنى ان يكون فردا لها
بل مقولة من المقولات اما نفسها او ماخوذا في معناها واما من حيث كونها صفات موجودة للذهن ناعتة لها فمن
مقولة الكيف بالعرض لا ان الكيف ذاتي لها واصل الاشكال وقوامه على ان جميع المقولات ذاتيات لطبايع الافراد
بجميع الاعتبارات وهو مما لم يقم عليه برهان ولا حكم بعمومه وهو الذي جعل الافهام صرعى وصير الاعلام حيارى في المنهج
الثالث انه قد اشرنا الى ان الصور الحسية نحو اخر من الوجود هي مع محسوسيتها وجزئيتها غير قائمة بمادة جسمانية مستحيلة

الوجود منفصلة كاينة فاسدة بل مجردة عنها قايمة بمبدعها وجاعلها وان النفس بالقياس الى مدركاتها الحسية والخيالية اشبه بالفاعل
المخترع منها بالمحل القابل وبه يندفع كثير من الاشكالات الواردة على اثبات الوجود الذهني للاشياء التي مبناها على كون النفس
محلا لها وان القايم بشيء لابد ان يحل فيه ولنا براهين كثيرة على ثبوت ما ادعيناه مذكورة في موضعها فاذا ثبت ان قيام تلك
الصور الادراكية ليس بالحلول بل على وجه آخر لم يلزم الاشكال ولا محذور ولا حاجة ايضا الى القول بان الحاصل في النفس
غير القايم بها هذا ما قررنا في حال المدركات الحسية ظاهرية كانت او باطنية اذا تقرر هذا فنقول اما حال ادراك
النفس للصور العقلية من الانواع المتحصلة فهو بمجرد اضافة اشراقية حاصلة لها الى ذوات وصور عقلية واقعة في عالم
الابداع وتلك الذوات العقلية سواء كانت قايمة بانفسها كما هو راي افلاطون ومن تقدمه او واقعة في صقع من الربوبية
كما عليه اصحاب المعلم الاول للفلاسفة وان كانت صورا شخصية تشخصا عقليا كليا غير محمولة على هذه الجزئيات والاصنام
المندرجة تحتها لكن النفس لضعف بصرها العقلي وقصورها وكلالها عن المشاهدة القوية ما دامت في هذا العالم لا يتيسر لها
معاينة تلك الذوات على وجه التعين بل على سبيل الابهام فان الابهام والعموم منشاؤه قصور وجود الشيء اما بحسب وجوده
لنفسه او بحسب وجوده لمدركه فان ضعف الادراك قد يكون منشأ الاشتراك كما يرى شخص من بعيد او في هواء مغبر يحتمل
عند الرائي ان يكون زيدا او عمرا او بكرا او كذا قد يحتمل في البعيد ان يكون واحدا او متعددا واعلم ان حقيقة العلم مرجعها
الى نحو من الوجود به ينكشف الاشياء وليس ان العلم ينحصر في الكيفية النفسانية بل قد يكون جوهرا قايما بنفسه بل يكون واجب
الوجود كما في علمه تعالى لكن الكلام في العلم الذي هو من صفات النفس كالقدرة والارادة وهو حالة نفسانية به ينكشف
المعلومات ولا شك انه امر حادث لنا نفسانيا عارض لها بعد ما لم يكن ومعلوم انه غير قابل للقسمة ولا النسبة في ذاته
فيكون كيفية نفسانية والعلم بهذا المعنى لا يلزم ان يكون متحدا مع المعلوم والذي يتحد بالمعلومات هو وجودها منكشفة
على نفسها او على غيرها انما الكلام في نحو ارتباط المعلومات بالنفس هل بنحو الحلول فيها او لا وقد علمت انها ليست حالة
فيها فلم يلزم كون شيء واحد جوهرا وعرضا الاشكال الثاني انه اذا كان علمنا بالاشياء الخارجية مستلزما لحصول ماهيتها
وصورتها المطابقة لها يلزم ان يكون لكل نوع من هذه الانواع الجسمانية فردا شخصيا مجردا عن المادة ولواحقها من
المقدار والاين والوضع واشباهها ويكون ذلك الفرد المتشخص كليا ونوعا بيانه ذلك ان كل نوع جسماني نتعقله
فعلى ما قررتم يوجد ماهيته وحقيقته ومعناه في الذهن فلا يخلو اما ان يوجد ماهيته فيه من غير ان يتشخص بل يبقى على صرافة
ابهامه وعمومه او يتشخص والاول ممتنع اذ الوجود لا ينفك عن التشخص ووجود المبهم بما هو مبهم غير معقول والثاني يستلزم
ان يوجد في ذهننا من الانسان مثلا شخص انساني عقلي مجرد عن الكم والوضع والاين وساير الصفات الجسمانية
اذ لو قارنته لم يجز ان يحصل في العقل على ما ثبت من امتناع حصول الجسماني في الجوهر العقلي وكذا يحصل من الفرس فرس
عقلي ومن الشجر شجر عقلي ومن الحجر حجر عقلي والتالي باطل فكذا المقدم والجواب عنه في المشهور ان الموجود في الذهن
وان كان امرا شخصيا الا انه عرض وكيفية قائمة بالذهن وليس فردا من حقيقة ذلك المعلوم المأخوذ منه جوهرا
كان او غيره نعم هو عين مفهوم ذلك الشيء الموجود في الخارج وقد علمت ما ذكرناه في دفع الاشكال ان المأخوذ من
من الجواهر النوعية الخارجية وغيرها هو معانيها ومفهوماتها دون ذواتها واشخاصها انه ليس من شرط حصول معنى
في موجود وتضمنه اياه ان يكون ذلك المعنى صادقا عليه الا ان يكون ذلك الموجود فردا ومصداقا لذلك المعنى
فان الانسان مثلا متضمن لمعاني الجماد والنبات لحفظ التركيب له والنمو والتوليد مع انه ليس جمادا ولا نباتا و
اما كلية الموجود الذهني وصدقه على كثيرين فباعتبار ملاحظته مطلقا عن الخصوصيات الذهنية والخارجية
ولا حجر في كون شيء واحد كليا باعتبار وشخصيا باعتبار آخر سيما بالقياس الى الوجود الخارجي والعقلي فان
[illegible] ان الانسانية التي في الذهن مثلا تشارك الانسان في الحقيقة النوعية والجوهرية وقبول
الابعاد والنمو والحس والنطق مع كونها حالة في الذهن ومحلها مستغن عنه فقد وقع فيما هرب عنه و

العجب

العجب ان المولى الدوانى مع اصراره على جوهرية الماهية الذهنية قائلا ان الجوهر ماهية من شانها انها اذا وجدت فى الخارج كانت لا فى موضوع
وشنع على القائل بكون صورة الجوهر التى فى الذهن من باب الكيف مصرا على لزوم انقلاب الحقيقة ولم يعلم ان ورود الانقلاب على ما ارتكبه
الزم والصق كما يظهر بادنى تامل فان صورة الجوهر الذهنى يصدق عليها حد الكيف ايضا اللهم الا ان يلتزم فى جميع الحدود التى
للانواع كلها الجوهرية والعرضية التقييد بكونها اذا وجدت فى الخارج كانت كذا وكذا ويلزم عليه القول بالشبح والمثال اذ لا فرق
بين ان يقال هذه الصورة الحاصلة من الانسان كيفية نفسانية وليست بجوهر بالحقيقة ولا قابل للابعاد ولا نام ولا حى ولا
ناطق وبين ان يقال جوهر بمعنى انها لو وجدت فى الخارج كانت جوهرا وكانت لا فى موضوع واذا وجدت فيه كانت قابلا للابعاد
ونامياً وحيا وذا حس ونطق فاذا لم يكن شئ بالفعل جوهرا ولا ذا ابعاد ونمو واغتذاء وحس وحركة ونطق فكيف يكون انسانا فالحق
ان هذه المفهومات الكلية الحاصلة فى الذهن كمفهوم الانسانية وغيرها من صور الانواع الجوهرية هى بعينها نفس مهيات تلك الانواع
اى محمولة على انفسها بالحمل الذاتى الاولى ودلائل الوجود الذهنى لا يعطى اكثر من هذا فى العقليات والكليات واما نحو وجودها
العقلى فيمكن على انحاء مختلفة فى القوة والضعف والظهور والخفاء فقد يكون على وجه ضعيف كوجود الاشياء فى المرآة فان النفس
بحسب صفائها او طهارتها ربما يتجلى لها شئ من الحقائق الملكوتية وهذا الصفاء والتقدس هو المعبر عنه بالكيفية النفسانية العلمية
وليس امرا عدميا محضا بل قوة كمالية يحصل عقيب الاعمال الفكرية وهى بالحقيقة اشراق نور عقلى فايض على النفس بمنزلة اراءة المهيات
كاشراق الشمس على الابصار بمنزلة اراءة المبصرات ثم كلما اشتدت قوة النفس وقويت ذاتها اشتد ظهور تلك الحقائق عليها
وقوى وجودها عندها حتى صارت النفس عين تلك المعقولات كما ستقف عليه بالبرهان وتعلم ان الذات البسيطة كيف يصير
كل المعقولات ثم من كان مؤمنا بوجود عالم عقلى فيه صور الانواع الجوهرية كما عليه افلاطون وشيعته حسبما يجئ بيانه فله ان
ان يقول ان لكل نوع من هذه الانواع الجسمانية فردا له وجود مجرد عقلى متضمن لصفات ذلك النوع من الاعضاء والاشكال
والحركات والانفعال والحس والشعور والحيوة وغيرها كلها على وجه عقلى وبالجملة بنحو وحدة الوجود المادى الجسمانى وتلك
الافراد هى اسباب فعالة لسائر الافراد الجسمانية لهذه الانواع وهى الصور العقلية لها فى عالم الابداع ولا يلزم كون
المعقول من شئ صورة عرضية سيما المعقول من الجوهر فهو اولى بان يكون مستغنيا عن الموضوع وكذلك كون بعض
افراد نوع واحد اى ماهية واحدة نوعية مجردا وبعضها ماديا مما لم يقم على استحالته برهان والدليل الدال على ان افراد ماهية
واحدة لا يقبل التشكيك والتفاوت فى الوجودات شدة وضعفا وكمالا ونقصا على تقدير تمامه انما يتم بحسب نشأة واحدة وفى
موطن واحد لا بحسب النشأتين وباعتبار الوجودين والحق ان مذهب افلاطون وشيعته فى وجود المثل العقلية والصور المفارقة
فى غاية المتانة والاستحكام ولا يرد عليه شئ من النقوض والمطاعن التى اوردها عليه اتباع المشائين ونحن شيدنا اركانه واحكمنا بنيانه
بتوفيق الله وحسن تأييده واعتصامه الاشكال الثالث ان من العلوم النفسانية هو العلم بالمتخيلات والمحسوسات فنحن اذا تخيلنا
فى ذهننا افلاكا عظيمة وكواكب فيها وجبالا شاهقة وصحارى واسعة مع اشجارها وتلالها ووهادها وكل ذلك على الوجه الجزئى
المانع من الاشتراك فوجب على ما ذهبوا اليه محالا لان احدهما كون هذه الامور على تقدير عرضية العلم اعراضا ومعلوم انها
جواهر ليست باعراض والثانى ان يحصل تلك الامور العظيمة عند كيفية وقوة عرضية لجزء حاصل فى حشو الراس فانا اذا تصورنا
زيدا مثلا مع اشخاص اخر انسانية يحصل فى القوة الخيالية اناس متحركون موصوفون بصفات الادميين مشتغلون فى تلك القوة
او فى الدماغ بحرفهم وصنايعهم وهو مما يجزم العقل ببطلانه وكذا لو كان محل هذه الاشياء الروح التى فى مقدم الدماغ فانها
قليل المقدار والحجم وانطباع العظيم فى الصغير مما لا يخفى بطلانه ولا يكفى الاعتذار بان كليهما يقبلان التقسيم الى غير نهاية فان
الكف لا يسع الجبل وان كان كل منهما مما يقبل القسمة الى غير نهاية والجواب ان هذا انما يرد نقضا على القائلين بان وجود
الاشباح الجرمانية بالحلول فى القوى الخيالية ولم يبرهنوا له ببرهان واف ولا بدليل كاف كما لا يذهب على من يتتبع اقوالهم
واما على ما ذهبنا اليه من ان نسبتها الى النفس بواسطة تلك القوى بالصدور وانه ليس لهذه المحال وقواها الجرمية الا كونها مخصصات
لصدور تلك الصور والاشباح من النفس فى عالمها الصغير الملكوتى ومظاهر ومجالى لمشاهدة النفس اياها فى عالم المثال الاعظم

كما هو رأي صاحب الاشراق تبعا للاقدمين من حكماء الفرس والرواقيين فلا يرد نقضا ولا اشكالا من جهة لزوم انطباع العظيم في الصغير ولا من لزوم اتصاف النفس بما لا يمكن اتصافها به كالحرارة والعدد والحركة والمقدار والوضع والاين ونحو ذلك والحاصل ان هذه الصور لا يرد على من اثبت المدركات الحسية والخيالية المدركة على الوجه الجزئي سوى هذا الوجود المادي المنفعل المستحيل الكاين الفاسد وجودا اخر صوريا مجردا عن المادة فقد ذهب افلاطون الالهي وكثير من الحكماء الكبار والمتألهين وطالبي الابدي والابصار الى ان لهذه الموجودات المادية وجودا في عالم اخر متوسط بين العقليات المحضة والماديات الصرفة فالموجودات العقلية والمثل الالهية مجردة عن المادة وتوابعها من الاين والكم والوضع واللون والطعم والشكل وامثالها بالكلية والموجودات المادية مغمورة في هذه الاعراض على وجه الانفعال والتجدد والاستحالة والحدوث والزوال واما الاشباح التي في ذلك العالم فلها نحو تجرد بحيث لا يدخل في جهة ولا ينحصر في مادة ولا بينها تضاد ولا تزاحم ولا ايضا يحتاج وجودها الى استعداد مادة بل يكفي ارادة الفاعل وادراكه وجودها وجودا دراكيا عين الحيوة والشعور وستعلم منا ان وجودها متحد بوجود مدركها ولها نحو تجسم وتقدر وتشكل وبالجملة لها من هذه الصفات كلها الا انها على وجه بسيط كلها موجودة بوجود واحد فلونها عين رائحتها وطعمها وشكلها لكن على وجه اعلى وارفع كما يعرفه اهل الذوق وخلاصة ما ذكره الشيخ المتأله شهاب الدين المقتول لاثبات هذا الوجود ان الابصار ليس بانطباع صورة المرئي في العين على ما هو رأي المعلم الاول ولا بخروج الشعاع من العين الى المرئي كما هو مذهب الرياضيين فليس الابصار الا بمقابلة المستنير للعين السليمة فحينئذ يحصل للنفس علم اشراقي حضوري على المرئي فتراه وكذلك صورة المرآة ايضا ليست في البصر لامتناع انطباع العظيم في الصغير وليست هي صورتك بعينها كما ظنه من ابطل كون الابصار بالشعاع فضلا عن كونه بانعكاسه وليست ايضا منطبعة في المرآة ولا في جسم من الاجسام ونسبة الجليدية الى المبصرات كنسبة المرآة الى الصورة الظاهرة فيها وكما ان صورة المرآة ليست فيها كذلك الصورة التي يدركها النفس بواسطتها ليست في الجليدية بل يحدث عند المقابلة وارتفاع الموانع من النفس اشراق حضوري فان كانت له هوية في الخارج فيراه وان كان شبحا محضا فيحتاج الى مظهر اخر كالمرآة فمرايا تلك الاشباح التي لا هوية لها في الخارج بواسطة المرايا بالعلم الحضوري وبمثل ما امتنع به انطباع الصورة في العين يمتنع انطباعها في موضع من الدماغ فاذن الصورة الخيالية لا يكون موجودة في الاذهان ولا في المواد والاعيان ولا في عالم العقول لانها مقدارية لا عقلية فبالضرورة يكون في صقع اخر وهو عالم المثال والخيال المنفصل لكونه غير مادي تشبيها بالخيال المتصل وهذا مذهب الحكماء الاقدمين كافلاطون وسقراط وفيثاغورس وانباذقلس واغاثاذيمون وهرمس وغيرهم من المتألهين وجميع السلاك من الامم المختلفين فانهم قالوا العالم عالمان العالم العقلي المنقسم الى عالم الربوبية وعالم العقول وعالم الصور المنقسم الى الصور الحسية والصور الشبحية ومن هيهنا يعلم ان الصور الشبحية ليست مثل افلاطون لان هؤلاء العظماء كما يقولون بهذه الصور يقولون بالمثل الافلاطونية وهي نورية عظيمة ثابتة في عالم الانوار العقلية وهذه مثل معلقة في عالم الاشباح المجردة بعضها ظلمانية هي جهنم الاشقياء وبعضها مستنيرة يتنعم بها السعداء من المتوسطين واصحاب اليمين واما السابقون المقربون فهم يرتقون الى الدرجة العليا عند الانوار الالهية والمثل الربانية

**مكاشفة حكمية** اعلم انا من نؤمن بوجود هذا العالم على الوجه الذي ذكره لكن يخالف مذهبنا وبين ما ذهب صاحب الاشراق بوجوه احدها ان الصور المتخيلة لنا موجودة في صقع نفسنا وفي عالمنا الخاص لا في عالم المثال الاعظم لمراعاة ذلك العالم عن الصور الجزافية الباطلة واضغاث الاحلام ونحوها وثانيها ان هذه الصور التي ندركها هي من افعال نفوسنا لا انها ثابتة من غير تأثير النفس وجعلها اذ مدار الادراك على العلاقة الوجودية كما برهن في مقامه وثالثها ان القوة الخيالية عندنا جوهر مجرد عن البدن وقواها وان لم يكن جوهرا عقليا وهي عين النفس الحيوانية وعين الناطقة قبل صيرورتها عقلا بالفعل والصور الخيالية موجودة بتوجه النفس اليها باقية ببقاء توجهها والتفاتها اليها عند استخدامها المتخيلة والنفس وقواها الادراكية وصورها الخيالية والحسية كلها خارجة عن هذا العالم عالم الماديات والاموات في صقع ادراكي وليس لهذه الماديات وجود على حضوري اذ كل جزء من اجزائها المقدارية الوضعية غايب عن ساير الاجزاء وعن الكل وبالعكس فالكل غايب عن الكل وعن كل ما له نسبة مكانية اليها ولهذا لا بد في ادراكها من احداث صورة اخرى مجردة ضربا من التجرد حتى يكون وسيلة الى الشعور بما في الخارج وتلك الصورة هي المشعور بها بالذات دون ما في الخارج الا بالعرض ورابعها ان الابصار عنده باضافة النفس الى ما في الخارج عند المقابلة وتحقق الشرائط وقد علمت بطلانه بان ما في الخارج لا حضور

لا عند المعتزلة واما عندنا فتصوير النفس عند تحقق الشرائط صورة مطابقة لما في الخارج موجودة في عالم النفس ايضا والفرق بين الاحساس
والتخيل عندنا بزيادة الشرائط في الاحساس من وجود المادة ومقابلتها وارتفاع الحجاب وسلامة الحاسة واستعمال النفس اياها كفتح
العين وكذا في رؤية الاشياء بتوسط المرآة والتي يراها الاحول من الصورة الثانية واذا اشتدت عين التخيل كما في الآخرة صارت عين
التخيل متحدة مع عين الحس كما يبتني عليه احوال المعاد الجسماني وهو من العلوم التي اختص بدركها العلماء المقتبسون نور الحكمة من مشكاة
النبوة لا المقتصرون على النظر البحثي والفكر المنطقي من غير تصفية وتجريد ورياضة وتطهير عن وساوس النفس وشوائب
الطبيعة والحس والله ولي التوفيق **تدقيق وتحصيل** قد سلك بعض الاماجد في دفع الاشكال مسلكا دقيقا كاد
ان يكون قريبا من التحقيق قد مهد لبيانه مقدمة هي ان مهية الشيء متأخرة عن موجوديتها بمعنى ان الشيء ما لم يصر موجودا لم يكن
مهية من المهيات اذ المعدوم الصرف ليس له مهية اصلا وليس شيئا من الاشياء قال فان قيل فما يصير موجودا ثم يصير مهية اما هذه المهية فيصير
هذه المهية موجودة ثم يصير هذه المهية وهو ظاهر البطلان او مهية اخرى وهو افحش مثل ان يقع وجد الفرس فصار انسانا قلت
لا حصر بل يتصور شق ثالث اما اولا فلان هذا التقدم ذاتي لا زماني وارتفاع النقيضين في المرتبة جائز واما ثانيا فلان معنى قولنا
وجد فصار انسانا ليس انه وجد شيء معين فصار انسانا حتى يأتي الترديد بان هذا الشيء اما الانسان او غيره بل هنا امر
واحد هو انسان موجود فتحققه وحصوله من حيث هو موجود اولى بالحصول منه من حيث هو انسان اقول الاولى ان يقال ان الوجود
وان كان وجود مهية معينة هي الانسان لكن كونه وجودا هو الاصل في الجعل والتحقق وهو مصداق لمفهوم المهية والمهية غير
مجعولة الا بالعرض وتقدم الوجود على المهية ضرب اخر من التقدم سوى الخمسة المشهورة حتى يجب ان يسمى التقدم بالحقيقة لان
الوجود هو الحقيقة الاصلية والمهية كالحكاية والظل له قال اذا تمهد هذا نقول لما كانت موجودية المهية متقدمة على نفسها
فمع قطع النظر عن الوجود لا يكون هناك مهية اصلا والوجود الذهني والخارجي مختلفان بالحقيقة فاذا تبدل الوجود بان يصير الموجود
الخارجي موجودا في الذهن لا استبعاد ان يتبدل المهية ايضا فاذا وجد الشيء في الخارج كانت له مهية اما جوهر او كم او من مقولة اخرى واذا
تبدل الوجود ووجد في الذهن انقلب مهية وصارت من مقولة الكيف وعند هذا اندفع الاشكالات اذ مدار الجميع على ان الموجود
الذهني باق على حقيقته الخارجية فان قلت هذا بعينه هو القول بالشبح ويرد عليه انه على هذا لا يكون الاشياء الخارجية
بانفسها حاصلة في الذهن بل امر اخر مباين له قلت ليس للشيء بالنظر الى ذاته بذاته مع قطع النظر عن الوجودين حقيقة معينة يمكن
ان يبقى هذه الحقيقة موجودة في الذهن وفي الخارج بل الموجود الخارجي بحيث اذا وجد في الذهن انقلب كيفا واذا وجدت الكيفية
الذهنية في الخارج كانت عين المعلوم الخارجي فان كان المراد بوجود الاشياء بانفسها في الذهن وجودها فيه وان انقلبت
حقيقتها الى حقيقة اخرى فذلك حاصل وان اريد انها يوجد في الذهن باقية على حقيقتها الخارجية فلم يقم عليه دليل اذ مؤدى
الدليل ان المحكوم عليه باحكام صادقة يجب وجوده عند العقل وفي الذهن ليحكم عليه بها ولا يخفى ان هذا الحكم ليس عليه بحسب الوجود
بل بحسب نفس الامر فيجب انه يوجد في الذهن امر لو وجد في الخارج كان متصفا بالمحمول وان انقلبت حقيقته بتبدل الوجود فان قلت
انما يتصور هذا الانقلاب لو كان بين الموجودات الذهنية والخارجية مادة مشتركة يكون بحسب الوجود الذهني كيفا وبحسب الوجود الخارجي
من مقولة المعلوم كما قرروا الامر في الهيولى المبهمة في ذاتها لحوق الابهام فيصير باقتران كل صورة عين حقيقتها وظاهر ان ليس ههنا مادة
مشتركة بين جميع الموجودات قلت انما استدعى هذا الانقلاب لو كان انقلابا في صفة كانقلاب الابيض اسود او في صورة
كانقلاب الهواء ماء واما انقلاب نفس الحقيقة بتمامها الى حقيقة اخرى فلا يستدعي مادة مشتركة موجودة بينهما نعم يفرض العقل
لهذا الانقلاب امرا عاما بينهما انتهى خلاصة ما ذكره صدر اعاظم الفضلاء واعترض عليه معاصره العلامة الدواني بقوله لا يخفى على
من له ادنى بصيرة ان انقلاب الحقائق غير معقول بل المعقول منه ان ينقلب المادة من صورة الى اخرى او الموضوع من صفة الى اخرى وليت
شعري ما هذا الامر الواحد الذي زعم انه بحيث اذا وجد في الخارج كان مهية واذا وجد في الذهن كان مهية اخرى وكيف يحفظ الوحدة
مع تعدد المهية ثم تقدم الموجودية على المهية غير بين ولا مبين وعلى فرض التسليم لا يوجب جواز الانقلاب اذ العوارض متقدمة
كانت او متأخرة لا يغير حقيقة المعروض فانها انما يعرض لتلك الحقيقة فلا بد من بقائها معها ثم على فرض الانقلاب يكون الحاصل

في الذهن مغايرا بالمهية للحاصل في الخارج وهو خلاف مقتضى الدليل الدال على الوجود الذهني وما ذكره من ان حصول المهية
في الذهن اعم من ان يبقى فيه على ما كان او ينقلب الى مهية اخرى من قبيل ان يقال الحصول في الدار اعم من ان يبقى فيها على ما
كان او ينقلب فيها الى عمر ومثلا ثم من البين انه اذا لم يكن بين الامرين امر مشترك يبقى مع الانقلاب كالمادة او كالجنس مثلا
لم يصدق ان هنالك شيئا واحدا يكون تارة ذلك الامر واخرى غيره والفطرة السليمة يكفي مؤنة هذا البحث واما نعلم
ان القائل بالشبح لا يجوز ان يقول ان الشبح لو وجد في الخارج يكون عين المعلوم الخارجي بل هو قائل بذلك وانه يتوجه على ما
ذهب اليه انه يصدق لو فرض وجود هذا الكيف النفساني في الخارج لم يكن عين الجوهر بل كيفا نفسانيا مثل الجوهر ولو وجد
الجوهر الخارجي في الذهن لم يكن كيفا نفسانيا بل جوهرا قائما بالنفس بل يقول ان الكيف النفساني القائم بالنفس موجود في
الخارج كساير الكيفيات النفسانية فان اراد انه على تقدير الوجود الخارجي عين الجوهر فلا يصدق عليه انه لو وجد في الخارج
لكان عينه فانه حال قيامه بالنفس موجود في الخارج وليس جوهرا وان اراد انه على تقدير وجوده خارج النفس اي قائم
بذاته جوهر فكذلك لانه على هذا التقدير يكون كيفا نفسانيا لغير قائم بالنفس ولا يكون جوهرا كيف والكيف النفساني القائم بغير
النفس ممتنع الوجود والجوهر من اقسام ممكن الوجود وان اراد به انه على تقدير وجوده خارج النفس وانقلاب حقيقته الى الجوهرية
يكون جوهرا فذلك على تقدير صدقه جار في الشبح ايضا هذا خلاصة كلام معاصره الجليل معترضا عليه واكثره خارج عن
التحقيق وان كان موافقا لظواهر اقوال الحكماء كالشيخ وغيره من قولهم ان الاشياء بانفسها حاصلة في الذهن وان انقلاب
الحقيقة صحيح وقد علمت سابقا ان انقلاب الحقيقة بصورة صحيحة وهو ان للوجود استحالة ذاتية وحركة جوهرية لا بمجرد تبدل
صورة الى صورة بالكون والفساد مع بقاء المادة بشخصها بل على النحو الاتصالي التدريجي في نفس الصورة ووجودها ثم علمت
ان تقدم الوجود على المهية بالوجه المذكور هو الحق الذي لا يعتريه ريب ولا قصور لانه الموجود بالحقيقة والمجعول بالذات و
المهية كظل وحكاية له وليس صفة للمهية كالسواد واتصاف المهية به في ظرف التحليل كاتصاف الشيء بالذاتي المقوم وكاتصاف الجنس
بالفصل والمادة بالصورة فيبطل قوله ان العوارض متقدمة كانت او متاخرة لا يغير حقيقة المعروض ثم لا يخفى عليك حسبما اشرنا
اليه سابقا ان عدم انحفاظ المهية بين الوجود الذهني والخارجي مشترك الورود على كلا التحريرين وجميع ما اورده هذا النحرير
عليه وارد على نفسه كما يظهر بادنى تامل فان الموجود في الذهن الذي هو عرض قائم بالذهن لا يمكن انتقاله بعينه الى الخارج ولو
انتقل اليه كان عرضا موجودا لا في موضوع هو مح والجوهر من اقسام الممكن الوجود وكذا ان اراد بالخارج الخارج من النفس و
اعلم ان القصور والخبط في كلام هذين النحريرين انما نشا من الخلط بين الطبيعة والفرد والمهية والوجود وتوهم ان كلما يكون
حاملا لمعنى لشيء يجب ان يكون من افراد ذلك المعنى وهما وغيرهما من نحو حذوهما لم يتدبروا في معنى قول الشيخ والحكماء
ان مهية الجوهر جوهر بمعنى انه الموجود في الاعيان لا في موضوع والمراد منه ليس الا ان الموجود في الذهن من الجوهر نفس
مفهوم الجوهر لا ان ذلك المفهوم صادق عليه الموجود في الاعيان لا في موضوع وكذا الموجود في الذهن من الحركة نفس مفهوم كمال ما
بالقوة لا شيء يصدق عليه انه كمال ما بالقوة وكذا القياس في غيرهما فعلى هذا لا حاجة كما توهم هذا النحرير المشهور بالتحقيق
زيادة قيد اذا وجد في الخارج في عنوانات المقولات فالمعقول من الجوهر مثلا نفس المعقول منه لا ان شيئا يصدق عليه ذلك
المعقول لان ذلك غير لازم الا في بعض المفهومات الذهنية كمفهوم الكلي ومفهوم الممكن ومفهوم الوجود المطلق فالفرق حاصل
بين مفهوم الموجود في الاعيان لا في موضوع وهو الجوهر الذهني وبين ما يصدق عليه هذا المعنى وهو الجوهر الخارجي فاذن
لا منافاة بين الجوهر الذهني والكيف النفساني الخارجي والانقلاب في الوجود يقتضي تبدل المهية بلا شبهة واما الامر المشترك بين
الموجود الخارجي والمعقول على طريقتنا هو كون المعقول نفس مهية الموجود الخارجي ولا حاجة الى تكلفات ارتكبه السيد الصدر
في بيان الامر المشترك وغاية ما قيل في ذلك من قبله هو ان لكل من الحقايق العينية ربطا خاصا بصورة ذهنية يقال لاجله انها
صورته الذهنية ويجد العقل بينهما ذلك الربط وحقيقة ذلك انها لو وجدت في الخارج كانت عينه ولا يلزم من ذلك ان يصير وجود
كل شيء وجود كل شيء اخر لانه فرق بين ا يقال لو وجد ا في الخارج وانقلبت حقيقته الى حقيقة ب كان عين ب وبين ان يقال لو وجد ا

في الخارج كان عين تلك الحقيقة فلو كان ذلك اذا وجد الكيف النفساني في الحقيقة الذهنية كان كيفا نفسانيا لا جوهرا قلنا المفروض ليس هذا بل المفروض
وجوده الخارجي فقط لا مع انحفاظ كونه كيفا نفسانيا فان وجوده الخارجي يستلزم انقلاب حقيقته اذ الحقيقة الذهنية مشروطة بالوجود
الذهني والحقيقة الخارجية مشروطة بالوجود الخارجي فوجود الامر الذهني في الخارج عبارة عن انقلاب حقيقته الى الحقيقة الخارجية
او مستلزم لهذا الانقلاب فليتأمل فيه فيه ما فيه والحق ما اشرنا اليه ويمكن توجيه كلامه بوجه آخر اقرب الى الحق وابعد عن المفاسد
المذكورة وهو انه لما قام البرهان على ان الحقائق العينية ذاتيات بها يصدر افعالها واثارها الذاتية التي هي مبادي تعرف
الذاتيات وامتيازها عن العرضيات واذا حصلت تلك الذاتيات في النفس كانت صورا علمية تابعة للنفس صفات لها مع بقاء مفهوماتها
وصارت لها حقايق عرضية لكونها اعراضا للنفس وكيفيات لها وكونها كيفية علمية وكونها هذا النوع من الكيفية العلمية فتلك المعاني
والذاتيات ليست لها في ذاتها مع قطع النظر عن الوجودين حقيقة اصلا لا جوهرية ولا عرضية بان يصدق عليها شيء من الحقايق فان كان شيء منها
من حيث الوجود لا يستدعي موضوعا يقوم به كان جوهرا والا كان عرضا وكذا بالنظر الى وجوده الذاتي ان كان قابلا للابعاد كان جسما وان كان
مقتضيا للنمو والتغذي كان ناميا وقس عليه الحساس والصاهل والناطق فظهر ان انتزاع الذاتيات من الذوات انما يمكن بشرط وجود
الذوات في الخارج تحقيقا او تقديرا واذا لم يلاحظ وجودها الخارجي بل لوحظت بشرط الوجود الذهني صلحت لان ينتزع منها ذاتيات
اخرى هي ذاتيات العرض كالعلم والكيف وغيرهما وان لوحظت مطلقة عن الوجودين لا يحمل عليها وهي نفس مفهومات تصورية بل لم يصلح
لان يشار اليها شيء ولا يحكم عليها لانها الاطلاق الصرف والابهام البحت اذا تقرر هذا فمعقول معنى انحفاظ الماهيات هو ان الذهن عند
تصور الاشياء انما يلاحظ هذه الصورة الذهنية لا من حيث تعينها الذهني بل يلاحظها من حيث وجودها الخارجي الذي به تعين
مقولته من حيث انه جوهر مثلا وجسم ونام ويحكم عليها بما يقتضيه حقيقتها العينية وينتزع عنها الذاتيات وليس في هذه الملاحظة
كونها موجودة في الذهن مشعورا بها وملحوظا اليه ولا ايضا كونها كيفا ولا علما محظورا بالبال وهذه الذاتيات وان حصلت في الذهن
لكن لحصول افرادها بل بانها انحفظت ماهياتها فما وجد من الماء مثلا عند تصور الماء ليس جسما ولا سيالا ولا رطبا ولا ثقيلا بل هو
كيفية نفسانية فانه يحصل للذهن عند ما حذف عن اشخاص المياه الموجودة في المواد الجزئية تشخصاتها وعوارضها اللاحقة قوة وبصيرة
روحانية ينظر الى حقيقة واحدة هي مبدأ المياه الجزئية وكونها كشفا لمفهوم كلي يصدق عليها فيجعل ذلك الامر الصادق عليها مرآة
لتعرف احوالها واحكامها الخارجية وذاتياتها وعرضياتها كما لوحنا اليه سابقا وعلى هذا يحمل كلام القوم في معنى انحفاظ الذاتيات
في نحوي الوجودين هذا ما اوردنا ان نقول في توجيه كلام هذا القايل المذكور ولتعلم ان كلام المتاخرين اكثره غير مبني على اصول
صحيحة حقة برهانية او كشفية بل على تابعات مقبولة ومشهورات محمودة ولذلك من رام منهم افادة تحقيق او زيادة تدقيق انما جاء بالحاح
منع ونقض او زيادة قدح وجرح فاصبحت مؤلفاتهم معارك الاراء ومصادم للاهواء وصارت تراكم المناقضات كظلمات بعضها
فوق بعض فما خلص عنها ياجرها الا الاقلون ونحن انما بسطنا القول في هذا المبحث لكونه مزلة للاقدام ومضال للافهام و
ومن الله العصمة والتوفيق وبيده افاضة العلم والتحقيق **قوله** ولقائل ان يقول فماهية العقل الفعال ان صورة هذه الشبهة
انه يلزم التناقض على الحكماء في قوليهم احدهما قولهم ان العلم بالجوهر اي المعقول من الجوهر عرض وثانيهما ان المعقول من الجواهر
المفارقة لا يخالف موجوداتها والجواب بمنع الكلية في كلا القولين فان احدا من الحكماء لم يقل بان المعقول من كل جوهر عرض بل
المعقول من الجوهر الذي وجوده في المادة مقيدا بالوضع والحيز وغيرهما من الاغشية والاغطية ولم يقل ايضا كل معقول من
جوهر مفارق لا يخالف موجوده بل المراد ان تعقل ذاته لذاته لا يحتاج الى صورة زايدة على ذاته فهو معقول لذاته سواء عقله
غيره ولم يعقله وان تعقله لذاته لا يحتاج الى نزع وتجريد يتولاه العقل فان الجواهر الخارجية على ضربين منها ما وجوده الخارجي
وجود مادي ذو وضع واقع في الجهات والاوضاع ومثله لا يكون معقولا ابدا الا بصورة اخرى مطابقة لها لان المعقول
ما يمكن اشتراكه بين كثيرين والمحدود في جهة المحبوس في حيز المخصوص بوضع كيف يساوي نسبته الى القريب والبعيد والكبير و
الصغير والحاضر والغايب فلا بد في كونه معقولا من صورة اخرى ليس وجودها هذا الوجود وتلك الصورة لا بد ان يكون وجودها
في نفسها ومعقوليتها وكونها عند العاقل شيئا واحدا بلا اختلاف ومنها ما وجوده الخارجي وجود مفارق عن المادة ولواحقها

ومنه لا يحتاج في كونها معقولا الى وساطة صورة اخرى ولا الى تعمل من تقشير وتجريد يتولاه العاقل لها فهو بنفسه معقول بنفسه
لان التعقل ليس الا حصول ماهية شئ لشئ ولا شك في ان الذات المجردة حاصلة لذاتها لا لغيرها كالاعراض والصور المادية فيكون
معقولة لذاتها اذ مرجع العلم والتعقل الى الوجود فان قلت فيكون الهيولى والاجسام عاقلة لذاتها اذ وجودها حاصل لها
قلنا اما الهيولى فليس لها وجود الا بالقوة واما الاجسام فقد علمت منا ان لا حضور ولا جمعية لوجودها عند نفسها فان
ذا الابعاد والامتدادات من الامور الضعيفة الوجود الممتزج وجودها بعدمها وحضورها بغيبتها وفعليتها بقوتها ونورها
بظلمتها وكذا الصور النوعية الحالة في الاجسام حكمها في الانغمار والانقسام حكم نفس الاجسام **قوله** واما اذا قلنا
ان هذا المعقول منها الخ يريد انا لم نقل في شئ من المواضع ان هذا المعقول في نفوسنا من الذوات المجردة القائمة بذواتها هو
هي من كل وجه كما في العلم الحضوري بها او هو مثلها كما في العلم الحصولي بالماهيات من حيث مفهوماتها وكذا لم نقل ايضا انه لا بد
في وجود المعقول منها لنا ان يحصل ذاتها بعينها في النفس بل هذا شئ قد ابطلناه واحلنا القول به في كتاب النفس وانما الذي
هو الحق ان كونها معقولة لذواتها هو نفس وجود ذواتها فلا يحتاج في تعقلها لذواتها الى صورة غير ذواتها لان وجود
ذواتها ومعقوليتها وعاقليتها وعقلها كلها شئ واحد بلا اختلاف حيثية ولا تغاير جهة فان قلت وجود الذوات المفارقة
وعاقليتها لذاتها شيئا واحدا لكنا اذا عقلناها عقلناها عاقلة لذاتها وليس كذلك بل نحن بعد حصول علمنا بوجودها
نحتاج في اثبات كونها عاقلة لذواتها الى استيناف برهان اخر مؤلف من مقدمات غامضة وبطلان التالي يستلزم بطلان
المقدم فبطل كون وجودها بعينه عاقليتها ومعقوليتها لذواتها قلنا علمنا بوجودها انما يقتضي حصول صورة عقلية منها في
ذهننا وتلك الصور الحاصلة منها وجوداتها في انفسها هو بعينها وجودها لنفوسنا لا وجودها للذوات تلك مقتضى قاعدة
العلم التي هي عبارة عن وجود شئ لشئ ان يكون تلك الصور المعقولة منها معقولة لنا لا معقولة للنفس تلك الصورة حتى يلزم من
تعقلنا لها بهذه الصورة تعقلنا لكونها عاقلة لذواتها نعم لو كان علمنا بذواتها بحصول ذواتها الخارجية لنا لكان الامر حينئذ
كذلك لكن ليس علمنا بها ما دمنا في عالم الطبيعة الا بنحو حصول صورة منها في نفوسنا **قوله** فان ذاتها مفارقة ولا
يصير نفسه النفس انسانا الخ هذا شروع في اقامة البرهان على امتناع ان يصير العقل الفعال او شئ من الجواهر المفارقة بوجودها
العيني صورة للنفس الانسانية وذلك لوجوه من اللوازم الفاسدة وفساد اللازم يقتضي فساد الملزوم وثانيها لو جوا احدها
انه لو حصلت ذاتها للنفس يلزم ان يبقى سائر النفوس فارغة عنها جاهلة بها وهو مح بيان اللزوم ان الذات الواحدة بعينها امتنع لها حصولات
متعددة كما ان الشئ الواحد يستحيل حصوله في امكنة فوق واحد فكذا يستحيل وجوده لمحال او موضوعات فوق واحد وبالجملة فالذات
الواحدة لا يكون لها الا وجود واحد وصورة واحدة وقد استبان انه جوهرها نفس واحدة فلم يبطل عنها لم يحصل لغيرها وثانيها انه يقتضي
كون العقل الفعال بذاته صورة لنفس انسانية ان تعلم تلك النفس جميع العلوم الحاصلة في ذلك العقل فلا يعزب عن علمها مثقال ذرة
في الارض ولا في السماء كما هو شان ذلك العقل وهو مح وثالثها انه يلزم حدوث العقل المفارق وهو مح وذلك لان هذا النحو من الوجود
حادث بالضرورة لان النفس حادثة كما دل عليه البرهان فما يوجد لها اولى بالحدوث لان وجود شئ لشئ متفرع على وجوده متاخر عنه
وان كان غيره بالعدد يلزم هذا الخ مع محالية وهو تعدد اشخاص نوع واحد من الجواهر المفارقة وقد ثبت استحالته **قوله**
وما قيل ان شيئا واحدا بالعدد الخ لما ذكر في الاستدلال على نفي حصول الذات المجردة في عقل بشري انه يلزم من ذلك ان يبقى
النفوس الاخرى غير مدركة لها كان فيما ذكره موضع شك وهو انه لا يلزم من حصول صورة عقلية لعقل بشري بقاء سائر العقول
البشرية فارغة عنها لجواز ان يكون شئ واحد صورة لمواد كثيرة عقلية او خارجية لا بان يؤثر فيها فاشار الى دفع هذا الاحتمال بانه
يعلم بادنى تفكر واحال بيانها الى المذكور في علم النفس والمذكور فيه اسيأتي من مباحث الماهية ولا شك ان حصول صورة واحدة بالعدد
لمواد كثيرة امر مح سواء كانت المواد مؤثرة فيها او لا وسواء كانت المواد جسمانية او نفسانية ولعل منشأ هذا التوهم ان كثيرا من الناس ظنوا
ان الكلي الطبيعي كماهية الانسان لا بشرط قيد اخر من العموم والخصوص وغيرهما امر واحد بالعدد موجود في مواد كثيرة فالمعقول
منه في الذهن هو بعينه الموجود منه في الخارج وكذا المعقول منه في الاذهان المتعددة والنفوس الكثيرة صورة بعينها منطبعة فيها

ويجيء في مباحث الكليات فساد هذا الظن وان وحدة المهية الواحدة ليست وحدة بالعدد بل وحدة بالمعنى والحد او يكون منشأه ان القائلين بالمثل الافلاطونية والصور المفارقة زعموا ان المدرك لنفوسنا في كل تعقل لمهية كلية هو احدى تلك الصور فادراكنا لمهية الفرس مثلا عبارة عن ملاحظة صورة الفرسية التي في ذلك العالم وكذا في ادراكنا لكل مهية ويحتمل ايضا ان يكون منشأه ماذكر عن فرفوريوس من اتحاد النفوس الكاملة بالعقل الفعال فالمعقول الهيولانية على مذهبه تصير موادا مصورة بالعقل متحدة به وهذه الاقاويل باطلة عند الشيخ **قوله** وقد اشرنا الى الحال في ذلك الخ قد ذكرنا ان سبب هذا التوهم احد الاقوال المذكورة فالذي سبقت الاشارة من الشيخ الى ابطاله في علم النفس هو ما قال في الفصل الخامس من المقالة الخامسة من الفن السادس من الطبيعيات من ان الانسانية المقارنة لخواص زيد ليس بعينها الانسانية التي تقارن خواص عمرو كان ذاتا واحدة هي لزيد وعمرو بل الانسانية في الوجود متكثرة فلا وجود لانسانية واحدة مشتركة فيها كلا في الوجود الخارج حتى يكون بعينها انسانية زيد وعمرو وهذا سيتبين في الصناعة انتهى فهذه اشارة الى ابطال المذهبين الاولين وما قال في الفصل السادس من تلك المقالة ان النفس يعقل بان تاخذ في ذاتها صورة المعقولات مجردة عن المواد وكون الصورة مجردة اما ان يكون بتجريد العقل اياها واما ان يكون لان تلك الصورة في نفسها مجردة عن المادة فيكون النفس قد كفت المؤنة في تجريدها والنفس تتصور ذاتها وتصورها ذاتها يجعلها عاقلا ومعقولا واما تصورها لهذه الصور فلا يجعلها كذلك فانها في جوهرها في البدن عقل بالقوة وان خرج في امور ما الى الفعل وما يقال من ان ذات النفس تصير هي المعقولات فهو من جملة ما يستحيل عندي فاني لست افهم ان شيئا يصير شيئا اخر ولا اعقل ان ذلك كيف يكون الى اخر كلامه فهذه اشارة الى ابطال المذهب الاخير وان لنا في تصحيح ذلك المذهب خوضا عظيما لا يسبقنا احد من فلاسفة الاسلام ذكرناها في باب العقل والمعقول من كتابنا الكبير وسنعود اليه في هذا الشرح عند مباحث علم الباري جل ذكره وكذا لنا في تصحيح القول بالمثل النورية والصور الالهية خوض عظيم وتحقيق عميق كما سيظهر لك عند كلامنا في الصور التعليمية والمراد بقوله وسنخرج بعد الى خوض في ابانة ذلك هو ما قد تبين في المقالة الخامسة من تحقيق كيفية وجود الطبائع الكلية وكيفية كليتها واشتراكها بين كثيرين وابطال كون الموجود من كل منها في موضوعات متعددة او في اذهان متكثرة واحدا بالعدد بل الموجود منه في كل مادة خارجية او عقلية غير الموجود منه في مادة اخرى او عقل اخر بالعدد وشنع على من زعم ان الطبيعة الواحدة بالعدد موجودة في مواد واذهان متعددة او ما ذكره في ثاني المقالة السابعة في ابطال القول بالمثل **قوله** فاذن تلك الاشياء انما يحصل في العقول البشرية الخ لما ابطل كون الذات المجردة العقلية حاصلة بهوياتها العينية في نفوسنا اراد ان يبين كيفية علمنا بها اذ العلم بالشيء عبارة عن حصول المعلوم للعالم به وحيث ان العلم بالشيء منحصر في احد الامرين اما حصول هويته العينية للعالم به حتى يكون وجود المعلوم في نفسه ووجوده للعالم شيئا واحدا بالذات كما في علم المفارق بذاته وعلمنا بالصور الحاصلة في ذواتنا واما حصول مهيته ومعناه دون هويته ووجوده وبطل كون علمنا بالذوات العقلية الخارجية على الوجه الاول فبقي الحق انه على الوجه الثاني ولهذا فرع على ابطاله ان الحاصل من تلك الذوات في العقول البشرية انما يكون معاني مهياتها اي المعاني التي هي مهياتها لا ذواتها اي اشخاصها ولا فرق بينها وبين غيرها من الجواهر الخارجية المادية في ان الحاصل من كل منها في نفوسنا ليس ذواتها بل معانيها ومهياتها الا في شيء واحد وهو ان تلك الجواهر لكونها مغشاة باغشية خارجة عن مهياتها من كم وكيف واين ومتى وغيرها فلا يحصل لب معانيها في الذهن الا بعد تقشيرات وتجريدات عن هذه الملابس والقشور وذلك بخلاف الذوات العقلية فانها لا يخالطها امور غريبة مؤثرة في وجودها يجعلها بحال غير ما هي عليها في انفسها فلا يحتاج تعقلها الى تجريد مجرد وتطهير مطهر بل اذهب الله عنهم الرجس في اصل الفطرة وطهرهم تطهيرا وههنا بحث وتحقيق وهو ان القوم حتى الشيخ ومن في طبقته زعموا ان المانع من تعقل المهيات الخارجية كونها مخلوطة بعوارض غريبة وان كل تعقل بل كل ادراك لابد من تجريد المدرك له عن العوارض كلها او بعضها و مراتب الادراكات حسب مراتب التجريدات فالحس يجرد الصورة عن الكل الا عن الاضافة الى المادة والعقل يجردها تجريدا كاملا وليس الامر كذلك عندنا فان الكم والاين والوضع لو كان شيء منها مانعا عن التعقل لما امكن تعقل شيء منها مع ان العقل يميز بين الذاتي والعرضي وبين الجنس والفصل وبين النوع والشخص والمهية والوجود بخلاف الحس فانه يرى ويشاهد المركب المجموع شيئا

ونحوه لا يقتدر على التميز بين العارض والمعروض ولا بين الاجزاء المتحدة فى الوضع وانما المانع عن التعقل نحو الوجود الحسى والخيالى
والمادى وكذا المانع عن التخيل والاحساس نحو الوجود المادى فمدار التعقل والادراك للامور الخارجية على تبدل نحو الوجود
الادنى بالوجود الاشرف فالموجود اذا كان ماديا محضا لا يمكن ادراكه اصلا لا لتركيبه واختلاطه بالامور الغريبة العارضة بل لكونه ناقص الوجود
ومتجزيا من الجهات المادية فلا حضور لذاته ولا قيام له عند موجود كما مر سابقا من البرهان على ان المادى الخارجى سواء كان جوهرا او
عرضا لا يمكن ادراكه اصلا فاول درجات الادراك هو الاحساس فان الحس لا يأخذ صورة المحسوس بشرط حضور المادة المناسبة لها
والصورة التى يشاهدها الحس غير الصورة التى فى المادة ولها نحو آخر من الوجود الطف واشرف واقوى من التى فى المادة وهى عندنا غير
قائمة بالجسمانية من عين او جليدية بل قائمة بالنفس قيام الفعل بالفاعل مائلة بين يديها يشاهدها بنفسها لا بصورة اخرى لان وجودها
وجود نورى ادراكى ثم بعدها درجة الادراك الخيالى والخيال عندنا جوهر مجرد عن البدن وعن هذا العالم كله ولكن ليس مجردا عقليا بل هو
موجود فى عالم ادراكى جزئى ونشأة جوهرية قائمة لا فى مادة ولا فى مظهر آخر كما ظن القائلون بعالم المثال لان ذلك العالم عالم مستقل غنى بجوده
الغنى عن الشعور والادراك والصور الخيالية غير محتاجة فى وجودها وبقائها الى حضور مادة جسمانية ولا هى موجودة فى الدماغية
وانما هى كالمرآة مخصصة معدة للنفس على تصور تلك الصور فى عالمها الخاص الادراكى ثم درجة الادراك العقلى والوجود العالى وهو
فوق النشأتين وغاية العالمين ومدركه من الانسان هو العقل النظرى البالغ الى درجة العقول الفعالة بعد خروجه من القوة الى الفعل و
صيرورته انسانا عقليا بعد كونه انسانا حيوانيا بشريا فدرجات الانسان على حسب درجات ادراكاته ومدركاته تلك كان العالم ثلاثة فالانسان
الحسى يدرك المحسوسات والانسان النفسانى اعنى الخيالى يدرك المثاليات والصور الغائبة عن هذه الحواس بحواس باطنة نسبتها الى هذه
الحواس كنسبة النفس الى البدن واللب الى القشر والانسان العقلى يدرك صور المفارقات العقليات بل بهذه الدرجات الثلاث يحيط جميع الانواع النشئ
الطبيعية فما من نوع من هذه الانواع الا وله صورة طبيعية وفوقها صورة مثالية وفوقها صورة عقلية افلاطونية واما الوهم فهو
ليس الا اضافة العقل الى الطبيعة ومدركاتها هى بعينها مدركات العقل مضافة الى الطبائع الشخصية وليس له درجة مستقلة في
الوجود ولا لمدركاته عالم آخر وهذه امور ذكرناها هيهنا على سبيل الحكاية مجردة عن البرهان اذ ليس هيهنا موضع بيانها والغرض
هيهنا ان ليس كل ادراك كما هو المشهور بتجريد الذات المدركة عن الزوائد فان حكم الزوائد كحكم اصل الذوات فى امكان تعلق الادراك
الحسى والخيالى والعقلى اليهما بل كل ادراك انما هو بنحو من الوجود اشرف وانور من هذا الوجود المشوب بالاعدام والظلمات الهيولانية
وارجع الى ما كنا بصدده **قوله** وهذا الذى قلناه انما هو الخ معناه ان الذى ذكرنا من ان الحاصل فى العقول البشرية انما هى
معانى ماهيات الجواهر العينية التى هى اعراض قائمة بنفوسنا لا ذواتها الخارجية انما هو نقض لحجة من يستدل بها على ان الموجود
لنا من الجواهر ذواتها لا ان العلم بالجوهر يجب ان يكون جوهرا كما ان العلم بالعرض عرض فما ذكرناه منع لمقدمات حجة مستندا
بان الحاصل فينا معانى ماهياتها ولا يلزم من ذلك اثبات ما يذهب اليه الخصم والاعتراف به من ان للجواهر الخارجية وجودا عقليا
كليا فى الخارج حيث يتوهم انه اذا كان الموجود لقولنا هى الماهيات العقلية من الجواهر والماهية العقلية للجوهر لا يكون وجودها الا
وجودا عقليا لا فى موضوع فيكون للطبائع الجوهرية وجود قائم بذاته فيكون مجردة عن المواد وانما لا يلزم لما عرفت ان حكم الماهية الموجودة
فى الذهن غير حكمها فى الخارج هذا اذا كان قوله يذهب على صيغة الغائب كما فى اكثر النسخ واما اذا كان على صيغة المتكلم فالمعنى ان الذى ذكرناه
هو نقض ما ذكره المحتج على ان المدرك منا من الجواهر الخارجية هو ذواتها العينية ولم يعلم منه ان وجودها الخارجى على اى حال وكيفية
هل يمكن ان يكون لها وجود عقلى قائم بذاته المدرك العاقل من غير توسط صورة اخرى ذهنية عرضية هى الاثر الحاصل منه فى العاقل
ام لا لان ذلك يتوقف على ابطال القول بالمثل والتعليميات كما هو مذهب افلاطن بان العاقل حين ادراكه للجواهر العقلية يتحد بها كما هو وعلى ابطال القول م
مذهب فرفوريوس **قوله** فنقول ان المعقولات سنبين من امرها بعد ان ما كان من الصور الطبيعية والتعليميات فليس يجوز ان يقوم
مفارقا بذاته بل يجب ان يكون فى نفس او عقل وما كان من اشياء مفارقة فمفصح حقها للمفارقات مباينة لنا ليس هو علما بها بل يجب ان
تأثر منها فيكون علمنا اثر منها هو علمنا بها وكذلك ان كانت صور مفارقة وتعليمية مفارقة فانما يكون علمنا بها بحصول ذاتها او لا يكون
انفسها يوجد لنا منتقلة الينا وفى بعض النسخ منقلبة بدل منتقلة ومعناه ان هذا فى موضع بل الموجود لنا منها هى الآثار المحاكية لها لا محالة
وهى علمنا معنى الفاظه واضح لا ستره فيه ولنا فى جميع ما ذكره مواضع بحث عميق وتحقيق انيق كما اشرنا اليه يحتاج بيانها الى موضع ابسط من هذا

على عدة امور احدها ان العاقل سواء كان

الموضع لجملة بأن هذه الاحكام من الشيخ ومن تبعه نفسا او عقلا او الها لا يعقل بالحقيقة الا ذاته وما هو صفة ذاته والآخر ان النفس الانسانية منذ اول
حدوثها الى غاية كمالها لها درجة واحدة في الوجود وحد واحد من الكون وانما يستكمل ما يستكمل منها بعوارض زائدة عليها خارجة عن حقيقتها بناء
على نفي الاشتداد الجوهري والحركة الذاتية والآخر ان مهية واحدة لا يمكن ان يكون لها انحاء متفاوتة في الوجود بعضها مادي وبعضها مجرد او بعضها
حسي وبعضها عقلي بناء على نفي التشكيك في الذاتيات مع ان ذلك لا يوجب التشكيك في نفس المهية بل في وجودها والآخر نفي الاتحاد العقلي
بين العاقل ومعقوله ونفي الاتصال العقلي بين العقل الانساني والعقل الفعال والآخر انكاره للصور المفارقة والتعليميات ولنا في جميع هذه
المسائل مقاومات حكمية ومباحثات وتحقيقات وتقويمات نذكرها في مواضع يليق بها **قوله** وذلك اما ان يحصل لنا في ابداننا او في نفوسنا
لما ثبت وتقرر انا اذا علمنا شيئا بعد ما لم نعلم فلا بد ان يحصل منه اثر في ذاتنا والا لاستوت حالتانا قبل الادراك وعنده وذلك الاثر
لا محالة امر وجودي اذ نعلم بالوجدان ان عند علمنا الشيء يحصل لنا امر كمالي لا انه يزول عنا شيء فذلك الاثر الوجودي لا بد ان يكون مناسبا
للمعلوم مطابقا له والا لم يكن علما به دون غيره وحيث ظهر انه ليس نفس وجوده كما بيّنه فهو معناه ومهيته ولا يخ اما ان يكون حصول ذلك المعنى
والاثر في نفوسنا او في قوانا البدنية والثاني مستحيل لان المعاني العقلية ليست بذوات اوضاع ولا قابلة للانقسام فيمتنع حصولها في القوى
الجسمانية لاستحالة حصول الامر الغير المنقسم اصلا في منقسم بالفعل او بالقوة وذلك لان انقسام المحل يستلزم انقسام الحال ولو بالعرض
والمعنى العقلي لا يمكن القسمة المقدارية فيه لا بالذات ولا بالعرض فبقي ان تلك المعاني والآثار الحاصلة لنا عند علمنا بالجواهر الخارجية مفارقة
كانت او مادية انما يحصل في نفوسنا لا في ابداننا **قوله** لا انها آثار في النفوس لا ذوات تلك الاشياء آه يريد بيان عرضية الصور
العلمية الحاصلة للنفوس من الجواهر العينية عقلية كانت او طبيعية بان الحاصل فينا منها آثار مطابقة لها وليست ذواتها بعينها كما مر ولا
ايضا امثالها المشاركة لها في نوعها اذ لا يلزم ان يتكثر افراد معنى واحد نوعي جوهري لا موضوع لها من غير اسباب مادية فان الوجود لما هو
مما تبين امتناعه فبقي انها اعراض قائمة بنفوسنا والحاصل ان الحاصل لنفوسنا من تلك الجواهر لا يخ اما ان يكون نفس ذواتها او امثالها
ذواتها او امثلة ذواتها وصورها ومعانيها والاول والثاني باطلان اما بطلان الاول فلامتناع ان يكون لذات شخصية نحوان من الوجود واما
بطلان الثاني فلامتناع حصول افراد متعددة عقلية لنوع واحد فبقي الشق الثالث حقا وهو كون الحاصل منها اعراضا قائمة بنفوسنا
فيكون من الكيفيات النفسانية وهو المطلق في هذا الفصل ووجد في بعض النسخ قوله وهذا الفصل يليق بالطبيعيات وفي بعضها
كلام يوجد هذا في الفصل وفي بعضها كتب على الحاشية والحق ان هذا البحث مما يليق ببيانه بالعلمين لكن في كل منهما بوجه فان كان البحث
من جهة كيفية الوجود للصور العلمية كان من الالهيات وان كان من جهة انها من احوال النفس وصفاتها كان لائقا بالطبيعيات بقي في هذا
المقام كلمة وهي ان العلم ليست حقيقته منحصرة في الكيفية النفسانية بل حقيقته حقيقة الوجود بشرط سلب المادة فالعلم كالوجود حقيقته واحدة
متفاوتة المراتب شدة وضعفا وكمالا ونقصا وتقدما وتأخرا فهو في الواجب واجب وفي العقل عقل وفي النفس نفس وفي الحس حس و
في الجوهر جوهر وفي العرض عرض وسنزيد ايضاحا **قوله** فصل في الكلام في الكيفيات التي في الكمية واثباتها آه قد علمت ان مقولة
الكيفيات اجناس اربعة احدها الكيفيات المحسوسة وقد وقع البحث عن مهياتها واقسامها واحوالها في المنطق وفي الطبيعيات وعن نحو
وجودها وعرضيتها في هذا الفن كما سبق وثانيها الاستعدادات كالقوة واللاقوة وثالثها النفسانيات كالعلم والقدرة والارادة
والشهوة والغضب فقد وقع البحث عن اكثرها في كتاب النفس وكتاب الحيوان من الطبيعيات وعن نحو وجود العلم وعرضيته في الفصل السابق
ورابعها المختصة بالكميات كالزوجية والفردية والتشارك والتباين والصمم والجذرية والمجذورية والتكعيب وغيرها وكالكرية والاستدارة
والمخروطية والاسطوانية وسائر الاشكال السطحية والجسمية فالبحث عن اثبات وجودها ونحو في هذا الفصل حيث قال وقد بقي جنس واحد
من الكيفيات يحتاج الى اثبات وجوده والى التنبيه على كونه كيفية فهذه هي الكيفيات التي في الكميات اعلم ان هذا النوع من الكيفية هي التي يعرض
للكم بما هو كم اولا وبالذات وبواسطته للجسم بالعرض فان الشكل مثلا وكذا الانحناء والاستقامة يعرض اولا للمقدار والزوجية والفردية
للجسم المعدود وما يعرضه ثم اعترض ههنا بان الخلقة وهي عبارة عن مجموع اللون والشكل يعرض اولا للجسم الطبيعي فانه ما لم يكن جسم طبيعي لم يكن
هناك خلقة واجيب بان الامور العارضة للكمية منها ما هي عارضة لها بسبب انها كمية على الاطلاق ومنها ما هي عارضة لها بسبب انها كمية
مخصوصة وفي كلا القسمين العارض من عوارض الكمية ثم ان اللون حامل له اولا هو السطح كما علم والجسم بسببه يتلون بمعنى كونه ملونا

ان سطح ملون على الخلقة حاصلة من امرين احدهما الشكل وحامله المقدار والثاني اللون وحامله السطح فاذا تأمل الاول للخلقة هو الكم وهذا
الجواب ليس بسديد اما اولا فلان اللون والضوء داخلان تحت النوع المسمى بالانفعاليات والانفعالات فيلزم على ما ذكره المجيب ان يكون الحقيقة
الواحدة داخلة تحت جنسين متباينين وهو محال واما ثانيا فلان العارض للكم المخصوص بما هو مخصوص اي من جهة كونه في مادة مخصوصة لا يكون
من عوارض الكمية بل من عوارض المادة المخصوصة كالفطوسة مثلا فانها عبارة عن تقعير حاصل في مقدار مخصوص هو مقدار الانف فهي ليست من عوارض
الكم بما هو كم وكذا الحكم في اللون فانه لا يمكن عروضه للكم المجرد عن الاستعداد الخاص واما ثالثا فنقول ان اللون حامله الاول السطح دون الجسم على فرض
تسليمه لا يوجب ان يكون اللون من عوارض الكم اذ قد علمت فيما مر ان للسطح اعتبارين اعتبار كونه نهاية الجسم القابل للابعاد مطلقا واعتبار كونه
في نفسه مقدارا قابلا للقسمة في الجهتين واللون انما يعرض له لا باعتبار الاول فيكون من عوارض الجسم الطبيعي اذ مجرد الكمية لا دخل له في التلون
ما لم يكن هناك استعداد خاص لمادة مخصوصة فالحق في الجواب ان يقال ان الخلقة ليست من الحقائق التي لها وحدة حقيقية بل هي من الطبايع
الصنفية الملتئمة من الجنسين المختلفين فهي وامثالها ليست من الانواع المتأصلة حتى يجب كونها تحت مقولة من المقولات او جنس معين من
من الاجناس لان وحدتها اعتبارية وكذا وجودها والجمهور قد يعتبرون امورا لها عند الحس صورة اجمالية فيبحثون عن احوالها واحكامها
واذا نظر اليها المحققون ظهر لهم ان لا وجود لها الا بالعرض ومن هذا القبيل ما يسمونه خلقة وكذا الصادعة والكتابة وغيرهما **قوله**
واما التي في العدد كالزوجية والفردية اقسام هذه الكيفية في المشهور اربعة الاول الكيفيات العارضة للكم المنفصل مثل الزوجية والفردية
والعادية والمعدودية والتجذير والتربيع والتكعيب وغيرها الا الثلثية والاربعية والخمسية والعشرية وامثالها فانها من الانواع لا من العوارض
الثاني للشكل الثالث مثل الاستقامة والانحناء للخط والاستواء والتقبيب والتقعير للسطح الرابع ما يحصل من اجتماع الشكل واللون
وهو المسمى بالخلقة وقد عرفت حالها ما ان قلت الخط المستقيم والخط المستدير نوعان متباينان من الخط وكذا المستوي والمقبب نوعان مختلفان من السطح
وكذا المستدير باسمها المتعاونة في مراتب الانحناء متخالفة الانواع كما هو التحقيق فكيف يكون الاستقامة والاستدارة والسطح والتقبيب من الكيفيات
العارضة للكم وهي من الفصول قلنا انه يقام لوازم الفصول مقام الفصول الحقيقية وينايب منابها لصعوبة التعبير عن حقايق الفصول بما يدل على
انفسها ومن هذا القبيل التعبير عن فصل الانسان بالناطق وعن فصل الحيوان بالحساس والمتحرك اذا عرفت هذا فاعلم ان الزوجية والفردية ليستا
من الامور الذاتية للعدد لانهما مقولتان على الاعداد المختلفة الانواع فلو كانتا ذاتيتين لبعض ما يدخل تحتهما لكانتا ذاتيتين لجميع ما يدخل
تحتهما اذ لا مزية للبعض على البعض ولو كان كذلك لكنا لا نعرف عددا الا نعرف انه زوج او فرد بل الابعد التأمل والنظر فظهر انه ليس ولا واحد
منهما بذاتي لما تحتهما من العوارض وكذا الكلام في المربع والتكعيب وغيرهما فان المربعية مثلا صفة لانواع كثيرة من العدد يكون ذاتية لها لكنها
وان لم يخطر بالبال كونها مربعة فلو كان التربيع ذاتيا لها لما امكن تعقلها دون تعقله ومن الكيفيات ما اوضحه وقس عليه نظايره واما اثبات
وجودهما فبعضها معلوم الوجود بالبديهة كالزوجية والفردية للعشارية والثلاثية وبعضها مما بسط فيه في الحكمة ثم ان الظاهر ان التقابل بين
الزوجية والفردية تقابل العدم والملكة لان المفهوم من الزوجية الانقسام بمتساويين ومن الفردية عدم الانقسام بهما وهو امر عدمي على تقدير
ان يكون الفردية كيفية ثبوتية بها يمتنع العدد عن الانقسام لكنا انما نسميه فردا باعتبار انه لا يقبل الانقسام لا باعتبار الكيفية المانعة فان الناس
يسمون الثلثة فردا وان لم يخطر ببالهم تلك الكيفية فعلم ان المفهوم من الفردية امر عدمي **قوله** واما انها اعراض اه يريد بيان عرضية الكيفيات
التي في العدد بانها متعلقة بالعدد والعدد نوع من الكم والكم عرض وما يتعلق بالعرض يكون عرضا بهذه الاحوال يكون اعراضا واذا ثبت نعلم ان هذه
العبارة لا تجدي في بيان كونها من الكيفيات العارضة للكميات فان المتعلق بالعرض قد يكون جنسا او فصلا او نوعا فيكون هذه الامور متعلقة بالعدد
يمكن ان يكون بكونها فصولا لانواع الكم المنفصل او انواعا له ومع ذلك كانت داخلة تحت الكم المنفصل بوجه كدخول الفصول تحت الاجناس بالعرض
وان لم يكن الاجناس داخلة في حدودها او كدخول الانواع تحت الاجناس ذاتا ووجودا فلم يثبت كونها من الكيفيات فالاهم هنا ان بيان كونها صفات
زايدة على نفس الكمية وانواعها واذا ثبت ذلك استغنى عن بيان عرضيتها للكم **قوله** واما التي تعرض المقادير فلم يوجد هل من ان الدائرة والخط
والمحيط والمنحني والكرة والاسطوانة والمخروط ليس شيء منها بين الوجود ولا يمكن للمهندس ان يبرهن على وجودها الا ان سائر الاشياء انما تبين
وجود
بوضع الدائرة وذلك لان المثلث يصح وجوده ان صحت الدائرة وكذلك سائر الاشكال الاربع وكل لو دعى علمت ان عوارض الكم المتصل ما الاشكال وانما
الاستقامة والاستدارة والتسطيح والتقبيب في ذلك فاعلم ان الشكل قد عرفه المهندسون بانه الذي يحيط به حد واحد او حدود وهو اما سطح

او مجسم والحدّ للسطح يكون خطا وللجسم يكون سطحا واما النقطة فلم يكن حدا للمشكل انما الهيئة للخط باعتبار كونه محدودا بنقطتين لا يسمى شكلا ولا
الخط بانفراده شكلا وان كانت احاطتهما به تامة لا كما ظنه بعضهم انه يخرج عن التعريف بتقييد الاحاطة بكونها تامة اما كون المحيط حدا واحدا
فكما للدائرة والكرة واما كونه حدودا متعددة فكما للمربع والمكعب في الحدود وقد يكون متفقة النوع كما في المثالين المذكورين وقد يكون مختلفة
النوع كما في نصف الدائرة ونصف الكرة اذا تقرر هذا فنقول في كل شكل ثلثة امور احدها المقدار وهو الموضوع والثاني حده او حدوده والثالث
الهيئة الحاصلة فيه فالمربع مثلا حقيقته ملتئمة من سطح وحدود اربعة وهيئة مخصوصة تسمى بالتربيع وهي مغايرة لذلك السطح والحدود ولذلك لا يحمل
عليه ولا عليها فالذي من باب الكيف من هذه الامور الثلثة هي الهيئة العارضة فالشكل اما نفس هذه الهيئة فيكون من باب الكيف واما ان
يراد السطح مقيدا بالهيئة او مؤلفا فلم يكن من الحقائق المتأصلة النوعية التي لها وحدة طبيعية اذ المركب من المقولتين لا يكون تحت احدهما بالذات
فلا يكون داخلا تحت مقولة الكيف بالحقيقة ولا تحت مقولة الكم ايضا فيكون كيفا مشهوريا كالمضاف المشهوري فاذا تبين هذا ايضا تبين ان الرسوم
المذكورة في الاشكال غير محققة للامور التي هي من باب الكيف بل لما يستعمله المهندسون وكذا الاحكام فيقولون هذا الشكل مثل الشكل الآخر او اعظم
او اصغر او نصفه او ثلثه كما يقولون المسدس على الدائرة اعظم منها والذي في الدائرة اصغر منها وان الزاوية القائمة في المثلث المتساوي الساقين ضعف
كل من الباقيين وكل منهما نصفها فهذه احكام المقدار وللمقدار كم بالذات والهيئة العارضة من باب الكيف والكم ليس بكيف فالمربع غير التربيع و
المدور غير التدوير الا ان كلا منهما من حيث اعتبار الآخر معه او تقييده به صار يحكم بالعرض فالكيفية العارضة للكم ينقسم بانقسامه وتتصف
باوصافه وخواصه وكذا الكمية المعروضة من حيث معروضيتها للكيف قد يسلب عنها بعض خواص الكم فان جزء الكم المتصل كم متصل من نوعه
ضرورة وليس جزء الدائرة مطلقا دائرة ولا جزء الكرة البتة كرة ثم من الاشكالات الواقعة في هذا المقام اشتباه امر الهيئة الشكلية بامر الوضع فيتوهم ان
الشكل هيئة حاصلة في المقدار او المقدر من جهة احاطة حده او حدوده به وان الوضع باعتبار احد معانيه هو الهيئة الحاصلة للشيء بسبب نسبة
اطرافه بعضها الى بعض ولا شك ان التربيع مثلا هيئة حاصلة للشيء بسبب نسبة اطرافه وحدوده اليه فهو من الوضع ووجه الحل ان نقول قد عرض
هذا الغلط من جهة اشتراك اسم الوضع في معانيه فيقال وضع لحصول الشيء في موضعه بالذات او بالعرض فيقال للنقطة ذات وضع وهذا نفس مقولة
الاين ويقال لكون الشيء مجاورا لشيء آخر من جهة مخصوصة كما يقال هذا الخط عن يمين ذلك او فوقه وهذا نوع الاضافة ويقال وضع للهيئة الحاصلة
للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض في الجهات بسبب حصول الوضع الاضافي لاجزائه فهذا المعنى هو المقولة فالمجاورة المخصوصة صفة للاجزاء من
باب الاضافة والوضع صفة للمجموع فان الجلوس نوع من الوضع صفة للجالس بكله والمجاورة المخصوصة بين الاعضاء صفة للاعضاء ومع ذلك
لا بد ان يكون للمجموع نسبة الى ما يخرج عنها فاذا تقرر هذا فنقول ان الشكل هو الوضع فقد غلط من وجوه احدها انه اخذ الحد في مكان
الاجزاء وانما الاعتبار في الوضع بالاجزاء وفي الشكل بالحدود وثانيها انه زعم ان هذا الوضع هو المقولة الخاصة وليس كذلك بل من مقولة المضاف
والذي من تلك المقولة هو وضع اجزاء الشيء عند شيء خارج او مباين له لا وضع اجزائه في نفسه وثالثها انه زعم ان الشيء اذا كان متعلقا بمقولة
فهو منها فان المربع لا يحصل الا بعد خطوط وليس المربع عدديا بل مقدارا فالتربيع وان حصل من وضع بين حدوده لا يلزم ان يكون من باب
الوضع فلم يكن الشكل من مقولة الوضع فان قلت اليس اجماع الكيفية لا يوجب تصوره تصور غيره وهيئة التربيع يوجب تصورها تصور
غيرها فان تلك الهيئة لا يمكن تصورها الا بعد تصور النسب بين اطراف المربع التي لا يعقل الا بعد تصور السطح واطرافه قلنا هذه الكيفية
التي هي الشكل ليست مما يتضمن تصورها تصور غيرها وان توقف تصورها على تصور غيرها وبين المعنيين فرق واضح فان الشكل هيئة
يحصل للشيء بسبب هيئة نسبة بين اطرافه لا ان تلك النسبة عينه او جزؤه بل الشكل هيئة قارة وما بين الحدود اضافة كالمعية في المسيرة والفوقية
والتحتية وغيرها من مقولات المجاورة فقد ظهر ان الشكل لا يتعلق بالوضع الذي هو المقولة بل بالوضع الذي من الاضافة على وجه السببية
لا على وجه الدخول على ان بعض الاشكال كالدائرة والكرة مما لها حد واحد لا يتعلق بهذا الوضع ايضا بل يتم حقيقتهما بان يحدها هيئة
خاصة في الانحناء واما هيئة محيط الدائرة ومحيط الكرة فهي هيئات بسيطة من هذا الجنس للكيف وان لم يسم اشكالا لعدم صدق
الرسوم عليها الا ان يعمم في التعريف وقيل ان الشكل هيئة يحصل للمقدار من جهة كونه محدودا او حدا محيطا او محاطا هذا هو الكلام
في ماهية الشكل وتحديده واما اثبات وجود الاشكال فيحتاج الى البرهان اذ الحس غير كاف في ذلك فانه كثيرا ما يرى المضرس مستويا
والمضلع كالمسدس في البعد دائرة وليس للمهندس ايضا ان يبرهن على وجود شيء من الاشكال لتوقفه على الاستقلال الا بعد

الاستعمال يصلح في هذا الفن في اثبات البعض مما يتوقف عليه من المقدمات حتى تمكن لاثبات البواقي لان سائر الاشكال كالمثلث والمربع وغيرهما
انما يبين لهم بوضع الدايرة وتسليم وجودها فان المثلث انما يصح وجوده ان صح الدايرة اذ وجوده انما يبين اذا وضعت دايرتان متساويتان مرت
كل واحدة منهما بمركز الاخرى فيتقاطعان على نقطتين فيحصل هناك المثلث متساوي الاضلاع احدها بين المركزين والاخران الخارجان من المركز
الى نقطة التقاطع لان الجميع انصاف اقطار دايرة واحدة او ما في حكمها لكونهما متساويتين وكذا اثبات المربع والمخمس وغيرهما يتوقف على الدايرة كما يظهر
بالرجوع الى كتاب اقليدس وكذا يتوقف اثبات الكرة والاسطوانة والمخروط والحلقة المفرغة وغيرها من الاشكال الجسمية مستديرة كانت او مضلعة
على طريقة المهندسين على الدايرة فالكرة انما يصح وجودها على طريقتهم اذا ادير نصف دايرة على دايرة اخرى او في دايرة اخرى مثبتا كما مقاطعا لها على
القيام او ادير على قطر لها نصف دورة او ادير نصف دايرة على وتره دورة كاملة واذا ادير قوس هي اصغر من النصف على وتره دورة تحصل
الشكل البيضي وان كانت القوس اعظم من النصف يحصل من حركتها على وتره الشلجمي واذا تحرك السطح الاهليلجي اعني الحاصل من احاطة قوسين متشابهتين
كل منهما اصغر من النصف حركة على قطره الاقصر يحصل منه العدسي واما الاسطوانة المستديرة فيصح وجودها بحركة دايرة يلزم مركزها خطا مستقيما
عمودا عليها قاطعا بالحركة مركزها وذلك الخط هو سهمها وقاعدتا م الدايرة في ابتداء الحركة وانتهائها او بحركة ذي اربعة اضلاع قائم الزوايا ثبت
احد ضلعيه القائمين محورا وادير المثلث الى ان يعود الى موضعه فان كان الضلع الثاني مساويا للثابت كان المخروط قائم الزاوية وان كان اطول منه كان
منفرج الزاوية وان كان اصغر كان حاد الزاوية ويسمى الضلع الثابت سهما وقاعدة دايرة حاصلة من حركة الضلع الثاني وبالجملة احد اضلاع ذلك المثلث
لكونه لا يفعل شيئا هو السهم وثانيها يفعل القاعدة وثالثها يفعل السطح المستدير واما سطحه فيفعل جسم المخروط والراس للسطح المستدير
ليس شيء من ضلعي القائمة كما توهم عبارة الشيخ لان مرسومه يكون الاسطح مستويا كما يظهر بالتامل والاسطوانة والمخروط اقساما اخر غير المستدير
من المضلعات وكل منهما اما ان يكون مايلا او يكون قائما وهو الذي لا يكون سهمه عمودا على القاعدة ومن المخروط ما هو ناقص وهو الذي قطع منه
راسه واما الحلقة المفرغة فهي الحاصل من حركة دايرة يلازم مركزها دايرة اخرى قطرها اعظم من قطر الصغرى عمودا قطر احديهما على قطر الاخرى
دورة تامة واما المضلعات من الاشكال فانما يصح وجودها كالمكعب واشباهها فهي ايضا على طريقة المهندسين اما بحركة بعض المسطحات حركة مستقيمة
او من تركيب بعض المجسمات الى بعض او من قطع بعضها من بعض فالاول كالمكعب الحاصل من حركة مربع على خط مستقيم يساوي ضلعه عمودا عليه
والثاني كجسم ذي ثماني اضلاع مثلثات يحصل من تركيب ثماني مخروطات مثلثة اضلاع والثالث كالمكعب الحاصل من قطع الاسطوانة المضلعة
ذات اربعة اضلاع مستطيلات وهذه كلها على طريق المهندسين يتوقف تحقق وجودها جميعا كما علمت على الدايرة **قوله** ثم الدايرة مما ينكر
وجودها اه معناه ان الدايرة التي يبتني عليها اثبات جميع الاشكال ليست بينة الوجود حيث انكرها كل من كان الجسم عنده مؤلفا من اجزاء لا يتجزى
فلا بد من اقامة الدليل على وجودها وانما انكر هؤلاء وجود الدايرة بوجهين احدهما ان وجود الدايرة ينافي وجود الجزء اذ لو فرضت دايرة مركبة
من اجزاء لا يتجزى فان كان مقدار ظاهرها مثل مقدار باطنها ولا شك ان مقدار باطنها كمقدار ظاهر ما يحيط به ومقدار ظاهره كمقدار باطن
ما يحيط به فيلزم منه ان يكون ظاهر الدايرة المحيطة بها كباطن المحاطة وهكذا حتى يلزم ان يساوي سعة دايرة الفلك الاقصى لدايرة الارض
السفلى وان لم يكن مقدار ظاهرها مساويا لمقدار باطنها وذلك بان يكون بواطن الاجزاء متلاقية وظواهرها غير متلاقية فيلزم الانقسام في
الاجزاء وثانيهما ان اكثر دلايل إبطال الجزء يبتني على ثبوت الاشكال كالمثلث والمربع وغيرهما وثبوتها يبتني على ثبوت الدايرة وبنفي الدايرة يوجب
نفيها **قوله** فنقول اما على مذهب من تركب المقادير اه يريد اثبات الدايرة بوجوه ثلثة احدها على طريقة الجدل والالزام والاخيران على
طريقة الحكماء والبرهان اما الاول فنقول اصحاب الجزء يلزمهم الاعتراف بوجود الدايرة فانهم يقولون هذه الدايرة المحسوسة الفرجارية
او غيرها ليست بدايرة بل في محيطها او بسيطها تضريس وليس لها مركز حقيقي بل بحسب الحس والحس مما يغلط فنقول اذا فرضنا على صورتكم
طرف خط مستقيم مركب من اجزاء لا يتجزى على الجزء الذي هو المركز في الحس ووضعنا الطرف الاخر على جزء من المحيط ثم اذا ازلناه ووضعنا
على الجزء الذي يلي الاول من المحيط فان لم يكن منطبقا عليه فذلك اما بزيادة واما بنقصان فان كانت الزيادة والنقصان بمقدار جزء او اكثر
على الصحة امكن الحاقه بان يحذف منه حتى ينطبق طرف الخط عليه وهكذا يفعل بجزء جزء الى ان يتم الدورة وان كان اقل من جزء فقد انقسم الجزء
الذي لا ينقسم هف ثم لا يخ اما ان يكون اجزاء المحيط التي انطبق طرف الخط عليها جميعا متلاقية او لا فرج بينها فعلى الاول صح الدايرة
وعلى الثاني لا يخ اما ان كانت الفرجة وسعت الجزء او اوسع فان لم تسع لزم الانقسام والا نتمم الدايرة بالزيادة وهكذا نفعل ان كان في بسيطها

فرج او تضاريس بالادخال والاداخة حتى يسد الخلل ويستوي فان كانت الفرجة اقل من الجزء او اكثر من الجزء او الاجزاء باقل من جزء لزم الانقسام
وكذا في التضريس الذي اذا لم يوجب فرجة اقل من الجزء وانما عمم الشيخ في قوله مطابقة مماسة او موازاة الجهة المركز على انه على اصل الجزء لا يمكن وجود
خطين جوهريين متحدين طرفاهما من جانب متماسين من جانب اخر لكن لا شبهة في تحقق الموازاة لكل من الجزئين المجاورين الى المركز **قوله**
فان قال قايل انه اذا حوذي به اه اعلم ان اصحاب الجزء لا يسلمون وضع خط مستقيم مؤلف من الاجزاء التي لا يتجزى بين كل جزئين منها الاجزاء لاستلزامه انكروا
انقسام الجزء في بعض الصور ومثلا اذا فرض مربع مركب من الاجزاء يمكنهم تسليم القطر او لا يمكنهم ذلك في المستطيل لاستلزامه الانقسام وكذلك
الاشكال كلها الا المربع ويلزمهم وجود المثلث القايم الزاوية الذي هو نصف المربع والشيخ رد عليهم بان هذا لا ينفعهم فانه يكفي لنا في اثبات الدائرة
على اصولهم وجود الاستقامة والمحاذاة بين كل جزئين كانا وان لم يكن ذلك بوجود خط جوهري مؤلف من الاجزاء في اول الامر فنقول هل كان
بين الجزء الذي في المحيط والجزء المركزي مع قطع النظر عن وجود الاجزاء التي بينهما او عدمها او مع فرض عدمها والخلاء الذي ذهبوا اليه استقامة
وامتداد او لا فان قالوا لا فقد خرجوا عن حكم الفطرة وان قالوا نعم فيمكن ان يطبق عليه ذلك الخط المستقيم لا محالة فان انكاره كانكار الاول فيما
يلزمهم من الخروج عن الفطرة فان البديهة شاهدة بان بين كل نقطتين فرضيتين كانتا او جوهريتين امتدادا ومحاذاة يملاءهما من الملأ اقصر
ما يمكن ان يوجد بينهما من الملأ او اقل عدد من الجواهر الفردة على اصلهم او اقصر بعد ومن ارتكب ان الامتداد المستقيم بين الجزئين
انما يتحقق ما دام الخلاء واما ما دامت الاجزاء موجودة فلا امتداد ولا محاذاة فقد كابر مقتضى الجهالة ونزل الى منزل البهيمة لان جميع
ذلك مما يسهل على البديهة تصوره وفهمه والوهم الصحيح الذي هو خليفة العقل في ادراك المحسوسات يابى عن تصور ما ارتكبوه **قوله** على ان
الاجزاء التي لا يتجزى اه قد علمت ان اثبات الدائرة على اصل الجزء الزامي على القائلين بالاجزاء واقع على قانون الجدل لان الدائرة الحقيقية
هي الحاصلة من سطح مستو حقيقي يحيط به خط مستدير حقيقي وكل من السطح والخط وغيرهما من المقادير حقائق بسيطة والدائرة على
اصل الجزء ليست امرا وحدانيا له وجود حقيقي بل اجزاء متعددة الوجود وحدة اعتبارية او وجود وكذا في ساير الاشكال وايضا لا يمكن حصول
التلاقي بين تلك الاجزاء على وجه لا يكون بينها فرج وخلل لا في ما بينها ولا في محيطها فرج وتضاريس وبالجملة وجود تلك الاجزاء ممتنع او ملزوم
من الممتنع ممتنع سواء كانت دايرة او غير دايرة **قوله** واذا صحت الدايرة صحت الاشكال الهندسية يعني اذا صحت الدايرة سواء كانت على وجه
التحقيق او على وجه الالزام صحت الاشكال الهندسية كالمثلث والمربع وغيرهما لانها مبنية على الدايرة ويلزم من اثبات الدايرة اثباتها
كما يظهر لمن تتبع كتاب الهندسة لكن الدايرة الحقيقية يصح بها الاشكال الحقيقية والدايرة الالزامية يصح بها الاشكال الالزامية ومن صحتها
يلزم ابطال الجزء وذلك لوجوه منها انه ثبت من اثبات المثلث ان اي خط كان من الخطوط يمكن تقسيمه بقسمين متساويين وبهذا
يبطل وجود الجزء لان الخط اذا كان مؤلفا من اجزاء وتر كالثلاثة او الخمسة يلزم من تنصيفه انقسام الجزء الذي في الوسط ومنها انه
ثبت في الهندسة ان نسبة قطر المربع الى ضلعه كنسبة وتر الزاوية القائمة في المثلث القائم الزاوية الى كل من ضلعيها المتساويين نسبة
صم لا تشارك فيها وهذه النسبة مختصة التحقق بالمقادير دون الاعداد فوجودها يستلزم بطلان الجزء اذ نسبة الخطوط المؤلفة من
الاجزاء بعضها الى بعض نسبة عددية مشاركة لا محالة في شيء واقله الجزء الواحد كما لا يخفى ومنها انا لو فرضنا مثلثا قايم الزاوية يكون كل
ضلع من القايمة عشرة اجزاء مثلا كان وتر القايمة فيه جذر مايتين بشكل العروس اذ الدعوى فيه ان مربع وتر القايمة يساوي مربع
الضلعين ومعلوم ان مربع كل من الضلعين ههنا مائة جزء فمربع الوتر مايتان فيكون الوتر جذر مايتين والمايتان اصم الجذر وذلك يوجب
الانقسام قال استاذنا الاعظم السيد الكبير هذا ليس بشيء فان لزوم الانقسام انما يكون لو كان لاصم الجذر جذر ذو كسر في الواقع لكن لا يمكن
لاحد استعلامه على ما هو المشهور وهو مخالف للحق فان البرهان قائم على ان اصم الجذر لا جذر له في الواقع فان المجذور هو الحاصل من ضرب
الشيء في نفسه واذا ضرب صحيح وكسر او مجرد كسر في نفسه كان الحاصل ذا كسر او كسر من جنس اخر فمحال ان يكون المجذور عددا صحيحا وجذره كسرا او ذو كسر
نحو التقرير ههنا ان يقال يلزم على اصل الجزء ان يكون لمثل هذا المثلث وتر او لا شبهة في ان المربع السطحي وهو كالمجذور في الحساب والمال في الجبر
والمقابلة اذا كانت مساحته عشرة اذرع مثلا كان ضلعه الذي هو بمنزلة الجذر في الحساب والشيء في الجبر والمقابلة ثلثة اذرع وكسر لكنه غير منطق
واذا كانت ثماني ذراع كان ضلعه ربعه عشر ذراعا وكسرا غير منطق فما قيل ان اصم الجذر لا جذر له في الواقع معناه انه لا يوجد له جذر في الاعداد
ولا يوجد له ايضا في المقادير جذر صحيح مجرد ولا مع كسر عددي يحصل من تكرر واحد الى واحد صحيح والحاصل ان الكسر ههنا كامر مما يكون جزء مما

يفرض واحداً او يتوهم المناقض لذلك الواحد التام وهو على قسمين منطق وهو الذي له مخرج او اصم وهو الذي لا مخرج له والبرهان الدال على ان العدد
الاصم الجذر لا جذر له في الواقع لا من العدد الصحيح ولا من مجموع الكسر حق ولكن المراد من الكسر هو الكسر العددي الحقيقي لا الاصم الذي يوجد في
المقادير دون الاعداد فاعلم هذا فانه اشتبه على كثير من الفضلاء ومنها لو فرضنا مثلثاً قائم الزاوية احد ضلعيها ثلثة اجزاء والاخر اثنا عشر
والاخر واحد كما كانت العبارة هكذا والتعبير بالمثلث ليس كان الوتر اقل من اربعة اجزاء بالحاري واكثر من ثلثة بالعروض فيلزم الانقسام ومنها
ان اقليدس بين في ثانية الاصول انه يمكن ان يقسم كل خط بحيث يكون ضرب مجموعه في احد قسميه كمربع القسم الاخر فلو فرض تركب الخط من خمسة
اجزاء وقسم على الصحة الى واحد واربعة كان الحاصل من ضرب الكل في واحد خمسة ومربع الاربعة ستة عشر ومن ضربه في الاربعة عشرين
ومربع الواحد واحد واذا قسم اثنين وثلثة كان الحاصل من ضرب الكل في الاثنين عشرة ومربع الثلثة تسعة ومن ضربه في الثلثة خمسة عشر
ومربع الاثنين اربعة فلم يكن في شيء من هذه التقسيمات الواقعة على الصحة ضرب الكل في احد القسمين مساوياً لمربع القسم الاخر فوجب ان يكون القسمة
المذكورة لا على وجه الصحة فيلزم التجزي وكذلك احكام كثيرة مبنية على تحقق الدائرة والاشكال يلزم منها نفي الجزء **قوله** واما اثبات الدائرة
على اصل المذهب الحق واه قد علمت ان الدائرة الحقيقية والمثلث الحقيقي وغيرهما من الاشكال الحقيقية ليست مؤلفة من الجواهر الفردة بل هي
حقايق بسيطة غير صفية والتي ثبت على اصل الجزء من الاشكال ليست باشكال حقيقية وانما هي لالزام الخصم والحكيم البرهاني لا يعول عليها
فيجب عليه اثبات الدائرة على اصل المذهب الحق من نفي الاجزاء واثبات المقادير المتصلة **قوله** واما الاستقامة وجود محاذاة بين طرفي
خط اه يريد التنبيه على الفرق بين وجود الدائرة على اصل الجزء وبين وجود الاستقامة والمحاذاة فان الاول مما يمكن دفعه وانكاره على ذلك
الاصل استناداً الى ان يلزم عليهم بما ذكر من سد الفرج وحذف الزوايد واما الثاني فامر لا يمكن دفعه ولا انكاره ممن يصح عقله ويتم على الفطرة
الانسانية وانما ذكر ذلك لانه عليه مبني اثبات الدائرة على اصلهم فالمحاذاة الحقيقية ثابتة بين كل نقطتين او جزئين سواء امكن بينهما خط
مؤلف من الاجزاء او لا يمكن كما اذا فرض شكل مستطيل حاصل من ثلث خطوط متساوية مؤلفة من الجواهر الفردة كل منها كقطر الفلك
الاعظم ففي مثل هذا الشكل لا يمكن فرض خط جوهري مؤلف من تلك الاجزاء مقاطع للثلثة بحيث يبتدي من مبدأ الخط الاول
وينتهي الى اخر الخط الثالث كقطر المربع والمستطيل والا يلزم ان يكون قطر الفلك مؤلفاً من ثلثة اجزاء لا يتجزى وهو محال ولكن لا شبهة
في تحقق سمت مستقيم بين نهايتي الطرفين في هذا الوجه وقعا في شعاع النظر او البرديسر او مجيباً اقربهما الابعد والعجب ان حنين بن اسحق
حاول ابطال الجزء الذي لا يتجزى بفرض هذا الشكل المستطيل على هذا الوجه وفرض الخط المذكور المستلزم لذلك الخلف
وتبعه الاخرون ولم يعلموا ان القاعدة التي هي متفقة في الهندسة من قولهم لنا ان نصل بين كل نقطتين بخط مستقيم لا يجري في اصل
الجزء وتركب الخط من الجواهر الفردة **قوله** فنقول قد تبين في الطبيعيات اه هذا ثاني الوجوه الثلثة لاثبات الدائرة وهو انه قد ثبت
في العلم الطبيعي ان في الوجود اجساماً بسيطة وان كل جسم بسيط له طبيعة واحدة ينسب اليها جميع ما له من الصفات والاثار كالشكل
والوضع والاين والحركة وغيرهما وبين ان الشكل الطبيعي له هو الذي لا اختلاف فيه ولا شيء من الاشكال غير الكرة الا وفيه اختلاف امتداد
وتعدد سطوح او خطوط او نقاط فلا يكون طبيعياً اذ الفاعل الواحد في المادة الواحدة لا ينفعل من كل ما يفعله الا واحداً وليس
هذا المطلب مبنياً على قاعدتهم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد كما توهمه اكثر المتاخرين فاوردوا النقض بصدور الكثير من طبيعة الجسم
البسيط كالارض مثلاً فان لها مقداراً وحجماً وسطحاً ولوناً غبراء وثقلاً ويبوسة وبرودة وكوناً في الحيز وسكوناً كل ذلك من فعل الطبيعة
ولم يعلموا ان قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد مخصوص بالواحد من جميع الجهات وهذا مبني على قاعدة اخرى وهو ان تكثر افراد النوع الواحد
لا يمكن ان يكون الا بسبب تكثر المادة او تكثر استعداداتها فان الماهية ولوازمها مشتركة متفقة في الافراد لا يقع بها الاختلاف في الانواع
فلا بد في ذلك من سبب خارج عن الطبيعة ومن قوة استعدادية لمادة قابلة للتكثر والانقسام حتى يحصل بها الكثرة العددية
فاذا كان الفاعل واحداً والمادة واحدة لا ينفعل من كل ما يفعله بحسب الجهات والحيثيات التي هي الامر متفقاً متشابهاً فاذا اقتضى
شكلاً يجب ان يكون غير مختلف الاجزاء وغير الكري من الاشكال البيضي والمفرطح لا يكون كذلك فثبت ان البسائط من الاجسام
كرية الاشكال واذا ثبت وجود الكرة صح وجود الدائرة اذ يمكن قطعها بالبسيط المستوي فاذا قطعت كذلك حصلت الدائرة وهو المطلوب
**قوله** وايضاً يمكننا ان نصحح ذلك اه هذا ثالث الوجوه لاثبات الدائرة وهو مبني على مقدمة منها انه اذا كان خط او سطح واقعاً على

وضع

على وضع ما كالانتصاب على سطح الافق او الموازاة له او غير ذلك يمكن فرض خط اخر او سطح اخر يكون وضعه غير ذلك الوضع في يكون الثاني بحيث تلاقي الاول باحد طرفيه بالفعل او بعد الاخراج كوضع خطي الزاوية قايمة كانت او غيرها ومنها انه يمكن ان يتحرك ذلك الخط او السطح بانتقال الجسم الذي فيه الى الاول حتى يصير ملاقيا له بكله او موضوعا كوضعه بحيث يقع على سمت موضع الملاقاة او يدونها او موضوعا في موضعه قايما مقامه او موازيا له ومنها ان الاختلاف في الوضعين او الموضوعين كما يمكن وقوعه لجسمين كذلك يمكن وقوعه لجسم واحد في زمانين بان يكون الجسم واحد في وضع معين كالانتصاب فينتقل منه الى وضع اخر نسبته بحسب هذا الوضع الى نفسه بحسب ذلك الوضع كنسبة احد ضلعي الزاوية الى الاخر فحكم الجسم الواحد في تعدد الوضع كحكم الاجسام المتعددة وكذا الكلام في الخط او السطح في تعدد الوضع الواحد منها فاذا تقرر هذه المقدمات نقول لو لم يكن في الوجود استدارة حقيقية فكانت الامتدادات كلها مستقيمة لما امكن ما ذكرناه من الانتقال في الوضع البتة فاستحال ان يصير الموازي لجسم مقاطعا له بالحركة بل يصيرها موازيا له اذا تحرك في الطول او مطابقا له اذا تحرك في العرض او مسامتا له اذا تحرك فيما بين العرض والطول على وجه او وصار مع الموازاة بعيدا عنه اذا تحرك في العمق وكذا الحال في المقاطع لجسم اذا الافاه بالحركة لان الحركات كلها اذا كانت على سمو تستقيمة لا يمكن ان يصير الخط الواقع على هيئة المقاطع لخط مثلا بالفعل او بالقوة كما مر مطابقا له بحركته لان حركته الى الانطباق لما كانت على الاستقامة سواء كانت اهيه في جهة الطول او العرض او السمك من الجهتين لكل منهما او رابعة كيف كانت او في سمت اخر بين هذه السموت الثلثة فما دامت النقطة المفروضة على الخط حافظة في تحركها خطا مستقيما غير متهم في وضعها بمثل الانحناء او الانكسار فانه لا يلتقي ذلك الخط بتمامه بل يبقى على هيئة التقاطع مطلقا كما يظهر لك اذا فرضت كل قسم من تلك الاقسام واعتبرته بل لا بد في ذلك من حركة يتفق من الخط المذكور او غيره كالسطح والجسم على هذه الصفة وهو ان يكون احد الطرفين فيه لازما موضعه والاخر ينتقل فيلزم منه الدور البتة كما يحكم به البديهة فان كل خط او سطح او جسم فرض احد طرفيه ساكنا موضعه وفرضت اجزاؤه متصلة واحدة فلا يمكن حركة الاخر الا برسم من طرفه الاخر بل من كل نقطة يفرض فيه دايرة او قوسا من دايرة واذا فرض اللازم في موضعه جزء غير احد الطرفين فيفعل كل من الطرفين دايرة او قوس دايرة اخرى في لكن بشرط ان يكون احد الطرفين ابعد منه من الجزء الساكن والطرف الاخر اقرب منه فيكون احدهما وهو الابعد اعظم مدارا واسرع حركة والاخر وهو الاقرب اصغر مدارا وابطأ حركة والا لكان فعلاهما واحدا في الوضع على اي التقادير ثبت وجود القوس واذا ثبت وجود قوس من دايرة صح وجود تلك الدايرة بالتضعيف الى ان يتم فان نسبتها الى الدايرة نسبة الناقص الى التام والناقص انما يوجد لاجل التام لانه غايته ومتى امتنع وجود التام والغاية امتنع وجود الناقص لانها علة التمامية والعلة اولى بالوجود والوجوب من المعلول كما سنبين **قوله** وهذا على الاصول الصحيحة اه يعني ان اثبات الدايرة على هذه الطريقة الثانية يتوقف على الاصول الصحيحة الثابتة عند الحكماء بالبرهان كاتصال الاجسام والمقادير وعدم تالفها من الاجزاء التي لا يتجزى وعدم انفكاك اجزاء الجسم حين الحركة بعضها عن بعض والا لم يلزم وجود الدايرة من فرض حركة جسم مع ثبات طرف منه على من جوز الانفكاك بين اجزائه فان الذي ذكر ان القايم على سطح لا يمكن ان يصير ملاقيا له الا ويفعل بطرفه دوائر انما يلزم اذا لم ينفصل اجزاؤه والا لجاز وقوع تلك الملاقاة بالحركات المستقيمة للاجزاء فان لا يمكن اثبات الدايرة على القايل بالتفكيك الا بالطريقة الاولى من سد الفرج ولذا الدايرة في الدايرة المحسوسة المضرسة فهي ينافي مذهبه من انكار الدايرة او اثبات الاجزاء ونفي الاتصال فانه اذا ثبت وجود الدايرة لزم منه نفسه بواسطة اثبات المثلث وغيره منها ابطال الجزء واثبات الاتصال **قوله** وايضا اذا فرضنا جسما ثقيلا اه الغرض من هذا الكلام توضيح ما ذكره من الدليل فانه بالنسبة اليه كجزئي من الجزئيات القاعدة الكلية ومعناه انا اذا تخيلنا بسيطا مستويا موازيا للافق وفرضنا جسما ثقيلا احد طرفيه ثقل قايما على ذلك السطح ملاقيا له بطرفه الاخف قياما معتدلا معدلا بالشاقول ونحوه بحيث لا يميل بطبعه الى شيء من الجهات ويكون منتهيا بطرفيه الاثقل الاعلى الى نقطة وبطرفه الاخف الادنى الى نقطة تماس بها نقطة من السطح ولا شك انه ما دام يكون معتدلا بالدعايم والاثقال ميله الى الجهات فهو مما يستمر ثباته وسكونه ثم اذا اميل الى جهة بسبب خارجي او زوال الداعم حتى سقط فيحدث ربع الدايرة او نصف دايرة او خط منحن اذ لا يخلو اما ان يثبت النقطة المماسة منه في موضعها او لم يثبت فان ثبت فعلت نقطة الراس بل كل نقطة موجودة او موهومة في ذلك الجسم ربع دايرة وان لم يثبت نقطة التماس منه فلا يخ اما ان يكون حركتها عند حركة الطرف العالي الى السفل الى فوق او لا فعلى الاول يلزم ان يكون ما يفعل كل واحد من النقطتين نصف دايرة بل كل نقطة موجودة فيه يفعل نصف دايرة الا نقطة واحدة ساكنة هي المتحددة بين الجزء الصاعد والجزء الهابط من ذلك وهي مركز الجميع وهذه

الانفصال الدوائر بعضها مرسومة من الحركة الهبوطية وهي التي يكون النقاط الراسمة لها من الجزء الصاعد وبعضها مرسومة من الحركة الصعودية و
هي التي حصلت من نقطة الجزء الهابط وكل واحد من انضاف احد القسمين مما يوجد لمتمم من القسم الاخر يتم به دائرة كاملة اذا كانا متساويين في
البعد عن المركز وعلى الثاني فيتحرك النقطة حركة انجرار على السطح فيفعل النقطة الاخرى خطا منحنيا لكن التحقيق يقتضي بطلان هذه الحركة الانجرارية
لانها لو حصلت فهي اما قسرية او طبيعية وكلاهما باطل اما كونها طبيعية فظ لان الثقيل لا يتحرك بالطبع الا الى المركز لا على المركز واما حركتها
على وجه الارض فليست كما ظنه بعض الاشراقيين انها على المركز ولعل المحجة الى سبب النزع بل هي ايضا الى المركز لكون ما يتحرك اليه مكان اسفل
فيتحدر اليه بسبيل انه وانفصال اجزائه بعضها عن بعض وكلا الشرطين مفقود هيهنا اعني مكان المنحدر وسهولة الانفصال واما كونها بالقسر
فالقاسر هيهنا ليس الا الاجزاء التي هي اثقل من حيث ضمها ثقلها للاخف فهي تزاد مع الاخف فاما ان يدفعه الى جهة حركتها او الى غيرها وهو
واما الى مقابل جهة حركتها وفيه الضرورة الحاصلة من جهة انحفاظ الاتصال الواقع بينها وبين الاخف وتماسك بعضها بالبعض وعدم
الانعطاف والانحناء فلابد ان وقع تحريك من الاثقل للاخف ان يكون تحريكا ودفعا الى فوق فان الاجزاء العالية حيث انها اثقل من المتوسطة
يقتضي حركة اسرع الى الزوال والاجزاء المتوسطة لكونها اقل ثقلا يقتضي حركة ابطا فلابد من سبقة الاجزاء العالية الثقيلة في الحركة على سائر
الاجزاء وتماسك الاجزاء يمنع عن الانعطاف وعن الانفكاك يكون نزولها على اقصر المسافات فيضطر العالي الى ان ينزل على سبيل الاستدارة
وان يدفع السافل الى جهة الفوق كذلك فالمثل لم يرفع العالي السافل لا يمكن ان ينحدر كطرفي الشاهين فان الاثقل لا ينحدر الا اذا
شال الاخف فعند ذلك ينقسم الجسم الى جزئين احدهما الاثقل وهو الذي يميل الى الاسفل بالطبع والاخر الاخف وهو الذي يميل الى
فوق بالقسر وبينهما حد مشترك هو مركز الحركتين وقد خرج منه خط مستقيم الى كل من نقطتي الطرفين فكما يرتسم من حركة كل من الخطين
المقاطعين الدائرة الخطية فيرتسم من حركة كل من الخطين الدائرة السطحية ثم لا يخفى ان المرسوم في هذا القسم ايضا الدوائر وفي القسم الاول
ارباعها لكن قد مر انه اذا ثبت بعض الدائرة صحت الدائرة بالتمم ولهذا اطلق الشيخ الدائرة على هذه الابعاض **قوله** فبين انه لزم
عن الخلاء المحال معناه انه قد بين بما ذكرناه ان حركة الجانب المماس للسطح على سبيل الانجرار بما لا وجه له لانها ليست بالطبع ولا
بالقسر فعند انحدار الطرف العالي من ذلك الجسم يكون الجزء المماس اما غير متحرك او متحركا الى فوق فان لم يتحرك كان وجود الدائرة صح
وانما قال صح لانه ان تحرك ايضا كانت صحة وجود الدائرة بحالها وان كانت اصغر من المرتسمة اولا بل يلزم من حركة التي بالقسر ان يكون
الى فوق وجود دائرتين لان بعض الاوهام ربما صعب عليها ادراك ان الزوال لا يكون الا الى فوق بل يجب وجوز ان يكون حركة الجزء
المماس منجرة على السطح وعند ذلك لا يثبت وجود الدائرة بل المنحنى **قوله** واذا ثبت الدائرة ثبت المحيطات يريد اثبات الخط المنحنى
الغير الفرجاري والشكل الحادث من السطح المماس وذلك لانه اذا ثبت الدائرة ثبت اقسام المثلث وثبت المثلث القائم الزاوية والسطح
القائم الزوايا واذا ثبت المثلث صح وجود المخروط المستدير بان يجعل احد ضلعي القائمة محورا لا يزول ويدار عليه المثلث الى ان يعود الى موضعه
الاول واذا ثبت السطح القائم الزوايا صح وجود الاسطوانة المستديرة بان يجعل احد اضلاعه محورا لا يزول ويدار السطح الى ان يعود
الى موضعه الاول واذا ثبت احد هذين الشكلين وقطع بسطح مار في اي غير مواز للقاعدة ولا مار على السهم ولا يحصل على الاول دائرة
حقيقية وعلى الثاني ما مثلثا او سطحا قائم الزوايا فعند ذلك يحصل قطع محيطه خط منحن غير فرجاري وعبارة الشيخ في تصوير المخروط
لا يخ عن حزازة لانه يدل بظاهره على ان راس المخروط هو الواقع في جانب الزاوية القائمة لذلك المثلث وليس كذلك والا لم يحصل منه
مخروط بل لابد ان يكون تلك الزاوية اصغر من قائمة وقد اوما اليه فيما سبق **قوله فصل في المضاف** لما كان اثبات وجود المقولات
الست النسبية وعرضيتها امرا واضحا لم يقع فيه خلاف من احد لم يتعرض الشيخ بعد فراغه عن احوال مقولتي الكم والكيف لبيان وجودها
وعرضيتها واقتصر على ما سبق في المنطق من بيان ماهياتها وتحقيق حدودها واما المضاف فحيث يخفى وجوده في الخارج ويقع فيه
تشكك يحتاج الى دفعها فلهذا انعطف اليه بالذكر وخصه بالبيان من جملة الاعراض النسبية **قوله** واما القول في المضاف فاعلم ان
المضاف قد يراد به الامر الذي عرضت له الاضافة وقد يراد نفس الاضافة وحدها وقد يراد به مجموع الامرين وهكذا في كل لفظ مشتق كالابيض
وغيره فان الابيض مثلا ما ثبت له البياض بمعنى تارة لا ينفك عنه لكن المبحوث عنه من المضاف الذي هو من المقولة بالذات هو الامر البسيط العارض
ثم لما كان الوقوف اولا الامر على المركبات تسهل من تحليل بسائطها وتميز بعضها عن بعض لاجرم الحكماء كانوا يتكلمون في هذا الباب بالكلام

في المضافات جملة ثم في الاضافات الحقيقية ثانيا المضاف هو الذي مهيته معقولة بالقياس الى غيره وهذا الرسم يندرج فيه المضافات الحقيقية البسيطة
والمضافات المشهورية المركبة والمراد بكون المهية معقولة بالقياس الى غيرها هو ان يكون المهية محتاجة في تعقلها الى تعقل شيء خارج عنها ولكنه كان
فان الملزومات اذا تصور تصور معها لوازمها مع ان مهيات الملزومات غير متصورة بالقياس الى مهيات لوازمها وذلك لوجوب كون المهية التي هي اول
الموضوعات مستقلة بنفسها ومتقدمة بذاتها على اللازم وامتناع كون المضافين كذلك بل يكون المعقول المحتاج تعقله الى تعقل غيره لا يتقرر له
وجود لا في الذهن ولا في الخارج الا لاجل وجود ذلك الغير بازائه كالابن مثلا فان ثبوت الابوة لا يتقرر له في الوجود الا لكون ابنه موجودا فان
الاضافة هي اعتبار صفة لشخص من حيث انه غير موصوف بصفة اخرى بما تماثلها او يخالفها الاولى كالاخ والاخ والمساوي والثانية كالاب
والابن والعلة والمعلول ولك ان تقول ان هذا الرسم فاسد فان قولهم مهيته معقولة بالقياس الى غيرها يرجع معنى القياس فيه الى نفس الاضافة
او الى نوع منها فيكون تعريفا للشيء بنفسه او بما يتوقف عليه وكذا الذي ذكره في تفسيره انه يحوج تصوره الى تصور امر خارج بان عنوانه يعلم
مفهوم المضاف بذلك الامر الخارج فيلزم الدور في معرفة المتضايفين وان اريد مجرد لزوم المعية فكثير من غير المتضايفين كذلك وقريب من ذلك
قول بعضهم ان المضاف هو الذي وجوده انه مضاف ويمكن الاعتراض من جهة الرسم الاول ان المضاف الذي يوجد في الرسم ويتضمنه هو المضاف
بالمعنى الثاني اي ما يصدق عليه مفهومه كلفظ القياس في لفظ المعلوم ونحوهما لا المضاف الحقيقي البسيط ولا المركب منه ومن الموضوع ولا فساد
في كون معرف الشيء مشتملا على فرد منه اذ التعريف انما يكون للمفهوم لا للفرد ولا يلزم فيه توقف الشيء على نفسه وبوجه عن الثاني ان التعريف للتنبيه
والتذكر فان معرفة المضاف بسيطا كان او مركبا فطرية وقد يحتاج الى تنبيه في الفرق بين البسيط والمركب فيتبين ان المركب جزء من مقولة اخرى
وجوده وقد لا يكون وجود المضاف بل ما جوهر كالاب او كم كالمساوي او كيف كالشبيه وغير ذلك فالمضاف الحقيقي هو مهية وجودها بعينه وجود
مضاف فالحق ان يعرف المضاف اولا بانه الذي يكون مهيته معقولة بالقياس الى غيره ثم يقرر ذلك على قسمين احدهما ان يكون له مهية وراء هذه
المعقولية وذلك هو المركب كالاب مثلا فانه يشتمل على الحيوانية وهي معقولة في ذاتها الا بالقياس الى غيرها والاخر ان لا يكون له مهية وراء ما هو
معقول بالقياس الى غيره وهو المضاف الحقيقي كالابوة وبما ذكر ثبت ان الرسم الذي ذكره صحيح وهو تعريف شامل للمضافين الحقيقي والذي
يدخل فيه الحقيقي وغير الحقيقي فلا يكون تعريفا للشيء بنفسه حيث ظهر ان المضاف اما نفس المهية المعقولة بالقياس الى غيره وهو الحقيقي او
مشتمل عليه وهو المركب واما الفرق بين الاضافة والنسبة فقد مر ايضا في اوائل المنطق من انه ليس كل نسبة اضافة بل اذا اخذت متكررة يعني
ان الطرفين لا في النسبة فقط بل بزيادة انها يلزمها نسبة اخرى فان السقف له نسبة الى الحايط بانه يستقر عليه والحايط ايضا نسبة اليه بانه مستقر
عليه ولهذا قيل ان النسبة لطرف واحد والاضافة يكون للطرفين فاذا فهمت ما هنا علمت ما في قاطيغورياس
المنطق فاعلم انه اذا فرض للاضافة وجود متمايز عن وجود ما اتصف بها كان عرضا لا محالة لانها حيث لا يعقل امرا مستقلا معقولا بذاته لانه
بل انما يعقل دائما حالا لشيء مقيسة الى شيء اخر فمثلها اذا فرض موجودا كان وجودا غير مستقل الوجود بل عارضا لغيره فلا اضافة في الوجود
الا وهي عارضة لشيء لا محالة اما بغير واسطة او بواسطة اضافة اخرى او ما عروضها الاولى فيمكن لجميع الموجودات حتى المضاف ولهذا قال عرضها
لجوهر مثل الاب والابن والكم فمنه ما هو متحد في الطرفين الخ يريد بيان اقسام المضاف بحسب اولية عروضه وهو اما عارض للجوهر والعارض له
ايضا ما هو مختلف الطرفين ومنه ما هو متفق الطرفين كما ذكر من امثلة القسمين واعلم ان منهما ما يعرض مطلق الكم كالنصف والضعف
وغير الكم كالمماس فان النقطة ايضا توصف بالتماس ثم من المختلف الطرفين ما يكون اختلافه محدودا محققا كالنصف والضعف وكالثلث والثلثة
والامثال وكالجذر والمجذور ومنه ما يكون اختلافه غير محدود لكنه مبني على محدود كالكثير للاضعاف فان الكثير وان كان امرا مبهما غير
محقق الوجود لكن الضعف امر محقق محدود وكذا الكل والجزء فان كلية الشيء امر محقق وان كان جزءه مما في التقسيم لا ينتهي الى حد ومنه ما ليس
اختلافه مبنيا على امر محدود كالزايد مطلقا والناقص مطلقا وكذا البعض والجملة **قوله** وكذلك اذا وقع مضاف في مضاف الماذكر
من اقسام المضاف ما عرض الكم عروضا اوليا اراد ان يذكر منها ما يعرض له بالواسطة وقد علمت ان من المضاف ما هو يعرض الاول مضاف اخر
مثلا اذا كان في الكم لا يكون الا مختلف الطرفين كالازيد والانقص فان الازيد انما هو زايد بالقياس الى زايد هو ناقص بالقياس اليه وزايد بالقياس
الى ناقص اخر وفيه تمثيل ايضا للمختلف الطرفين الذي هو غير محدود الاختلاف من عوارض الكم **قوله** ومن المضاف ما هو في الكيف فمنه متفق
كالمشابهة ومنه مختلف كالسريع والبطيء والثقيل والخفيف في الاوزان اما الاضافة العارضة عروضا اوليا للكيف فمنه ايضا قد يكون متفق الطرفين

كالمشابه والمشابه فان المشابهة كامر مماثلة في الكيفيتين وهي بالنسبة الى الموصوفين لهما مشابهة وبالنسبة اليهما مماثلة اي اتحاد في النوع
كما عرفت سابقا وعلى اي الاعتبارين يكون اضافة للكيف كالسواد والطعم وغيرهما ومنها ما هو مختلف الطرفين كالسريع والبطيء فان السريع
سريع بالاضافة الى بطيء وكذا البطيء بطيء بالقياس الى سريع وكل منهما عارضة للميل الذي هو كيفية والمراد بالثقل مهمنا ليس الكيفية
المقتضية للحركة الى اسفل ولا المراد بالخفة نفس الميل الى فوق والا لم يكونا من باب المضاف بل المراد بكل منهما المعنى الكمالي المقيس الى ما هو
ناقص فيه فانك اذا فرضت حجرين احدهما اعظم من الاخر كان الاعظم ثقيلا بالقياس الى الاصغر وخفيفا بالقياس الى ما فرض اعظم منه وذلك
الاصغر ايضا ثقيل الى ما هو اصغر منه ولهذا قيد الشيخ بقوله في الاوزان اي عند الموازنة واما الحدة والثقل اللذان في الاصوات فهما ايضا
اضافتان عارضتان للكيف الذي هو الصوت **قوله** وكذلك قد يقع فيها كلها اضافة اي يعني كما في المضافات العارضة للكم اضافة في اضافة
**قوله** كالاسرع والابطأ والاثقل والاخف والاثقل وفي الاين الاحاطة ٢ قد سبق ان الاضافة مما يصح ان يعرض لجميع الموجودات فضلا عن جميع المقولات
عروضا اوليا كما في المقولات نفسها فالعارضة للاين كالاعلى والاسفل وانما اتى بهما بصيغة افعل لان العالي والسافل قد يراد بهما نفس المكانين فلا
يكونان من باب المضاف بل من الاين نفسه ثم يكون الاعلى والاسفل اضافتان واقعتان في الاين واذا اريد بهما المعنى الاضافي كان كل من الاعلى و
الاسفل اضافة في اضافة والعارضة للتي كالمتقدم والمتأخر والعارضة للوضع كالاشد انتصابا وانحناء والملك كالاكسى والاعرى وللفعل
كالاقطع والاشد تسخينا والانفعال كالاشد تسخنا وتقطعا وللاضافة كالاعلم والاقرب وغير ذلك كما مر **قوله** ويكاد ان يكون المضافات الى آخره
يريد ان يضبط الاضافات كلها على كثرتها وانتشار انواعها واقسامها لعروضها لجميع الاشياء في عدة اقسام ينحصر فيها جميع افراد المضاف فذكر ان
فيها محصورة على سبيل التقريب بحسب التتبع والاستقراء لا على سبيل القطع بحسب البرهان في اربعة اقسام المعادلة والتي بالزيادة والتي بالفعل
والانفعال ومصدرهما في القوة والتي بالمحاكاة فانك اذا تتبعت اقسام الاضافات تجدها اما من اقسام المعادلة كالمماثلة والمشابهة والموازاة
واشباهها واما من اقسام الفضيلة والزيادة سواء كانت في الكم كما علمت كالكثير والعظيم والطويل والعريض والجسيم او في الكيف كالاسود والاحمر
والاطيب الالذ وفي القوة مثل القوي والغالب والقاهر وبالجملة كلما لم توجد في شيء من الموجودات لا يعقل الا مقيسا الى نقصان واما
من اضافة فاعل او منفعل ومصدرهما من قوة فاعلة او منفعلة ومن هذا القبيل جميع الصفات الفعلية كالكاتب والحارث والقاطع والخائط
والكاسر والقاطع وغيرهما وجميع الصفات الانفعالية كالتسخن والتبرد والانقطاع والانحراف والانزجار وغير ذلك واما من باب المحاكاة كاضافة
العلم والمعلوم والحس والمحسوس والخيال والمتخيل والعقل والمعقول فان اضافة كل من العلم والحس والخيال الى ما بازائه من الامر الخارجي الواقع في الهواء انما هي
اضافة واقعة بين امرين متخالفين المتشابهين كل منهما مثال للآخر لا مثله وحكاية له لا نفس حقيقته بحسب الوجود فالعلم اي الصورة العقلية تحاكي
هيئة المعلوم وكذا الصورة الحسية الموجودة في عالم النفس تحاكي هيئة المحسوس وعلى هذا القياس في الخيال والوهم لكن لما كانت دعوى الانحصار
في هذه الاقسام مما لا جزم فيه ذكر ان هذا لا ينضبط وعدل عنه الى تقسيم ضابط حاصر عند العقل **قوله** لكن الاضافات ينحصر الى آخره
هو التقسيم الحاصر للمضاف بين الاقسام الثلثة فان طرفي الاضافة اما ان لا يحتاجا الى وجود هيئة مستقرة في شيء منهما وقعت بها الاضافة بينهما
او يحتاجان الى وجودها في طرف واحد او في كلا الطرفين فالاول مثل اضافة المتيامن والمتياسر فليس في المتيامن صفة قارة او هيئة زائدة
بها حصلت اضافة التيامن له الى شيء انه اذا تغير الامر الذي كان التيامن بالقياس اليه لم يتغير في المتيامن صفة لانفس التيامن وكذا الحال في المتياسر
واما الثاني فكاضافة العالمية والمعلومية فان في كل من الاضافتين لا بد من وجود كيفية مستقرة في احد الطرفين اعني امر في العالم فان العالمية
والمعلومية انما يحصل كل منهما بهيئة علمية هي بالحقيقة منشأ الاضافة بل هي المضاف بالذات الى المعلوم ويبطل الاولى ايبطل الاضافتان
مع كل معلوم هيئة خاصة لا لان ما في المعدوم معلوم ولا ذات له من خارج فهيئة صارت معا ومنها هذه الصفة الحاصلة في ذات العالم انما
يقع الاضافة بينهما واما مثال الثالث كاضافة العاشقية والمعشوقية فان شيئا منهما لا يتحقق الا بهيئة ادراكية شوقية في العاشق وهيئة
ملذة مشوقة في المعشوق هي التي جعلته معشوقا ولو فقد احد الهيئتين بطلت العاشقية والمعشوقية **قوله** والذي بقي لنا هيهنا من
امر المضاف لما كان هذا البحث متعلقا بتحقيق ماهية المضاف وحده لا باثبات وجوده وعدمه كان الحري ان يذكر مع الابحاث المتعلقة بالتحقيق
التحقيق المذكور فيما سبق ولهذا قال وقد بقي لنا اشعارا بانه كان ينبغي ان يذكرها الا انا علم انه ذهب اكثر الناس الى ان الاضافة معنى واحد بالعدد
وبالموضوع موجود بين شيئين وفيه اعتباران كل منهما ينسب الى طرف ومن ضرورة الاعتبارين حالة واحدة كالعلم مثلا اذا وقع بين العالم والمعلوم

في الاضافات العارضة للكم والكيف اضافة في اضافة

ولا اعتبار ان باحد الاعتبارين عالمية العالم وباعتبار اخر معلومية المعلوم ولا يبعد ان يكون منشأ غلطهم اشياء اربعة احدها ما اشتهر من ان
الاضافة انما يكون بين شيئين وثانيها انه لما اشتبه عليهم الامر في مثل العلم والقدرة والارادة وغيرها فزعموا ان الاضافة فيها هي بعينها الكيفية
الحاصلة فالهيئة العلمية مثلا هي بعينها عالمية احد الطرفين ومعلومية الطرف الاخر وكذا القدرة شيء واحد وهي بعينها قادرية لاحدهما ومقدورية
للاخر والارادة مريدية لاحدهما ومرادية للاخر وعلى هذا القياس في غيرها وثالثها انه اشتبه عليهم الحال في مماثلة الطرفين من الاضافة فخلطوا
الواحد بالمعنى بالواحد العددي ورابعها انهم لم يجدوا الفرق بين ما يوجد للشيء وبين ما يوجد مقيسا الى الشيء وهذا الراي باطل فان الواحد العرض يمتنع
حصوله لموضوعين بل لكل من الطرفين صفة خاصة في الاضافة غير ما للطرف الاخر بالعدد سواء كانا متحدين نوعا كالاخوة والمجاورة والمماسة والقرب
وغير ذلك اولا فلكل منهما معنى في نفسه مقيس الى الاخر مغاير بالعدد للمعنى الذي للاخر مقيسا اليه وقد يكونان متغايرين عددا ونوعا ايضا كما في
مختلفة الطرفين كالابوة والبنوة فانهما صفتان مختلفتان نوعا كل منهما صفة لشيء بالقياس الى موضوع الاخر فان للاب صفة الابوة بالقياس الى
الابن وللابن صفة البنوة بالقياس الى الاب وليس يلزم من كون الابوة بالقياس الى الابن ان يكون صفة للابن كيف ولو كانت صفة له لكان الاسم المشتق
منها مقولا عليه اذ الصفة للشيء مما من شانها ان يحمل عليه فلو كانت الابوة صفة للابن لكان يقال الاب للابن وليس كذلك وليست هذه الحال الا في
موضوعية الابوة والبنوة غير الاب والابن يستحق اسميهما الاخر والا لكان معلوما عند العقل ولو كانت لكانت صفة اخرى غير الاضافة مختصة باحد
باحد الطرفين لا امر مشترك بينهما فان قال قائل ان ذلك كون كل واحد بحال بالقياس الى الاخر فهذا كون كل واحد من القفنس والثلج ابيض يعني لو قال قائل
ان ذلك الامر الواحد المشترك بينهما كون كل منهما بحال بالقياس الى الاخر قلنا في جوابه ان هذا الكون ليس كونا واحدا فيهما جميعا بالعدد بل واحد
بالمعنى متعدد بالشخص وهو ككون كل واحد من القفنس والثلج ابيض وليس يجب من كون معنى واحد مشتركا بين شيئين ان يكون الذي منه في احدهما
هو الذي بعينه في الاخر كما توهم جماعة في الكلي الطبيعي حيث زعموا ان الانسانية واحدة بعينها جزء زيد وعمرو وبكر وغيرهم موجودة فيهم جميعا واذا مات
احدهم لم يبطل انسانيته بل ربما انتقلت الى غيره وكذا في سائر الكليات الطبيعية وهو باطل كما بين في موضعه وليس يجب ايضا من كون شيء بالقياس الى الاخر
ان يكون للاخر كما مر فالذي لهذا بالقياس الى ذلك كان لهذا لا لذلك وكذا الذي لذلك بالقياس الى هذا كان لذلك لا لهذا فهما اثنان متغايران لا محالة
**قوله** فاذا فهمت هذا فيما مثلناه لك انه يعني اذا فهمت بطلان قولهم في المضافات المختلفة الطرفين فلك ان تعرف الحال في غيرهما من المضافات التي طرفاها متوافقان
في صفة الاضافة كالاخوة والقرب فان اكثر اشكالهم نشأ منهما فانهم لما راوا الحالتين من نوع واحد حسبوهما شخصا واحدا وليس كذلك اذ في كل
من الاخوين اخوة اخرى غير ما للصاحب فاذا كان زيد وعمرو اخوين كان اخ عمرو منهما غير عمرو اخ زيد ولخو زيد غير اخ عمرو وكذا الحال في المجاورة والمماسة
وغيرهما وهذا امر لا يخفى على ذي بصيرة فان استحالة كون عرض واحد في محلين ليست باخفى من استحالة كون جسم واحد في مكانين فلا يحتاج الى الاعتذار
مثل ان اسم العرض واقع على افراده بالتشكيك ولكن مع قطع النظر عن ذلك كان العرض مشككا بالشدة والضعف لم لا فالشيخ نسب القول بان اسم
العرض واقع على اقسامه بالتشكيك فيه الى ضعفاء المميزين قياسا على الجوهر لكن الثابت المنكشف عندنا ان وقوع العرض على بعض افراده اقوى من بعض لان
العرضية ليست كالجوهرية من احوال الماهية حتى لا يكون متفاوتا بالتشكيك بل هي من باب الوجود فان العرض عبارة عن نفس الوجود في الموضوع لا عن ماهية
وجودها فيه ولا شبهة في ان وجود بعض الاعراض اقوى واقدم من بعض اما كون بعضها اقوى فان الاعراض القارة سيما ما هو مثل الكيفيات المحسوسة
كالحرارة والبرودة والطعم اقوى وجودا واكثر اثارا من الاعراض الغير القارة كالفوقية والحركة واشباههما واما كون بعضها اقدم من بعض فكالسطح والخط
والخط من النقطة وكالحدود من الاشكال **قوله** لكن الاشد تماما من هذا معرفتنا انه لما كانت الاضافة من الاشياء الضعيفة الوجود حصة
الذات كالهيولى والعدد والزمان المتصل والحركة اي بمعنى القطع والمتصل ضعف الوجود وخفاء في شيء يكاد ان يلحقها بالعدم انكر اكثر الناس وجود
الاضافات في الخارج فعلى الحكيم ان يهتم بالبحث عن وجودها والخوض في تحقيق ان الاضافات هل هي بنفسها من الامور الموجودة في الاعيان او من الامور
المتصورة التي تحفظها وتصدقها انما هو الذهن فقط ككثير من الصفات والاحوال التي لا يعرض الاشياء الا بعد ان تصير معقولة في الذهن وتكون
الصفات المقصودة بها في هيئات طبيعيات ليست محاذيات محصورة كانت او مهملة او شخصية وهي كالكلية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية
النوعية والمحمولية والموضوعية وما يجري هذا المجرى من كون المعقول قضية او نقيض قضية او عكسها او كونه صغرى او كبرى او قياسا او برهانا
او خطابة او مغالطة او حجة او غيرها فان الموجود في الخارج لا يتصف بكونه كليا او ذاتيا او نوعا فلا الحيوان بكونه جنسا ولا الماشي بكونه عرضا عاما
او خاصة فقوم ذهبوا الى ان وجود الاضافات انما يكون في الذهن عند تعقل الاشياء كالحال في المعقولات الذهنية التي تعرض لها المعقولات

كلام الشيخ

الثانية كالنوعية والكلية واشباهها ومنهم من فرق بينها وبين المعقولات الثانية المبحوث عنها في علم الميزان من الكلية ونظايرها فان عروض تلك المعقولات انما هي في الذهن بشرط كون المعروضات في الموضوعات معقولة حاصلة في الذهن حتى يكون الوجود الذهني قيدا للموضوعات فان الانسانية ما لم يحصل في الذهن ولم يكن معقولة لم توصف بانها كلية او نوع وكذا شرط كون الحيوان جنسا ان يكون موجودا بوجود عقلي وهذا بخلاف الفوقية فانها وان كان حصولها في الذهن لكن ليس عروضها للسماء بشرط وجودها العقلي بل لنفس السماء من حيث كونها في الواقع بحالة ينتزع منها الفوقية فالقضايا المعقودة بها كقولنا السماء فوق الارض ليست ذهنيات محضة بل حقيقيات ثم من المتاخرين من جعل تلك القضايا خارجية مع كون المحمول لا تحقق له في الخارج عنده زعما ان كون القضية خارجية يكفي فيه كون الموضوع موجودا في الخارج وكونه بحيث ينتزع منه العقل مفهوم المحمول ولم يتفطن بان ذلك يستلزم بوجود ذلك المحمول فان كون السماء مثلا في الخارج بحيث يعلم منه معنى الفوقية وجود زايد على وجود هيئة السماء في نفسها اذ يمكن فرض وجودها لا على هذه الصفة فكونها بحيث يفهم منه الفوقية هو وجود الفوقية اذ لا نعني بوجود الشيء خارجا الا صدق حده ومفهومه على شيء في الخارج كما ستعرف

ما الشيخ وقوم ذهبوا الى ان الاضافة من الموجودات الخارجية ولكل من الطائفتين حجج ودلائل **قوله** واحتجوا وقالوا نحن نعلم اه هذه حجة القائلين بكون الاضافات من الموجودات الخارجية وهي حجة قوية لا يرد عليها شيء والفاظ الكتاب واضحة مستغنية عن الشرح **قوله** وقالت الفرقة الثانية ان المنكرين لوجود الاضافات في الخارج احتجوا عليه بوجوه الاول ان الاضافة لو كانت موجودة في الاعيان لزم التسلسل لان كلا من تلك الاضافات ومقابلاتها على فرض وجودها يكون في محل وكونها في محلها سواء كان المحل احد الطرفين او مجموعهما وكل منهما اضافة اخرى غير تلك الاضافة فان الابوة اذا كانت موجودة كانت في محل وكونها في محل مفهوم اضافي غير مفهوم الابوة فان مضايف الابوة هو البنوة ومضايف الحالية هو المحلية فيكون اضافة الحالية اضافة اخرى غير الابوة مبائنة العدد عارضة للابوة بل لها اضافة اخرى هي اضافة المحلية لمحلها ثم ينتقل الكلام الى كل من اضافة الحالية والمحلية فان وجودهما ايضا عبارة عن حلولهما في محل وعروضهما فيكون لكل من الحالية والمحلية عروض وحلول اخر لمحله وهكذا يتسلسل الحلولات الى لانهاية وفي قول الشيخ وليست العلاقة التي بين الاب والابن خارجة عن العلاقة التي بين الابن والاب مسامحة ليست ضمير راجع الى كل من العلاقتين المذكورتين اولا وخبرها العلاقة التي بين الاب والابن وقوله خارجة منصوب على الحالية لا على كونه خبر ليست كما توهم اذ المعنى ان ههنا علاقة للابوة مع الاب والبنوة مع الابن والابن التي هي ايضا خارجة عن العلاقة التي بين الابن والاب والغرض ان هذه علاقات واضافات اربع متغايرة المعنى ويكون لكل من هذه الاضافات اذا كانت موجودة اضافة اخرى هي كونها في محل او عروضها له وننقل الكلام الى ذلك الكون والعروض فهو ايضا اضافة اخرى فلو كانت موجودة لكانت لها اضافة وعروض اخرى فيتسلسل الاضافات الى لانهاية وهو مع الحجة الثانية هي المشار اليه بقوله وان يكون ايضا من الاضافات ما هي علاقة بين موجود ومعدوم او بيانها انه لو كانت الاضافة موجودة ومن احكام الاضافة تحقق المعية في الوجود بين المتضايفين فيجب ان يكون الموصوف بالتقدم المتناهي على شيء معا له في الوجود مع ما يتاخر عنه وكذا الموصوف بالتاخر يجب ان يكون مع المتقدم عليه فنحن موصوفون بالتقدم على القرون التي تخلفنا وبالتاخر عن القرون الخالية فيلزم ان يكون نحن مع اللاحقين ومع السابقين ونحن نعلم القيامة والعلم اضافة فاذا كانت الاضافة موجودة يلزم ان يكون طرفاها موجودين فيكون القيامة موجودة بالفعل معنا وليس كذلك بهتا الحجة الثالثة ان التقدم والتاخر ثابتان لاجزاء الزمان فلو كانت الاضافة موجودة لزم ان يكون اجزاء الزمان موجودة معا مع وصف التقدم والتاخر وذلك مستلزم للتناقض وهو مع الحجة الرابعة ان الاضافة لو كانت موجودة لكانت مشاركة لساير الموجودات في الوجود متمايزة عنها بخصوصية لا شك ان المطلق ما لم يتخصص بقيد لم يوجد فيكون تقييد الوجود بتلك الخصوصية سابقا على وجود الاضافة لكن ذلك التقييد ايضا اضافة فيكون حدوث الاضافة متقدما على الاضافة ويلزم ايضا ان يكون حدوث الاضافة التي هي التقييد موقوفا على اضافات غير متناهية من امثاله الحجة الخامسة ان الاضافة لو كانت موجودة لزم ان يكون الباري محلا للحوادث لان له مع كل حادث اضافة الايجاد وذلك ممتنع فهذه هي شبه المنكرين لوجود الاضافات فستعلم حلها جميعا **قوله** والذي يحل به الشبهة اه اشارة الى الجواب عن الشبهتين المذكورتين في كلامه وهما الحجتان الاوليان من الحجج الخمس والذي افاده يشتمل على البرهان على وجود بعض افراد الاضافة في الخارج وعلى حل الشبهتين اما البرهان على وجودها في الخارج فبان كون مهية من المهيات موجودة في الاعيان عبارة عن تحقق امر هو مصداق حدها ومعنى مفهومها فكون الانسانية مثلا موجودة في الاعيان هو ان يوجد في الاعيان شيء يصدق عليه حدها اعني الحيوان الناطق فهذا المعنى هو قولنا الذي مهيته معقولة بالقياس الى غيره فكل شيء ما يصدق في الاعيان انه بحيث اذا عقل كان المعقول من مهيته مقيسا الى غيره فهو من افراد المضاف بالذات لكن لا شبهة في انه يوجد في الخارج اشياء كثيرة بحيث اذا عقل كان المعقول من مهيته مقيسا الى غيره فيكون الاضافة موجودة في الخارج واما حل الشبهة

فقوله فلو كان مهية المضاف اخرى شروع في التمهيد له بانه ان كان المضاف متضمنا لمهية اخرى كالمعنى المركب من المضاف البسيط ومعروضه كالاب المتضمن للجوهر والمساوي المتضمن للكم او مستلزما لها كالابوة المستلزمة للجوهر والمساواة المستلزمة للكم **قوله** فينبغي ان يجرد ويفصل من تلك نفس ما الذي هو المعنى المعقول بالقياس الى غيره فبالحقيقة ذلك المعنى هو المضاف بالذات لانه المعقول بالقياس الى غيره لذاته دون ما عداهما يتضمنه او يلزمه او يقترن ما عداه ليس في ذاته مضافا بالذات ولا معنى معقولا لذاته بالقياس الى غيره بل اما يعرضه او يحقيقا سببا بسبب ذلك المعنى فانه اذا قيل السماء فوق الارض فالسماء مضاف الى الارض بالفوقية الثابتة لها واما الفوقية او الفوق المجرد عن السماء فهو مضاف لذاته لا انه فوق لذاته لا باضافة اخرى نحو فوقية اخرى الا بجعل العقل واعتباره فلو ان يعتبر للفوقية فوقية اخرى وهكذا حتى ينقطع بانقطاع تعمل العقل واعتباره ولحظاته ممّا اما التحقيق الخارج فليس الا فوقية واحدة هي المضاف بالذات بلا اضافة وهي الفوق بالذات بلا فوقية زائدة وكذلك الحال في اضافة اللازم فالزوجية مثلا لازمة للاربعة ولها مهية اخرى غير اللازم فهي لازمة للاربعة لاجل صفة اللزوم فليست هي مضافة بالذات واما اللزوم فهو لازم مضاف لنفسه لا باضافة اخرى الا بمجرد الاعتبار كما ذكر فلا يلزم من هذه الجهة عدم تناهي الاضافات لما علمت ان المضاف بالذات لا يفتقر في كونه مضافا الى اضافة زائدة عليه اما من جهة ان كل اضافة يلزمها اضافة اخرى وهي اضافة العروض لموضوعها فلكل اضافة وجود في الموضوع ولكل وجود في الموضوع اضافة اخرى فلا يلزم من هذه الجهة ايضا لذلك لانا وان سلمنا كون اضافة الابوة مثلا غير اضافتها الى الموضوع لان احدهما بالقياس الى البنوة والاخرى بالقياس الى الموضوع فهما متغايرتان والثانية عارضة للاولى عروض الوجود للمهية فان كون الشيء في موضوع نفس وجوده للموضوع لكن كل من الاضافتين مضاف بالذات لا باضافة اخرى فكما ان نفس الابوة مضاف في الذات ليس يحتاج الى اضافة اخرى حتى بها يصير مهية معقولة بالقياس الى الغير فالكون ابوة نوع من الاضافة والكون عارضا للموضوع او محمولا عليه نوع اخرى من الاضافة والكون مع البنوة او مع الموضوع اضافتان اخريان كل من هذه الاضافات مضاف بالذات لا باضافة اخرى ضرورة اللهم الا بمجرد تعمل العقل فمهية الابوة اعني الابية مثلا فقط مضافة بالذات بسيط هذا النوع الخاص من المضاف المطلق وكذا العروض والحمل نوع اخر من الاضافة سواء وجدت في الخارج او لم يوجد لكن اذا وجدت في الاعيان كان وجودها مع شيء اخر وهذه المعية التي لوجودها مع شيء اخر ليست امرا زائدا على وجودها بل على مهيتها فوجودها مع شيء اخر لا لمعية زائدة عليه بل بنفسه نفس المعقول والمعية المختصة بهذا النوع من مطلق المضاف كالابوة مثلا فانها بذاتها لا بابوة اخرى في الابوة اضافة ومعيتها للموضوع او مع البنوة اضافة اخرى ومعيتها لوجودها ايضا اضافة اخرى فههنا ثلث اضافات بالذات من نوع واحد بعضها موجودة في العقل فقط وبعضها موجودة في الخارج والتي وجودها في العقل هي المعية بين المهية ووجودها والباقيان موجودتان في الخارج وكل من هذه المعيات مع لذاته وهو نفس المعية كما ان الابوة اب بذاتها ولو لها ابوة لا لذاته كرر مثلا **قوله** فان حصل الحجة قد علمت ان لمهية المضاف معية لشيء اخر في العقل فاذا حصلت في الاعيان كان وجودها مع شيء اخر لذاته لا لمعية زائدة على نفس وجودها العيني فنفس وجودها نفس المع المعية الخارجية فعلى هذا القياس حالها في العقل فنقول لذلك ان مهية المضاف ومعلوم ان معقوليتها نفس وجودها في العقل فكما كان وجودها في العين نفس معيتها الشيء اخر فكذلك معقوليتها التي هي وجودها في العقل احتيج الى معقوليته شيء اخر يكون وجودها العقلي ومعقوليتها معه فهذه المعية في العقل ايضا غير زائدة على نفس وجودها العقلي فكما كانت مهية الابوة مضافة بذاتها لا باضافة اخرى الا بمجرد اعتبار العقل واعتماله فكذلك وجودها في الذهن مع وجود شيء اخر مرتبط بذاته لا بروابط اخرى يرتبطهما هذا النوع من الاضافة في العقل اذ عقل مهية المضاف كالابوة مع مضايفها الذي هو كمهية البنوة لا يلزم منه ان يلتفت الى امر زائد على مهية المتضايفين من معية وتلازم او مقارنة بل نفس معنى الابوة في العقل ومعقوليتها هي نفس المعية والتلازم ونحوهما لكن له ان يلتفت الى تعقل تلك المعقولة الى معية احد المعنيين ويخترع معقولا اخر لكون العقل شيئا اخر معقولا غير تلك المهية او كون المعية بينهما معقولا اخر غير موجود معه في العقل وهكذا له ان يعقد ويخترع معية جزئي جزئي معية كل واحد من المعيين في نفسه وكذا معية المعية ومعقولية المعقولية وتعقل معقولية كل معية ومعقولية مع صاحبتها منساقا او متوافقا الى حد يقف فسبيل الاعتبارات اللاحقة غير ضرورة داعية اليها ولا استلزام لنفس المتصور بان نفس تصور المهية المضافة نفس وجودها العقلي ومعيتها الشيء واستلزامها اياه لا يحتاج في كونها حاصلة في العقل الى تصور نفس الحصول ولا في كونها معية ولا الى تصور نفس التعقل ولا في كونها مع شيء اخر الى تصور نفس المعية العقلية بل يخترع اضافة لا يضطرها اليها الا نفس التصور بل اعتبار زائد من الاعتبارات اللاحقة المذكورة التي العقل ان يعتبرها في بعض الاشياء بل في كل واحد منها ويكفي في صدقها نفس الامر المتحقق كالوجود والوحدة والوجوب لا يحتاج الى تقرر فان الوجود مثلا اذا كان له مهية غير الوجود كانت موجودة بالوجود واما

موجودية الوجود فهو نفس الوجود وكذا موجودية وجود الوجود وهكذا الحال في الوحدة فالواحد وحدة ولوحدتها ايضا اذا صارت معقولة وحدة اخرى وللوحدة وحدتها اذا عقلت وحدة اخرى وهكذا حتى ينقطع اعتبار العقل بانقطاع الوهم وخطرات الذهن لا يجب فيها النهاية الى حد معين فالمضاف اذا لم يكن مضافا بسيطا كذات الاب او المركب منها ومن الابوة كانت مضافا باضافة عارضة لذاته واما المضاف البسيط فهو نفس جهة مضافيته باعتبار فهو من جهة كونه معقولا مع غيره مضاف ومن جهة انه ماهية في العقل بعينه انه اضافة فبالاعتبار الاول شيء ذو اضافة وبالاعتبار الثاني نفس اضافة وكلا الاعتبارين صحيحان فان كون الشيء مضافا معناه شيء ذو اضافة سواء كانت الاضافة زائدة عليه او كانت عينه وهكذا حكم ساير المشتقات كما حقق في موضعه فاذا اعتبر العقل المضاف البسيط شيئا ذا اضافة فلابد ان يلاحظ اضافة تلك المضاف يعتبر لها ايضا اضافة اخرى حتى ان تعقلها في نفسها مع تعقل شيء اخر فيكون اضافة المضاف ايضا مضافا اخر غير المضاف البسيط الذي هو الاصل فيلحقها ايضا اضافة ثالثة وهكذا الى ان ينقطع الاعتبارات العقلية لا الى حد لكن الموجود في الواقع ليس الا اضافة واحدة فقط كما ان الموجود بالذات في كل شيء عيني ليس الا وجود واحد الا ان العقل ان يعتبر وجود الوجود ولوجود الوجود وجود الى غير النهاية وكذا في نظايره من الوحدة والوجوب واللزوم والعروض ونحوها **قوله** فاذا فرض هذا الخ اما كون المضاف اعني البسيط موجودا فلصدق حده على كثير من الاشياء في الخارج ونحن لا نعني بوجود مهية من المهيات او شيء من الاشياء الا تحقق فرد يكون مصداقا ومطابقا لحد تلك المهية وخاصيتها ثم ظاهر ان كان حد المضاف صادقا على شيء وهو كون مهيته اذا عقلت عقلت مع شيء اخر كان ذلك الشيء من افراد المضاف وكان المضاف موجودا وقد وجدنا مثل الاب والابن والعلة والمعلول والمتقدم والمتاخر وغيرها مما يصدق عليه حد المضاف فكان المضاف موجودا واما كونه من الاعراض فلان حده على ذلك قياسا دليل على ان المضاف امر غير مستقل الوجود ولا قائم الذات بل هو من الاعراض الضعيفة الوجود حيث يحتاج وجوده الى قابل وشيء اخر يتعلق به ويفتقر الى طرفين من حيث انه قابل **قوله** واما القول بالقياس اه يعني كون المضاف مقيسا بالفعل الى شيء امر يلحق مهية المضاف في العقل لا في الخارج وليس ذلك معتبرا في حده اذ ليس حد المضاف انه مقيس بالفعل ولا انه معقول بالفعل مقيسا الى غيره بل كما بين سابقا انه الذي اذا عقل عقل مع غيره فله وجود في الخارج ووجود في الذهن وله في كل من الوجودين حكم اخر فحكمه في الوجود الخارجي انه اذا عقل كان معقول المهية بالقياس الى غيره سواء عقلت مهيته او لم يعقل وليس اذا لم يعقل لم يكن مهيته مهية المضاف فالابوة مثلا سواء عقلت مهيتها ام لا فهو مضاف وهذا كوجود الطبايع الكلية في الخارج كالنوع الطبيعي والجنس الطبيعي فان كون الكلي الطبيعي او النوع الطبيعي او غيرهما من الطبايع الكلية موجودا في الخارج معناه ان ههنا شيئا اذا عقلت مهيته كان معقولها محتمل الاشتراك بين كثيرين متفقين او مختلفين بالذات او بالعرض في جواب ما هو او لا انها في الخارج بهذه الصفات وكونها في العقل بهذه الصفات بالفعل مما لا دخل له في مفهوماتها فكذا كون مهية المضاف في العقل مقيسة مما لا دخل له في تحديد المضاف بل هو من عوارضه العقلية فللعقل ان يخترع اضافات كثيرة ومقايسات عديدة غير ما يضطره اليه هو المقايسة التي تلزمه عند تعقل المضاف **قوله** فالمضاف انه موجود في الاعيان اه هذا تاكيد لما قدمه وتكرير لما استخرج من البرهان الدال على وجود المضاف وتذكير لما ذكره ايضا من التحقيق الذي به حل الاشكال الاول السابق الذي اوهم كثيرا من الناس كصاحب المطارحات وغيره فانهم ذهبوا الى ان كلما تكرر نوعه يتصف فرده بذلك النوع موجودا بفرد اخر كالوجود والوحدة وساير الامور العامة فيجب ان لا يكون واقعا في الاعيان لئلا يلزم التسلسل الممتنع والمضاف البسيط من هذه الجملة اذا كان موجودا كانت له اضافة ولاضافته اضافة اخرى وهكذا الى غير النهاية وقد علمت اندفاع هذه الشبهة بما ذكرناه **قوله** واما المتقدم والمتاخر اه يريد الجواب عن الشبهة الثانية بان هذا النوع من المتقدم والمتاخر من الاضافات التي يكون بين الموجودات اذا عقلت ومن الاضافات التي يكون بين المعقولات التي ليس لها شيء في الخارج ولا هي ماخوذة عن الموجودات الخارجية العينية فان معنى التقدم حيث انه معنى اضافي لا يتصف به الشيء الا اذا كان يضاف به الى ما معه ففي التقدمات كما بالشرف وما بالعلية وما بالرتبة وما بالطبع حيث لا يمتنع فيها المعية الزمانية والمقارنة في الخارج يجوز الحكم في شيء منها بانها [illegible] والتضايف انه موجودان بوصف التضايف في الاعيان واما هذا النوع من المتقدم والمتاخر الذي بين اجزاء الزمان وبين ما يقارنها بالعرض فلا يمكن ان يقع انه واقع في الخارج لان طرفي الاضافة لا يكونا معا حتى تقع الاضافة بينهما وهذا النوع من الاضافات [illegible] الا في الذهن اذا احضر العقل في الذهن صورة المتقدم الزماني وصورة المتاخر [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] من الاضافات التي لا يوجد الا في الذهن [illegible] موجودة في الخارج [illegible] في العقل كاضافة الكلية والنوعية والجنسية [illegible]

والنافين كالاضافات المتأخرة كلامهم الترويم وفوقية الفوقية وغير ذلك فهذا النوع من التقدم من الاضافات الذهنية عند الشيخ هذا ما ذكره في دفع
هذا الاشكال ولعمري انه ليس بسديد فان الحكم بتقدم الاب على الابن ليس من الاعتبارات الذهنية التي لا يطابقها امر في الخارج وليست تقضي المعقول
في الحكم بالتقدمات والتاخرات الزمانية على الاشياء كقولنا ذلك قبل هذا او هذا بعد كذا او وجد كذا او سيوجد كذا كلها اذ هنيات صرفة لا مصداق لها
ولا مطابق لحكمها وقد قال الشيخ ان كلما يصدق حده على امر خارجي فهو موجود ومن هذا القبيل التقدم الزماني فان مفهومه مما يصدق على ابعاض الزمان
ومقارناتها فكيف يكون هذا التقدم من قبيل المضافات الذهنية الغير المنتزعة عن الموضوعات الخاصة فالحق في التفصي عن هذا الاشكال ما حققناه في شتا
كتبنا بعد تمهيد ان المعية بين كل شيئين يجب ان يكون من نحو وجودهما فالمعية بين نقطة ونقطة ليست كالمعية بين جسم وجسم ولا كمعية عقل وعقل فاجزاء
الحركة موجودة معا وبعضها في المشرق وبعضها في المغرب كالفلك موجودة مع البرة الواحدة فاجزاء الزمان كلها موجودة في الدهر معا على نعت
الاتصال الوحداني كالخطوط في موضع فان وحدتها الوجودية الاتصالية لا ينافي تجددها وتعاقبها ومضيها واستقبالها فاذا جاز كونها واحدة
بالاتصال فليجز كونها معا في الوجود فكما لا يمكن وحدتها الا عين وجودها الا بهذا النحو من الوحدة فاجتماعها في الوجود ومعيتها ايضا لا
الا بنحو التقدم والتاخر وبالجملة تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض هو بعينه نحو وجودها الخاص وليست هذه المعية بين اجزائها الا وقوعها في الدهر معا
وهي تقدم بعضها على بعض بنفس هويتها التجددية المنصرمة فهي مع قبلياتها وبعدياتها الزمانية واقعة كلها في وعاء الدهر مرة ولها معية غير زمانية
موجود بوجود واحد في دهر واحد كما ان العالم كله عند الحكماء الراسخين شخص واحد له وحدة حقيقية غير زمانية مع اشتماله على اجزاء
متباينة الوجود متفارقة الاكوان فبهذا التحقيق يندفع الشبهة الثانية والثالثة اذ الفرق بينهما ان الثانية باعتبار اضافة التقدم والتاخر بين الاشياء
الزمانية المقارنة لاجزاء الزمان المتقدم بعضها والمتأخرة لكونها اعراضا باعتبار مقارنتها اياها واما الشبهة الثالثة فهي باعتبار اضافة التقدم والتاخر
بين هويات الاجزاء الزمانية فان كلا منها نفس التقدم والمتقدم على بعض الاخر ونفس التاخر والمتاخر عن بعض ومع ذلك فلها معية وجودية تصحح اضافة
بعضها الى بعض بهذا النوع من الاضافة اعني التقدم والتاخر اللذين بحسبهما لا يجتمع الموصوفان بهما في آن واحد فهذه المعية في الوجود ليست نسبتهما للتقدم
الزماني والتاخر الزماني بل نحو آخر من المعية كما اشرنا اليه ان قيل المثال موجود مع الفصل واحدهما موجود زماني والاخر غير زماني فاذا قول المعترض بحر
متمسك بالقياس الى القرون التي تخلفنا والتقدم نوع من الاضافة والمضافان معا والمعية في التقدم نقول في الجواب هذا التقدم انما يعرض اولا
وبالذات لجزء من الزمان ولغيره بالعرض وكذا التاخر المقيس اليه وقد علمت ان اجزاء الزمان لكونها متصلة باتصال واحد يكون لها عين معا في الوجود معية
يليق بها ويمكن بها وبسلسلة نحو وجودها الضعيف المتجدد المنصرم فكذا لما يقارنها من تلك الحيثية في باب المعية في اصل الوجود الواقع في التقدم والتاخر
اللذين لا يأتيان بها واما قولهم ونحن عالمون بالقيمة والعلم نوع من الاضافة فيجب ان يكون العالم بالقيمة موجودة مع القيمة وليس كذلك فهذا الجواب عنه ان
المعلوم بالذات لكل علم هو الصورة الحاضرة عند القوة العاقلة واما ما في الخارج فهو معلوم بالعرض وعلى ضرب من التجوز الاصطلاحي فاضافة العالمية
ايضا انما لاحظ عنده من الصور كصورة القيمة في هذا المثال والمعية حاصلة بيننا وبين صورة القيمة عند علمنا بالقيمة فلا اشكال من هذه الجهة يبغ للعالم
ايضا فلا حاجة الى القول بان اضافة العالمية من الاضافات الذهنية التي لا يوازيها شيء في الخارج فان العلم من الكيفيات النفسانية الواقعة في الوجود
كما سبق فكذا اضافة العالمية واما الجواب عن الشبهة الرابعة فبانا نقول ان تقييد المطلق بقيد او تخصيص العام بمخصص ونحو ذلك ليس من الاضافات
الخارجية حتى يحتاج كل مقيد او مخصوص الى ان يكون قبل وجوده وتحققه اضافة بين المطلق وقيده او بين العام ومخصصه بل من شأن العقل ان
يحلل معنى كل خاص الى امر مشترك عام ومخصص يميز له عما اشترك معه في الجزء المشترك [illegible] او فصل او عرض او ما يجري مجراه فاضافة التقييد ونحوها الى سلسلة
من الاضافات الخارجية بل من التحليلات [illegible] التحليل العقلي وهي بانقطاع الاعتبار ولا تذهب الى لا نهاية
واما دفع الشبهة الخامسة فبان نقول ان الاضافة وان كانت من الموجودات لكنها من الاعراض الضعيفة الوجود التي لا استقلال لها كما علمت وانما هي تابعة
للاشياء ولا يلزم من تجددها [illegible] انفعال [illegible] فاضافته تعالى الى الاشياء لا توجب تغيرا ولا تكثرا [illegible] الحقيقية ان كانت
هي متكثرة بتكثر المكثرات [illegible] وجود الطرفين فهي واحدة بواحدية العلم متكثرة متغيرة من جهة المعلوم والعيب من
ذلك اذا كنت ساكنا وتحرك حولك [illegible] المقابل والمحاذي والميسرة والقريب والبعيد ونحوها من غير تغير فيك ولا
في صفاتك الحقيقية المقررة في ذاتك [illegible] المقالة الرابعة هذه المقالة مشتملة على [illegible] عن احوال الوجود بما هو موجود وليست كافية
الوجود والواجب [illegible] مقولات العشر [illegible] الكلية كالجنس والنوع والفصل والخاصة بل من العوارض

المقالة الرابعة

التي عرضت لها بضرب من الاعتبار وهي كالمتقدم والمتاخر والحادث والقديم والتام والناقص وفوق التمام والمستكفي والعلة والمعلول لكن الشيخ اخر مباحث
العلة والمعلول واوردها بعد مباحث الماهية لمصلحة رآها ومناسبة اطلع عليها فان العلة المادية تناسب الجنس والعلة الصورية تناسب الفصل بالقياس
الى الحد المركب منهما والفاعل يناسب الفصل ايضا ولكن بالقياس الى حصة الجنس في النوع والغاية تناسب طبيعة النوع بالقياس الى طبيعة الجنس سيما
فصل
في المركبات الخارجية **قوله** فصل في المتقدم والمتاخر والحدث ان الاشياء المبحوث عنها في هذا العلم الباحث عن احوال الموجود بما هو موجود منها
امور تقع من الوجود موقع الانواع له وان لم يكن انواعا له بالحقيقة لما قد نبهناك عليه سابقا من ان الوجود ليس بجنس لما تحته من الحقائق ولكن كالانواع
عنها ايضا وهي كالمقولات وانواعها ومنها امور يجري مجرى الانواع للوحدة وان لم يكن انواعا لها كما عرفت كاقسام الوحدة من الشخصية والنوعية
والجنسية وغيرها ومنها امور هي كالعوارض والخواص للوجود ومنها امور هي كالخواص والعوارض للوحدة فلا شك ان البحث عما هو كالانواع
احق بالتقديم على البحث عما هو كالعوارض وكذا البحث عن احوال الوجود احق بالتقديم من البحث عن احوال الوحدة فلذلك بدا الشيخ بذكر عوارض
الوجود قبل ذكر عوارض الوحدة كما بدا بالتي هي كالانواع سابقا على التي هي كالعوارض بما هو من اقسام الوجود قبل ما هو من اقسام الوحدة رعاية لحسن
ترتيب النظام وقد بينا لك ايضا كيفية كون معظم هذه الامور من عوارض الوجود لا من اقسامها مع انها من جملة الموجودات بوجه فوق ما ذكره **قوله** لما
ان المتقدم والمتاخر وان كان مقولا على وجوه كثيرة اه قد وقع للناس اختلاف في ان اطلاق المتقدم على اقسام المذكورة ايكون بمجرد اللفظ او بحسب المعنى وهل
بالتواطؤ ام بالتشكيك واكثر المتاخرين ذهبوا انها واقعة على الكل بمعنى واحد متواطئا لا بالتشكيك وذهب الشيخ الى انه معنى واحد واقع على افراده
بالتشكيك وذلك المعنى هو ان يكون للمتقدم من حيث هو متقدم شيء وليس للمتاخر ويكون لا شيء للمتاخر الا وهو موجود للمتقدم واورد عليه
ان هذا منقوض بالمتقدم الذي بطل وجوده عند وجود المتاخر اذ لا شك انه متقدم بالزمان ثم الذي للمتاخر بالزمان ليس موجودا للمتقدم عند
وجود المتاخر ولا ايضا كان موجودا له كما ان ما للمتقدم من الزمان ما وجد للمتاخر اصلا بل كل جزء من اجزاء الزمان مختص بهوية لا توجد في غيره ويمكن
الجواب بان ملاك التقدم في كل قسم من الاقسام شيء من نوع ما فيه التقدم او من جنسه فملاك التقدم في المتقدم بالزمان نفس طبيعة الزمان ولا شك
ان هذه الطبيعة يكون متحققة فيما هو متقدم حين ما ليست متحققة فيما هو متاخر ولا يتحقق في المتاخر الا وقد تحققت في المتقدم وليس الغرض في هذا تعريف
المتقدم المشترك ليلزم الدور بل اراد بلفظ المتقدم والمتاخر التنبيه على المعنى المشترك فان قوله على الاطلاق ويكون كل شيء للمتاخر الا وقد وجد
للمتقدم ليس يريد به انه قد يوجد كثير من المعاني للمتاخر ولا يوجد مثلها للمتقدم كالجوهرية والجسمية في المبدعات والكائنات المتاخرة وجودها عن الاولى بل انما
فكان ينبغي ان يقيد ذلك بما يكون من جنس ما فيه التقدم وكانه المراد وان لم يصرح في اللفظ وقال بعض العلماء ان جميع اصناف التقدم اشتركت في انه لو
يوجد للمتقدم الامر الذي فيه التقدم اولى من المتاخر وذكر صاحب المطارحات ان هذا ليس بصحيح فالمتقدم بالزمان ليس فيه من باب الزمان امر اولى من
المتاخر اما مطلق الزمان فليس لاحدهما اولى من الاخر واما الزمان الخاص فقد اختلفا فيه ليس يوجد لكليهما حتى يقع فيه الاولوية ولا يمكن ان يقال
هذه الاولوية بحسب التقدم فان المطلوب تحصيل معنى التقدم ثم اذا فرض اثنان متقدم ومتاخر بالزمان لم يجز ان يحكم بان السابق احدهما اولى بما هو
بالنسبة الى الثالث متقدم من جميع الوجوه والثاني بالنسبة اليه متاخر لا غير وليس معهما ثالث في هذا النظر حتى يقال احدهما اولى بالتقدم على ذلك الثالث
من الثاني واذا اعتبر كلاهما متقدمين بالقياس الى ثالث ففي ذلك النظر وان كان احدهما اولى بالتقدم منه من الاخر لكن كلاهما متقدمين لا ان احدهما
متقدم والاخر متاخر وقد ذهب بعض الناس الى ان وقوعه على الاقسام بالاشتراك اللفظي وفي هذا القول تعسف لان اريد به الاشتراك في جميع الاقسام اللفظ بالمتقدم
فان وجود المعنى المشترك بين بعض الاقسام مما لا خفاء فيه كاطلاق التقدم بالطبع والتقدم بالعلية بل كاطلاقه عليهما وعلى التقدم بالماهية كما سنعلم وان
يعلل بان يكون اطلاقه على البعض بالاشتراك المعنوي وعلى البعض بالاشتراك اللفظي او التجوز فايضا لا يبعد ان يكون في المنقول اللغوي او المجاز اللغوي
حقيقة اصطلاحية فان الشيخ وغيره من الحكماء لما وجدوا جميع ما يطلق عليه لفظ التقدم اشتركت في معنى واحد هو التفاوت والاولوية في امر جامع
ومعنى مفهوم كالزمان او المكان والرتبة او الوجود او وجوب الوجود او الفضل والشرف حكموا بكونها اقساما لمعنى واحد وعلى ما ذكرنا اندفع ما توهم
بعضهم من التناقض في كلام الشيخ حيث قرر اولا وجود المعنى المشترك بين اقسام التقدم ثم ذكر وجوه النقل من معنى الى معنى اما ما اي ... جميعا المجاز
من ان المتقدم بالزمان اولى بالزمان من المتاخر فلما بل هو اولى لانه قد يكون التقدم بالرتبة لا ... تخصيصا ... ليس الغرض الا
التنبيه على المعنى المشترك لا التعريف الحقيقي فيكون التعريف لفظيا ... وهو غير ما يعم المعاني المشتركة
بين المعاني فلا مصادرة فيها قلنا او قوله ... ثم اذا فرض اثنان اه قلنا ... اولى بالزمان ... التقدم

بعضها اولى بالتقدم من البعض الاخر واما التقدم في كل قسم فهو اولى بالمعنى الذي هو ملاك التقدم على المتاخر فيه لا يلزم ان يكون اولى بالتقدم من المتاخر
فاذن لا استبعاد في كون معنى التفاوت في التشكيك بان بعض اشد تشكيكا بين افراده في نفس معناه من البعض الاخر فكذلك معنى التقدم واقع على اقسامه
الخمسة على المشهور بالتشكيك ولا يلزم منه ان ذلك التقدم في كل قسم يكون اولى بالتقدم من المتاخر فيه فالغلط انما نشأ من الخلط بين المتقدم القسم وبين القسم
وقسم القسم **قوله** والمشهور عند الجمهور الخ يريد ذكر اقسام التقدم والتاخر وكيفية تشعب بعضها عن بعض مع التنبيه على القدر المشترك بينها كما هو
رايه فالمشهور من اقسام التقدم بين الجمهور هو ان القسمين اعني ما في المكان وما في الزمان وذلك لكونهما في المرتبة المكشوفة عند الحس كان عندهم اولا في اشياء
لها ترتيب فيما هو قريب الى حد مكاني فرض او وجد مبدأ فالمتقدم على ما هو بعيد فكان المراد بلى ذلك المبدأ بحيث لا يلي ما هو بعيد ولا يليه ما هو البعد الا وقد وليه
الاقرب وكذلك حال اجزاء الزمان بالنسبة الى الان الحاضر او غيره لكن يختلف الحال وينعكس بحسب الماضي والمستقبل بالنسبة الى الان واعلم ان الغرض
ههنا ليس تعريف كل قسم قسم من اقسام التقدم بخصوصه ليرد عليه ان ما ذكر في التقدم الزماني هو بعينه حال التقدم الرتبي من غير فرق بل الغرض بيان اشتراكها
في معنى واحد ثم نقل اسم التقدم من ذلك اي ما له ترتيب مكاني ورتبي الى ما له ترتيب ولو في العقل لا في العين فكل ما هو اقرب الى مبدأ محدود معين في الخارج
او في الوهم فهو اقدم مما هو ابعد منه ثم ذلك الترتيب اعم من ان يكون طبيعيا او وضعيا او اتفاقيا فالاول كما بين الاجناس والانواع المترتبة من جنس الاجناس
الى الشخص او من الشخص الى جنس الاجناس اذا جعل الشخص مبدأ فيختلف الحال في التقدم والتاخر بحسب وضع كل من الحدين مبدأ فيجعل احد الحدين او غيره
مبدأ وان كان بالوضع لكن مراتب القرب والبعد بالقياس ليس بوضع واضع بل بمقتضى الطبع والترتيب الواقع في درجات كالسن لشخص واحد كالجنينية
والصبوة والشباب والكهولة والشيخوخة والهرم ترتيب طبيعي كما بين اجناس وفصول لكن ذلك بحسب الماهية وهذا بحسب الشخصية فالصبي لكونه اقرب من
مبدأ حركته الجوهرية من الحولية فيكون اقدم منهما وكذا الشباب اقدم من الكهولة هذا اذا جعل مبدأ الترتيب من طرف المبدأ في الوجود واذا جعل المبدأ من الجانب
الاخر انعكس حال المتقدم والمتاخر اللذين هما بحسب الرتبة واما الثاني فهو الترتيب الوضعي والصناعي فكمراتب الحدة والثقل في النغمات فانها بوضع
الواضع واختياره وصنعه وكذا ترتيب الكلمات والالفاظ في الصناعات الكلامية واما الثالث فهو كما في الحيوانات او النباتات الواقعة على ترتيب خاص
مكاني او غيره لا عن قصد ولا عن طبع بل بمجرد البخت والاتفاق واعلم ان كثيرا من الناس تشوش عليهم الاعتبارات فربما لم يميزوا الفرق بين التقدم بالطبع و
التقدم الرتبي الطبيعي اذا اجتمعا ولم يعلموا ان التقدم الرتبي الطبيعي غير التقدم بالطبع ولهذا يختلف الحال في الرتبي فيصير المتقدم متاخرا وبالعكس
اذا جعل المبدأ في السلسلة الطبيعية طرفا اخر بخلاف التقدم الطبيعي وكذا قد يقع الخلط منهم بين المتقدم بالطبع الذي لا يجامع المتاخر في الوجود وبين
المتقدم في الزمان اذا اجتمعا في شيء واحد كالنطفة بالقياس الى الحيوان المتكون منها فانها متقدمة عليه بالزمان وهو ظاهر وبالطبع لانها جزء سببها
بل لها ثلثة اقسام من التقدم عليه التقدمان والذي بالرتبة ترتيبا طبيعيا فالاول من حيث عدم اجتماعها معه والثاني من حيث كونها سببا له
والثالث من جهة كونها واقعة في ترتيب طبيعي بين ... استحالة الانسان بحسب القرب مما فرض مبدأ سواء كان سلسلة الترتيب هو تعيين مبدأ الطبيعة
**قوله** ثم نقل الى اشياء اخرى فجعل الفائق والفاضل والسابق ولو في غير الفضل متقدما يعني نقل اسم التقدم بعدما نقل من الزماني و
ضرب من الرتبي وهو المكاني الى المطلق الرتبي سواء كان في المحسوسات او في غيرها وسواء كان في الامور الطبيعية او الوضعية والاتفاقية الى اشياء
اخرى منها الكمال والنقص فجعل الكامل في شيء ولو في امر خسيس متقدما على من نقص في ذلك الامر وهذا هو المسمى عند الحكماء بالتقدم بالشرف
على سبيل التغليب فالنور الشديد والظلمة الشديدة متقدمان بالشرف بالنسبة الى النور الضعيف والظلمة الضعيفة فهما كاملان وقد يجعل نفس
الطبيعة المشتركة كالمبدأ المحدود كما في التقدم الرتبي ولهذا عرف بعضهم معنى الشدة والضعف بازدياد الطبيعة العامة في بعض الافراد وانتقاصها في الاخر
فعلى هذا يتحقق ههنا ايضا المبدأ المشترك لجميع المتقدمات فان السابق والكامل في امر ما الامر ما ليس للناقص وليس يوجد للناقص منه الا
الا وهو حاصل للسابق مع زيادة كالسواد الشديد فان له من الطبيعة السوادية ما ليس للسواد الضعيف وليس للسواد الضعيف منها الا
وهو حاصل للشديد منها وكذلك الحال في ... بالقياس الى الخادم والرئيس بالقياس الى المرؤوس فان معنى الاصدار والاختيار في المخدوم
في الخادم والمرؤوس فيوجد للمخدوم من معنى الاختيار وما يجري مجراهما ما لا يوجد منه للخادم وكلما يقع من هذا الباب في الخادم وقع للمخدوم وكذا الرئيس
والمرؤوس واعلم انه ليس المعنى المشترك المتفاضل فيه ههنا بين ذلك البعض هو معنى الخدمة والرياسة كما يتوهم من ظاهر العنوان اذ ليست الخدمة مشتركة بين الخادم
والمخدوم ثم لو كان التفاضل بحسبها لكان الخادم اولى بهذا التقدم من المخدوم وكذا الرياسة يعني ليست معنى مشتركا فيهما بل المعنى المتفاضل فيه بينهما شيء
كالاختيار والعزم والتدبير والحكومة ونحو هذه الامور التي لا ينفك غالبا عنهما او في قوله فيحصل باختيار الرئيس ما اقتضته فانه يهم من التقدم بالطبع

و فيما يقال انما هو بحسب التفاوت والتشكيك

[illegible]

وهو غير مرتبط بهما بل المراد ان الاشياء الى الرئيس هو الحركة اذ اتصل بما في المرئي سواء كان سببا للحركة ام لا **قوله** ثم تطلب ذلك الجهة ما يكون له هذا الا...
يريد بيان نقل الى التقدم ومقابله وانما اتى ههنا بصيغة المعلوم للجماعة وفي العقول وفيما تقدم بصيغة المفرد المجهول لان المنقول اليه ههنا معنى ليس كذلك
الا اولو العلم بخلاف ما سبق من المعاني وهو معنى التقدم بالطبع وملاكه ان الوجود فيما للوجود الذي يحتاج اليه موجود اخر سواء كان فاعلا او مادة
او صورة او شرطا او جزءا مقدما عليه لان له ان يوجد اولا وان لم يكن الاخر موجودا والاخر لا يمكن وجوده الا وقد كان الاول موجودا فاما التقدم والتاخر ههنا
نفس الوجود مثل الواحد والكثير اذ ليس من شرط الواحد ان يكون الكثير موجودا ولا يمكن الكثير وجود الا وقد صار الواحد موجودا قبله ولا يلزم من هذا
ان يكون الواحد فاعلا معطيا لوجود الكثير او لا يكون بل يجوز كونه مفتقرا اليه في ان يعطي للكثير وجودا حاصلا بالتاليف عنه ومن غيره يكفي في حصول هذا
المعنى من التقدم **قوله** بعد ذلك لحصول الوجود من جهة اخرى الفرق بين هذا المعنى من التقدم والمعنى الذي مر ذكره ان مناط التقدم وملاكه في ا...
نفس الوجود في الاخر كيفية وتاكده اعني وجوبا وجودا وكل اثنين يكون وجوب احدهما من الاخر ووجوب وجود الاخر ليس منه بل يكون اما من ذاته او من شيء
ثالث فليس في حد ذاته امكان ان يوجد الا يوجد ولو من الاخر وجوب الوجود ومن ذاته تجويز ان الاخر بهما وجد لزم وجوده ان يكون علة موجبة لوجود هذا
الممكن الوجود لذاته فيقال الذي للذات متقدم بالوجود والوجوب على هذا ولا ينافي ذلك كونهما معا في الزمان او في الدهر اذ هذه المعية ليست بازاء ذلك
التقدم والتاخر وكذا التلازم بينهما في الوجود لا ينافيه فان حركة اليد والمفتاح وان كانا معين ومتلازمين لكن ليس بمستنكر للعقل ان يقول لما تحركت
اليد تحرك المفتاح ويستنكر ان يقول لما تحرك المفتاح تحركت اليد كان له ان يقول لما تحرك المفتاح كان دليلا على ان اليد قد تحركت فالتلازم بينهما
ليس من نحو واحد فاحدهما مستلزم للاول بمعنى انه متى حصل كان الاول قد حصل لا منه بل من نفسه او من ثالث فالحركة الاولى سبب مقتض للحركة الثانية وليست
الثانية سببا للاولى اصلا وان لم ينفك **قوله** فلا يبعد ان يكون الشيء مهما وجد وجب ضرورة الخ يريد بيان ان العلة ما يجب كونها علة لم يكن علة بالحقيقة
وان المعلول لها لم يجب وجوده بالعلة لم يكن موجودا وان العلية من اللوازم الذهنية لما هو علة بمعنى ليست علية العلة من الصفات الزايدة على ذاتها
بل ذاتها لذاتها وكونها علة الا بمجرد الاعتبار فكلما يمكن بالامكان العام ان يكون علة لشيء فيجب ان يكون علة له وهذه مسئلة غامضة شريفة من المهمات
ويبتني عليها اكثر من المقاصد منها المحافظة على وحدة الباري جل اسمه ومنها كيفية ارتباط الموجودات اليه تعالى على نحو يعرفه العارفون من انها
لمعات نوره وشئون ذاته ويحطها تجلاله وجماله ويخلاصه ما ذكره من البرهان ان العلة اما ان يكون شرط كونها علة نفس ذاتها بان يكون لذاتها مؤثرة في
المعلول او لا يكون لذاتها مؤثرة فيه فعلى الاول يكون نفس ذاتها وكونها علة شيئا واحدا فلا يمكن تخلف المعلول عن ذاتها وان لم يكن تاثيرها فيه
لذاتها فلا بد في كونها علة من زيادة قيد وانضمام شرط فلم يكن ما فرضناه علة علة بل العلة هي مجموع ذلك ثم الكلام في ذلك المجموع كالكلام في الاول
الى ان ينتهي الى شيء ان يكون معلولها من لوازم ذاتها التي هي بها علة وله او بيان وجوب كونها موجودة سواء كان بذاتها او بغيرها وجوب كونها
علة وهو الضرورة الذاتية المقيدة بما دامت الذات في غير الواجب الوجود والقضية المعقودة في شرط هذا المحمول يقال لها الضرورة المطلقة كقولنا الانسان
حيوان واطلاق هذه الضرورة بالقياس الى الضرورة الوصفية والوقتية وغيرهما وتقييدها بما دام الموضوع لتمايزها عن الضرورة الذاتية الازلية وذلك لما
قد علمت ان العلية لما هو علة بالحقيقة من المحمولات الضرورية والصفات الذاتية كالحيوان للانسان واعلم ان كل ممكن محفوف بالوجوبين احدهما الوجوب السابق
وهو كون علته بحيث يجب لها التاثير والايجاد والثاني الوجوب اللاحق وهو الضرورة بشرط المحمول فان كل موجود حين وجوده يمتنع ان يصير معدوما الا...
اجتماع النقيضين والامكانان معروضان بازاء هذين الوجوبين وهما غير الامكان الذاتي بحسب الماهية فقول الشيخ فذاته لذاته ممكن ان يكون عنه الشيء وممكن
ان لا يكون بازاء الوجوب السابق لانه يكون وصفه المعلول به من قبيل وصف الشيء بحال متعلقه وقوله فكذلك المتكون هو كذلك ممكن ان يكون و
ممكن ان لا يكون بازاء الوجوب اللاحق والغرض انهما منفيان عن ذاته ما دام وجود علته فثبوت العلية للشيء يستلزم نفي هذين الامكانين عنه فقوله فلا من حيث
هو اي المعلول ممكن ان يكون هو موجود اشارة الى اثبات الوجوب اللاحق ونفي الامكان الذي يقابله قوله ولا من حيث اي اعلته يمكن ان يكون منه
اي يكون الخ فلذلك معط للوجود اشارة الى اثبات الوجوب السابق ونفي الامكان الذي يقابله اذ ليس المفروض علة يكون منه ما دام كونه بحيث يمكن
له ان يكون شيئا ولم يبلغ الى حد يجب ان يكون الشيء مكونا بالفعل للشيء ومعطيا الوجود والفاء في قوله بذلك معط للوجود ليست للجزاء ولا للتفريع
بل زايدة فصيحة **قوله** وذلك لانك تكون الشيء من الممكن ان يكون الخ يريد بيان الوجوب السابق بالبرهان وهو ان وجود الشيء عن الذي يمكن ان يوجد
منه ذلك الشيء وان لا يوجد ليس لنفس كونه ممكن الايجاد له والا لكان نسبته القوة متصلا لما بالفعل والعدم مبدأ للوجود والنقص سببا للكمال ثم لا شك
في ان ذلك اي الذي يمكن ان يوجد شيئا غير كاف في وجوده عنه اذ لو كان كافيا في وجوده عنه لكان كافيا ايضا في عدم وجوبه اذ نسبة الممكن الى الطرفين سواء

فاذن قد يكون معلول الشئ تارة وتارة لا يكون ونسبته الى الذي يوجد والذي لا يوجد نسبة واحدة فليس المع في حال التي تميز بها وجوده عن عدمه ولا العلة
في حال التي تميز بها تاثيرها عن لا تاثيرها ولا يتميز تكون المع عنها عن لا تكونه عنها تميزا يخالف به حالتاهما حالة وجوده وحالة لا وجوده فليس كون العلة علة للوجود
اولى من لا كونها ولا كونها علة لوجود الشئ اولى من كونها علة لعدمه والفطرة الصحيحة حاكمة بان لابد من انضمام حالة الى المتساوي النسبة اى الممكن الايجاد
بها يتميز كونه موجدا عن لا كونه ثم ننقل الكلام الى تلك الحالة فان كان مع انضمامها حكم الامكان باقيا لم يحصل بهذا الاعتبار الامتياز واولوية
احد الجانبين من الاخر فاما ان ينتهي الى غير النهاية وهو محال في نفسه ومع ذلك فاما ان يكون حكم الامكان وتساوي النسبتين باقيا فيحتاج الى مرجح اخر
فليست العلة معها حاصلة وان كان مع انضمام شئ سواء كان واحدا او كثيرا متناهيا او غير متناه بطل حكم الامكان وصار احد الجانبين متميزا فكان
موضوع العلة بالحقيقة ليس ذات المفروض علة اولا ولا وجودها بما هو وجودها بل المجموع المركب من وجود الذات ووجود شئ ينضم اليها اى شئ كان ارادة او
شهوة او غضبا او كيفية او طبيعة حادثة او غيرها لشئ ان كان امرا خارجا منتظرا لكون العلة علة كقدوم مسافر او نزول مطر او هبوب ريح او وقوع وقت كفصل
ربيع فاذا حصل ما به صارت العلة بحيث لا يتوقف صدور المع عنها على امر اخر وجب صدوره عنها وبدونه امتنع صدوره فاذن ما لم يجب وجود المع عن العلة
لم يوجد فالعلة بالحقيقة هي التي وجب بها وجود المع ووجب لها كونها علة فالذي يحتاج عليته الى امر زايد عليه فليس هو بعلة **قوله** وهما معا في
في الزمان او الدهر او غير ذلك اه لما ثبت ان كل علة يجب منه وجود المعلول ويمتنع عدمه فكذا المع لا يمكن وجوده الا بسبب وجود ما يجب عنه وجوده فكل
منهما يمتنع انفكاكه عن صاحبه فهما معا في الزمان ان كان وجودهما معا في الزمان كحركة اليد وحركة المفتاح او كانا معا في الدهر ان كان وجودهما في الدهر
او كانا معا في السرمد والفرق بين هذه الثلثة ان معية متغير مع متغير من حيث تغيره هو زمان ان اه ومعية ثابت لمتغير لا من حيث تغيره بل من حيث ثباته
او وجوده مطلقا هو المعبر عنه بالدهر كنسبة العقل الى الفلك ومعية الثابت للثابت بالسرمد وهذه معان محصلة عبرت عنها الحكماء بهذه الالفاظ المشهورة
وليس الامر كما زعم الامام الرازي من انها الفاظ ما بلها ليس فيها معان محصلة بل انها هاهنا حيث قال في المحصل رادا على الفلاسفة بعد ما نقل قولهم ان نسبة
المتغير الى المتغير زمان ونسبة الثابت الى المتغير دهر ونسبة الثابت الى الثابت سرمد ان هذا التهويل خال عن التحصيل وذلك فان المعية التي بين المتغيرات كالحركة مع
الزمان معية متجددة مستمرة لتجدد وجودهما فهي نوع اخر من المعية وليست كالمعية التي بين المفارق ونفس الزمان او الحركة وما فيهما فهذا الفرق معقول
محصل سواء كان تهويلا او غير تهويل وللمحصلين ان يصطلحوا في كل معنى على عبارة مخصوصة ولا نعني هاهنا بالتحصيل الا دلالة العبارات على المعاني على
ان هذه الالفاظ مستعملة في لسان الشرع في معان قريبة من هذه المعاني فهذه المعية بينهما في الوجود ولا ينافي كون احدهما اقوى بالوجود واقدم
من الاخر فان لنا ان نقول الشعاع من الشمس وليس لنا ان نقول الشمس من الشعاع وان كانا معا في الدهر وكذا نقول تحركت اليد فتحرك المفتاح وهما معا
في الزمان ثم اعلم ان بين العلة والمع معية التضايف فانهما متضايفان من حيث هما متضايفان لا بد ان يكونا معا بالضرورة وهذه المعية ايضا ليست مغايرة
للتقدم والتاخر اللذين لهما بحسب اصل الذات مع قطع النظر عما يعرضهما بحسب مفهوم العلية والمعلولية فالمؤثر في المع ذات العلة ووجودها لا وصف
العلية وهي بذاتها متقدمة عليه فكذا المتاخر والمتاثر نفس ذات المع ووجوده لا وصف معلوليته حتى ان ما هو المتقدم على شئ اخر انما تقدمه عليه
ليس بحسب هذا الوصف الذي هو التقدم لانه وصف اضافي لا يوجد الا مع وصف التاخر كما حققنا فكل متقدم متقدم بذاته لا بوصفه وكل متاخر متاخر
بذاته لا بوصفه والوصفان لكونهما اضافيان معان في الوجود لا تقدم لاحدهما على الاخر **قوله** ولقائل ان يقول انه اذا كان منشأ هذا الاشكال
احد الامرين اما تحقق المعية بينهما في الوجود والعدم فانه متى وجد احدهما وجد الاخر ومتى عدم عدم وقد علمت ان هذه المعية ليست في مقابلة هذا
التقدم والتاخر واما الاشتباه بين الوجود العقلي والوجود العيني فان كلا من العلة والمع بحسب صورتهما العلمية علة للاخر بحسبهما ولا يلزم من ذلك
ان لا يكون بينهما في الخارج فرق في التقدم والتاخر فالشيخ قبل الخوض في الجواب ذكر ان قول القائل اذا وجد كل منهما وجد الاخر كلام مجمل يحتمل معان
بعضها صادق في هذا الموضوع وبعضها كاذب والصادق منها ليس بقادح للمقصود والقادح منها ليس بصادق فهنا اربع احتمالات لاشتراك كل
من لفظة اذا ولفظة وجد بين معنيين متغايرين فالاول مشترك بين الشرطية والظرفية والثاني مشترك بين الوجود العيني والعقلي فالمعنى الاول ان وجود
كل منهما اذا حصل يجب عنه في الوجود تفسيرا في الخارج ان يحصل الاخر والمعنى الثاني ان وجود كل منهما اذا حصل يجب عنه في الوجود ان يكون قد حصل وجود
الاخر والمعنى الثالث ان وجود كل منهما اذا حصل يجب عنه ان يحصل الاخر في العقل والمعنى الرابع ان وجود كل منهما اذا حصل يجب عنه في العقل ان يكون
قد حصل الاخر في الوجود او في العقل فقط فقول لفظة اذا في هذه المواضع مشترك مغلطا اراد بها انها كذلك سواء كانت بنفسها او مع انضمام القرينة
**قوله** فنقول ان الاول كاذب غير مسلم اه لما بين اشتراك القضية المذكورة بين هذه المفهومات شرع في تبيين معانيها ليخوض بعد ذلك في دفع

[illegible]

الاشكال من جهتهما باذا لنا لا اشتباه فيهما واعلم ان منشأ كذب القضيتين الاوليين هو من جهة سور الكلية فلو اهملنا او بدلنا لفظ كل منهما بلفظ احدهما لم يكونا كاذبتين بل يكون كل منهما صادقا في مادة واحدة من العلة والمع بعينه دون صاحبه فان احدهما وهو العلة هو الذي اذا حصل يجب عنه حصول الاخر الذي هو المع بعد ان كان ممكنا في ذاته واما المع فليس كذلك فالقضية الاولى صادقة عند الاهمال في حق العلة دون المع والقضية الثانية صادقة عنده في حق المع دون العلة فانها ليست بحيث اذا وجدت كان المع قد وجد من جهة نفسه وبعلة اخرى وذلك لانه لو كان كذلك لكان المع مستغنيا عن العلة فلم يحتج اليها وقد مر انها لم يجب لسببها لم يوجد فكل واحدة من القضيتين كاذبة من جهة شمولها على الطرفين وكذب الاولى بحسب جانب المعلول اذ ليس المع اذا وجد يجب عنه وجود العلة بل الامر بالعكس وكذب الثانية بحسب جانب العلة اذ ليس اذا حصلت العلة كان المعلول حاصلا في نفسه او بعلة اخرى الا انه لا يعنى بقولنا حصلت المعنى الذي سبق وهو المراد فلما دل على نفس الوجود بل معنى اخر كالمقارنة والايتلاف والاجتماع ونحو ذلك من المعاني الاضافية فان اتصاف ذات العلة بوصف العلية مثلا متاخر عن وجود المع وكذا مقارنتها له واجتماعها معه فيصدق القضية المذكورة بحسب كل من الجانبين اذ كل منهما اذا اقترن بالاخر او اجتمع معه كان الاخر موجودا في نفسه مع قطع النظر عن اضافة الاقتران ونحوه من المعاني الاضافية واما كذب القضية الثانية من جانب المع كما حكم الشيخ واستدل بالوجهين الذين ذكرهما فليس الامر عنده كذلك وبيانه يتوقف على مقدمة هي ان الوجوب كما يكون بالذات وبالغير فكذا يكون بالقياس الى الغير ومعنى الاولين مشهور واما معنى الوجه الثالث فهو عبارة عن استدعاء الغير للشيء بحسب حاله في نفس الامر ان يكون ممتنع الانفكاك عن ذلك الشيء فذلك الشيء يجب ان يكون موجودا بالقياس الى الغير وهذا الوجوب مما يوصف به العلة بالقياس الى معلولها والمع من حيث كونه معلولا لا لعلة واحد معلولي علة واحدة بالقياس الى معلولها الاخر واحد المتضايفين بالقياس الى الاخر فوجوب العلة بالقياس الى معلولها عبارة عن استدعاء ذلك المع بحسب وجوده الحاصل له منها ان يكون مما هي وجبها الوجود اما بنفسه او بعلة حتى يكون هو موجودا فاذا تقرر هذا فيظهر صدق القول الثاني من جانب المعلول فان كل معلول اذا وجد يقتضي ان يكون علته مما قد وجب مقيسا اليه ولولا هذا الوجوب لم يكن الاستدلال من وجود المع الى وجود علته كما في البرهان اللمي ومن هذا القبيل الضرورة الذاتية في قولنا كل انسان حيوان ووجوب الجزء بالنسبة الى الكل فان الانسان اذا حصل يجب عنه في الوجود ان يكون الحيوان قد حصل والانسان معلول للحيوان بالاعتبار الذي يكون جزءه ولا يلزم من ذلك ان يكون حصول العلة كالحيوان من جهة حصول المع كالانسان ولا ايضا يلزم منه ان يكون الوجود الحاصل للعلة قبل المعلول حاصلا بسبب وجوده كما في الوجهين المذكورين ثم نحن نعلم ان قول القائل اذا وجد الانسان لا بد من ان يكون الحيوان موجودا قول محصل مطابق للواقع سواء عقله عاقل ام لا وكذا ما يجري مجراه وعلى ما ذكره الشيخ يلزم ان لا يكون لمثله معنى محصل **قوله** ربما القسمان الاخران فالاول منهما صحيح اولهما هذين القسمين وهو القسم الثالث الا التي ذكرت في معنى قول القائل اذا وجد كل منهما وجد الاخر وهو ان كل واحد من العلة والمع اذا حصل في العقل يجب ان يحصل الاخر في العقل اذا تمثلت صورة العلة في العقل يجب ان يتمثل فيه صورة المع كما في البرهان اللمي لان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وكذا اذا تمثلت صورة المع في العقل يلزم ان يتمثل فيه صورة العلة لان المع لافتقاره وامكانه يستدعي الحاجة الى العلة كما في البرهان الاني فصدق ان كل واحد منهما اذا حصل في العقل يجب عنه حصول الاخر وذلك لا ينافي كون احدهما بخصوصه علة للاخر في الخارج على ان نحو الحصول العقلي لكل منهما بسبب الاخر يختلف فيهما فان العلم الحاصل بالمع من جهة العلة علم يقيني والذي بالعكس علم ظني وذلك لان العلة يقتضي المع بخصوصه والمع لامكانه وافتقاره يقتضي الحاجة الى علة ما لا بالخصوص فالعلم بالعلة يؤدي الى العلم بالمعلول بعينه كما برهن عليه والعلم بالمعلول على القطع لا يؤدي الى علم اليقيني بالعلة بخصوصها بل بعلة ما فاذن التلازم بين العلة والمعلول في الحصول العقلي انما يكون بحسب التخييل الصوري لا بحسب التصديق اليقيني واما ثاني هذين القسمين الذي هو رابع الاحتمالات وهو ان وجود كل منهما اذا حصل يجب عنه في العقل ان يكون قد حصل الاخر في الوجود او حصل في العقل فاحد شقيه هو الذي من جانب المع صادق بلا ريب لانه اذا وجد المع الخارجي وحصلت في العقل صورته شهد العقل بان العلة قد حصل وجودها اولا في الخارج او في العقل مفروغا عنه حتى حصل المع في الخارج وربما كان حصول العلة في العقل بعد وجود المع في نفسه بعدية لا بالزمان فقط بل به وبالطبع اذ كثيرا ما يقع صورة المع في العقل بعد وجوده الخارجي في الزمان وبواسطتها يحصل صورة العلة في العقل فيقضي العقل بان وجودها قد حصل اولا وهذا انما اعتبار لاحظ حال الواقع عقلا كان او خارجا وانما وقع هذا الترديد في كلامه لان وجود الشيء في نفسه قد يكون في العقل وقد يكون في العين واما بحسب نفس التمثيل العقلي والحصول العلمي فكل منهما علة للاخر لانه اذا حصل في الذهن حصل الاخر واما الشق الثاني وهو الذي من جانب العلة فلا يلزم ان يكون صادقا كما عرفت في القسم الثاني من الاقسام الاربعة من عدم صدق جانب العلة هو احد شقيه وانما قال هناك نصدق وههنا لا يلزم ان يصدق لان القول هناك باعتبار الواقع وههنا بحسب شهادة العقل يحتمل في بعض

المواضع ان يشهد العقل من جهة حصول صورة العلة فيه واطلاعه على العلاقة اللزومية بينها وبين معلولها بان المعلول قد حصل سابقا على هذا الوجود العلي للعلة لكن لا يجب هذا في جميع المواضع فلم يلزم صدق القسم الاخر ولاجل هذه الدقيقة لم يحكم ايضا بكذب القسم الرابع من جهة الكلية الشاملة للطرفين كما حكم بكذب القسمين الاولين **قوله** وكذلك في جانب الرفع اه اعلم انه كما ان وجود العلة متقدم على وجود المع كذا رفعها متقدم على رفعه في تلك التقدم فاحكام التقدم والتاخر في الجانبين سواء فكذا الشبهة وجوابها مطردان في الوجود والعدم وحيث كان كلام القائل المعترض مشتملا على ايقاع الشبهة من الطرفين فكان على الشيخ دفعها بحسبهما جميعا والذي ذكره الى هيهنا كان دفعا للشبهة في جانب الوجود والذي يذكره الان دفع للشبهة في طرف الرفع والشبهة فيه قول القائل اذا رفع كل منهما رفع الاخر فليس احد الرفعين علة والاخر معلولا اذ ليس احدهما اولى بان يكون علة في نفس الامر دون الاخر والجواب ان هذا الكلام مجمل يحتمل اقساما اربعة مثل ما سبق في جانب الوجود لاشتراك لفظة اذا بين الشرطية والظرفية ومعنى رفع بين رفع الوجود العيني ورفع الوجود العقلي فنقول بعض هذه الاقسام كاذب وبعضها غير قادح كما مر والحل بالفعل والتحقيق فيها ان وجود العلة وعدمها يوجبان وجود المع وعدمه لا العكس ولكن اذا علم وجود المع او عدمه دل ذلك على ان العلة قد وجدت حتى وجد المع او عدمت حتى عدم المع وذلك لان تحقق العلة من ضرورات تحقق المع وارتفاعه من ضرورات ارتفاعه وقد علمت ان للعلة وجوبا بالقياس الى المع وان لم يكن لها وجوب به فاذا فرضنا للمع تحققا او ارتفاعا فقد فرضنا ما لا بد من فرضه هو فرض العلة وجودا وعدما حتى امكن لاحدهما وهذا الامكان ليس المراد به الامكان الذاتي الذي هو من لوازم المهية بل الامكان الوقوعي الحاصل للشئ من جهة العلة والمراد بالعام فلا ثانيا في الوجود بالغير وقوله بالقوة المراد به على الاجمال واطلاقها على هذا المعنى شايع في كلامهم كما يقال العقل البسيط للباري جل ذكره علم بالاشياء بالقوة يعني على الاجمال والحاصل ان اثبات العلة المقتضية ورفعها سبب لاثبات المع ورفعه واما اثبات المع ورفعه فليس بسبب لاثبات العلة ورفعها بل علامة كاشفة لهما ودليل دال عليها وذلك لاجل الوجوب الذي للعلة بالقياس الى المع فوجود العلة من ضرورات وجود المع وعدمه من ضرورات عدمها كان وجود الجزء من ضرورات وجود الكل وان لم يكن وجوده بسبب الكل بل الامر قد يكون بالعكس ولذلك يكون وجود الكل دليلا على وجود الجزء لا علة له وكذا عدمه دليل على عدم جزء ما لا علة له **قوله** فنقول في حل الشبهة اه الغرض هيهنا تحقيق المقام على وجه ينحل الشبهة وان وقع رفعها بما مر من الكلام كما علمت وذلك بان يبين عدم المنافاة بين المعية في الوجود للعلة والمع وبين تقدمها عليه لانهما مختلفان لا من جهة العينية بل من جهة ان وجوب وجود احدهما بالاخر وليس وجوب وجود الاخر به فانك تقول تحرك الشعاع من الشمس لا الشمس من الشعاع مع انهما معا في الزمان وكذا في جانب العدم فعدماهما معا في الزمان ونحوه ووجوب عدم احدهما بالاخر لا العكس فالاختلاف بينهما من جهة والاتفاق من جهة اخرى لكن بقي هيهنا اشكال وهو ان القوم ذكروا في معنى الحدوث الذاتي وجهين الاول ان كل ممكن فانه لذاته يستحق العدم ومن غيره يستحق الوجود وما بالذات اقدم مما بالغير فالعدم في حقه اقدم من الوجود تقدما بالذات فيكون محدثا فيرد عليه انه لا يجوز ان يقال الممكن يستحق العدم من ذاته فانه لو استحق العدم لذاته لكان ممتنع الوجود لا ممكن الوجود بل الممكن ما لا يستحق عليه شئ من حيث هو انه موجود ولا انه ليس بموجود والفرق بين الاعتبارين ثابت بل كما انه يستحق الوجود من علته فانه يستحق العدم ايضا من عدم علته واذا كان كذلك ولم يكن لا الوجود ولا العدم من مقتضيات المهية فلم يكن لعدمه تقدم ذاتي على وجوده والوجه الثاني ان كل ممكن الوجود فان مهيته مغايرة لوجوده وكل ما كان كذلك امتنع ان يكون وجوده من المهية والا لكانت المهية موجودة قبل كونها موجودة فاذن لا بد ان يكون وجوده مسبوقا بغيره بالذات وكل ما كان كذلك كان محدثا بالذات فبهذا يعلم ان القديم بالذات لا مهية له كما سيجئ ذكره في الفصل الرابع من المقالة الثامنة فيرد عليه ايضا ان الممكن كما ان وجوده مستفاد من الغير فكذلك عدمه ايضا مستفاد من الغير فكما لا يلزم من كون عدمه من الغير ان يكون وجوده في مرتبة الغير سابقا على عدمه فكذلك لا يلزم من كون وجوده من الغير ان يكون عدمه سابقا على وجوده وايضا مبدأ وجود الشئ ومبدأ عدمه كيف يكون فاقدا لذلك الوجود وعادما اياه وبالجملة لا بد في معنى الحدوث والتاخر والبعدية ان يكون المتاخر والحادث مسبوقا بعدم زماني او ذاتي ولا يكفي كون الوجود غير حاصل في تلك المرتبة او في ذلك الزمان والا لكان كل ما ليس وجوده في مرتبة وجود الاخر او في زمانه متاخرا عنه بالذات او بالزمان وان كانا متكافئين او معين قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات عند قول الشيخ هناك كل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد ولا يكون له وجود لو انفرد بهذه العبارة ان المهية المجردة عن الاعتبارات لا ثبوت لها في الخارج فهي وان كانت باعتبار العقل لا تخلو من ان تعتبر اما مع وجود الغير او مع عدمه او لا تعتبر مع احدهما لكن اذا قيست الى الخارج لم يكن بين القسمين الاخيرين فرق لانها ان لم يكن مع وجود الغير لم يكن اصلا فاذن انفرادها هو لا كونها وهذا معنى استحقاقها العدم واما باعتبار العقل فانفرادها يقتضي تجريدها عن الوجود والعدم معا ولفظة لا يكون له وجود في قول الشيخ ليست

عدم لحتى يكون معناه انه ثبت ان لا يكون له الوجود بل هي بمعنى السلب فان الفعل لا يعطف على الاسم انتهت عبارته وفيه موضع نظر اذ كما ان الماهية
الممكنة الموجودة في الخارج اعتباران عقليان بحسب الخارج اعتبار وجودها واعتبار نفسها من حيث هي هي فان الموجود بهما اثنان وان كان
الوجود واحدا كما هو المقرر عندهم من كون الكلي الطبيعي وهو الماهية من حيث هي موجودا في الخارج بنفس الوجود فكذلك الماهية المعدومة
معدومة من نفسها عن الواقع بنفس ارتفاع الوجود فالمعدوم الممكن ايضا له اعتباران عقليان بحسب الخارج وان كانا على سبيل التحليل اعتبار
رفع الوجود واعتبار رفع الماهية برفعه فالمعدوم هنا اثنان وان كان العدم واحدا على طريق الوجود ولهذا قيل كل ممكن زوج تركيبي مع
من غير تخصيص بحال الوجود فقد علم ان تجرد الممكن عن سبب الوجود وعن سبب العدم كليهما حق ومع كل من السببين له مرتبة خالية عنهما فكما
ليس لها حال الوجود وجود بعد العدم بعدية ذاتية كذا ليس لها حال العدم عدم بعد الوجود بعدية ذاتية فلم يتم معنى الحدوث اذ كما انه وجود
لاحق وعدم سابق اذا كان للوجود صفة او بعدم لاحق ووجود سابق اذا كان الحدوث صفة للعدم والتحقيق في هذا المقام يتوقف على الرجوع
الى ما حققناه في كيفية اتصاف الماهية بالوجود على طريقة الجمهور القائلين بكون الوجود صفة عارضة فانهم قد تحيروا في كيفية ذلك حتى استثنى بعضهم
من القاعدة الكلية القائلة بالفرعية الاتصاف بالوجود واستبدل بعضهم من تلك القاعدة الى قاعدة الاستلزام دون الفرعية وبعضهم انكر
ان للوجود اعتبارا سواء كان في الخارج او في الذهن وانما موجودية الشيء عنده عبارة عن اتحاده بمفهوم الوجود كما في ساير المشتقات ايضا عنده
سواء كانت لها مبادي ام لا فالابيضية عبارة عن اتحاد الشيء بمفهوم الابيض وهو معنى بسيط لا يدخل فيه معنى اخر ولذلك يعبر عنه بالفارسية
بسفيد وكذا في نظايره فان منشأ ذلك الاشكال يرد في اتصاف الماهية بالوجود حيث ان ثبوت شيء لشيء متفرع على ثبوته فيلزم ان يكون الماهية قبل وجودها
موجودة وبالجملة مناط تقدم الشيء على شيء اي تقدم كان في اية صفة كان ان يكون للمتقدم وجود قبل المتاخر وللمتاخر عدم في مرتبة المتقدم فالمتقدم
الزماني عبارة عن كون المتقدم حاصلا في زمان ما ولم يحصل فيه المتاخر فهكذا في التقدم الذاتي فاذا كان للماهية تقدم على الوجود فلا بد ان يكون الماهية مرتبة
من الكون والوجود لم يكن الوجود كاينا في تلك المرتبة على ان كل اعتبار وحيثية سواء كان وجوديا او عدميا اذا اعتبر مع الماهية في اي مرتبة كانت يلزم
من اعتبارها اعتبار ضرب من الوجود فكيف يتحقق انها متقدمة على الوجود سيما المطلق حتى يلزم الحدوث الذاتي لوجودها او عدمها لما تحقق المرجع
الذي يتخلص به من الاشكال في كلا المقامين هو ان الماهية وان كانت غير معراة في الواقع عن الوجود وعلته وعن العدم وسببه لكن للعقل ان يلاحظها في ذاتها
مجردة عن كافة الوجود والعدم وما اضيف اليهما فيصفها بشيء منهما وهذه الملاحظة ليست بمجرد تعمل العقل واختراعه ليكون كاذبا بل الكون كل ما هو غير الماهية
من الصفات اذا اعتبر معها كانت خارجة عنها زائدة عليها عارضة لها فلها في حد نفسها ومن حيث اعتبار ذاتها بذاتها تجرد عما عداها لكن هذا التجرد
ايضا نحو من انحاء وجود الشيء لا بتعمل العقل فلها باعتبار هذه الملاحظة التي هي خلوها عن كل الوجودات ضرب من الوجود كما ان تعري الهيولى عن جميع
انحاء الفعليات بحسب جوهر ذاتها ضرب من الفعلية فكونها بالقوة في ذاتها الذي يوجب تقدمها على كل هيئة وصورة ومقابلاتها نحو تقدم العلة
القابلة على المقبول مع ان القابل بما هو قابل يجب ان يكون ذاته موجودة قبل المقبول فهل يصح لك الا ان تقول ان قوة الوجود لها ضرب من الوجود والفعلية
لا بما هو هو ضعيفة الوجود في غاية الضعف فهكذا حال الماهية بالقياس الى مطلق الوجود فان الكلي الطبيعي نحو وجودها بالذات التي ينسب اليه
في ذاته ليس اقوى مما اثبتناه فاعلم ذلك فانه مسلك دقيق عجيب **قوله** ومما يشكل ههنا امر القوة والفعل اه اعلم ان البحث عن احوال القوة
والفعل وان كانا اقدم في التحقيق من المباحث المهمة في العلم الاعلى المناسبة للفلسفة الاولى لوجوه الاول ان القوة ضرب من العدم والفعل ضرب
من الوجود والبحث عن احوال الوجود والعدم لا يقع الا فيها الثاني ان القوة كالمادة والفعل كالصورة فالبحث عنهما كالبحث عن المادة والصورة مما يجب
الاعتناء به لاهتمامه الثالث ان القوة تشابه الامكان الذاتي هو من احوال الماهية من حيث ذاتها الا ان مرجعها الامكان الاستعدادي الذي هو حال
المادة الموجودة والفعلية تشابه الوجوب فيليق البحث عنهما في هذا العلم الرابع ان معرفة انهما اقدم من الاخر وتحقيق ذلك شديد المناسبة
لمباحث التقدم والتاخر اذ بمعرفتهما يظهر بعض اقسام التقدم والتاخر زيادة ظهور وانكشاف اذ لكل منهما نوع تقدم على الاخر فان للقوة
تقدما على الفعل في الحادثات بالزمان وبالطبع وللفعل تقدما عليها مطلقا بالشرف والكمال وبالذات والحقيقة كما ستعرف كيفية ذلك في جميع ذلك

**فصل**

**قوله** في القوة والفعل والقدرة اه يريد ان يذكر في هذا الفصل اولا معاني لفظ القوة من الامور التي يطلق عليها هذا اللفظ بالاشتراك او الحقيقة
والمجاز والانتقال اولا وتعدى بعضها الى بعض في اطلاقاتها ثم يتبين ان القدرة التي هي ضرب من القوة ما حد معناها ليس من شرطها ان لا يكون الا بما
شأنه ان يفعل تارة ولا يفعل اخرى بل الذي بمشيته يفعل دايما ولكن لا يتغير مشيته وفعله وارادته حري بان يسمى قادرا اذا كانت ارادته سببا

لفعله

لفعله سواء كانت عن تمامه او زواله عليه بل هو اخرى فالى قوى بان تسمى قدرة من القدرة الذى يختار لا لذاته بل لداع خارجي كما هو مذهب بعض المتكلمين ولا للداعي
بل على وجه الجزاف كما قاله آخرون اعني الاشاعرة وذلك لان اختيار وجود الفعل ممن لم يتغير اختياره فيه على جميع طرفيه بالعدم بالكلية لا في وقت خاص بعد
وقت ثم تبين ان القوى التي هي مبادي الحركات والافعال منها ما هي تامة القدرة ومنها ما هي غيرها فالقوى الفعلية اذا كانت مقرونة بالتخيل كما في الحيوان او بالنطق
كما في الانسان كانت غير تامة القدرة فيحتاج الى انضمام داع وسابق خارجي حتى يتم فعليتها ولهذا يتعلق بكلا الطرفين فيصدر عن قوة واحدة الحركة و
السكون ويدرك بقوة واحدة الالوان والاضداد كلها او يتوهم بوهم واحد اللذة والالم ويقع من مبدأ واحد الشهوة والغضب وكذلك القوى التي هي مبادي
الانفعالات فقد يكون تامة وقد يكون ناقصة وقد يكون قريبة وقد يكون بعيدة وكلما كان انقص وابعد كان القوى بها عليه اكثر وابعد القوى الانفعالية
هي الهيولى الاولى لذلك يقوى على الاشياء لا نهاية لها كما ان الباري تعالى يفعل اشياء غير متناهية ثم يذكر ان من القوى الفعلية والانفعالية
ما يحصل بالطبع ومنها ما يحصل بالعادة ومنها ما يحصل بالصناعة ومنها ما يحصل بالاتفاق ويذكر الفرق بين هذه الاصناف ثم يبطل مذهب من يرى
من المتكلمين وفاقا لطايفة من الاقدمين ان القوة لا يكون الا مع الفعل وزيف دلايلهم ويبرهن على فساد قولهم ثم بين ان القوة على الشيء اي امكان وجوده
بعد ما لم يكن لا يمكن ان يكون جوهرا قائما بذاته بل يجب ان يكون قائما بموضوع له تعلق ما بذلك الموضوع بوجه من الوجوه اعم من تعلق العرض بموضوعه
او الصورة بمادتها او المركب بجزئه او النفس ببدنه ويفصل القول في ذلك ثم يرجع ويقول قولا مجملا ان كل حادث بعد ما لم يكن لا بد ان يسبقه مادة
ويبرهن عليه ثم ينعطف الى ابطال مذهب من يرى ان القوة على الاطلاق متقدمة على الفعل كما ذهب اليه طايفة من عامة القدماء وما يلزم من ذلك من جعل
المبدأ الاول شيئا ناقصا كالظلمة او الهاوية او شيء لا يتناهى **قوله** ان لفظ القوة وما يرادفها اه ان مفهوم لفظ القوة يقال بالاشتراك حنيسام
الاسمي على امور كثيرة ويقع فيها بقول كثير ولكنها وضعت اولا ما وضعت للمعنى الموجود في الحيوان الذي به يمكنه ان يكون مصدرا لافعال شاقة من
باب الحركات والتحريكات ليست باكثرية الوجود عن نوعه سواء كانت بحسب الكمية او بحسب الكيفية ويسمى ضد هذا المعنى الضعف فكانه زيادة وشدة في المعنى
الذي هو القدرة التي هي احدى الكيفيات النفسانية والملكات الحيوانية المفسرة بكون الحيوان اذا شاء فعل واذا لم يشأ لم يفعل وضدها العجز
بل يقولون ان القوة بالمعنى الاول مبدأ او لازما اما المبدأ فهو القدرة التي للحيوان واما اللازم فهو ان لا ينفعل الشيء بسهولة فجعلت القوة للمعنى الذي لا
ينفعل لاجله وبسببه الشيء بسهولة فان لمزاول الحركات الكثيرة ومباشر الافعال الشاقة ان يطرأ له انفعال ويلحقه ضعف وهو ضرب انفعال و
الالم العارض له مما يصده عن تمام فعله فالجرم صار اللاانفعال دليلا على الشدة والانفعال الظاهر المحسوس دليلا على الضعف واذا ثبت ذلك
فنقول ان الجمهور نقلوا اسم القوة الى ذلك المبدأ فسموا القدرة قوة والى ذلك اللازم فسموا اللاانفعال قوة ثم نقول ان القوة على ذلك المعنى لها وصف
عام كالجنس لهما ولهما اللازم ايضا اما الذي كالجنس فكونها صفة مؤثرة في الغير واما اللازم فهو الامكان لان القادر لما صح منه ان يفعل وصح منه ان لا الجنس
يفعل كان صدور الفعل كلا صدوره عنه في محل الامكان فكان الامكان الوقوعي كلازم الوجوده واذا ثبت ذلك فاعلم ان الفلاسفة نقلوا اسم القوة تارة الى ما
فاطلقوا لفظ القوة على كل صفة او حال في شيء مؤثرة في الغير من حيث هو غير سواء كانت جوهرا او عرضا وكانت معها ارادة او لم يكن حتى انهم قالوا
الحرارة قوة من حيث ان لها تأثيرا في غيرها وكذا الطبيعة الجوهرية اذا حركت ذاتها بالحركات الطبيعية او غيرها بالحركات القسرية او النفس اذا ما
نفسها في الامراض النفسانية او تخصيصها او غيرها في الامراض البدنية تسمى كلها قوة لانها اذا فيها مبدأ التغير منه في اخر من حيث هو اخر حتى اذا كان
مبدأ التغير منه في نفسه كما في بعض هذه الامثلة لم يكن ذلك الا بتعدد من شيء واحد بالذات بل لانه بعينه شيئان مختلفان بوجه من الوجوه المكثرة
للذات من اختلاف الحيثيات التقييدية ولا يكفي هاهنا اختلاف الحيثيات التعليلية فان المريض اذا صارت نفسه المعالجة نفسها فهي بما لها ملكة
العلاج اعني الصورة العلمية الراسخة معالجة وبما لها قوة القبول والانفعال مستعمل فليست من حيث هو امر قابل للعلاج مبدأ المرض من حيث هي
غيره فكان هاهنا شيئين متغايرين في جزئين لها شيء له قوة ان يفعل وشيء له قوة ان ينفعل وكذلك المتحرك بطبعه شيئان صورة ومادة فهو المحرك
بصورته والمتحرك بمادته وتارة نقلوا اسمها الى ذلك اللازم وهو الامكان فيقولون الثوب الابيض انه بالقوة اسود اي يمكن ان يصير اسود او ذلك
لانهم اي الفلاسفة حيث وجدوا الشيء الذي له القوة بالمعنى المشهور الاعم سواء كانت قدرة او شدة في قوة او عرضا او طبيعة او صورة او نفسا نباتية او
حيوانية او نفسانية فاعلة لشيء او منفعلة عن شيء ليس من شرطها ان يكون بالفعل مبدأ فعل او انفعال بل لها من حيث هي قوة على الاطلاق امكان
ان يفعل وان لا يفعل اذ كانت قوة على الفعل او امكان ان ينفعل وان لا ينفعل اذا كانت قوة على الانفعال نقلوا اسم القوة الى الامكان فسموا الشيء
الذي وجوده في حد الامكان ليس بحسب الواقع موجودا بالقوة وهو المعدوم المترقب وجوده وهذا الامكان ليس صفة له لانه غير موجود بعد بل

لتعلقه فيسمى امكانا فقبول القابل وانفعاله قوة انفعالية ويسمى حصول المترقب في وجوده فعلا وان لم يكن فعلا مقابلا للانفعال بل الاعم منهما المقابل للقوة بمعنى
الامكان مثل تحرك وتشكل وتسود وانطباع وانكسار ونسبة الفعل بهذا المعنى الى القوة بهذا المعنى نسبة التمام الى النقص فانه لما كان الموضوع الاول لاسم
القوة فعلا ما بحسبه فيها سمو الامر الذي يتعلق به الامكان وهو الحصول والوجود بالفعل الا بقياس ذلك الذي سموه اولا فعلا الى ما يسمونه الان
قوة كقياس المسمى الان فعلا الى المسمى قديما قوة فهذه النسبة يسمى الحصول فعلا سواء كان فعلا او انفعالا او غيرهما فهذا الامكان هو القوة الاستعدادية
وهي لا يكون الا لمادة فيه نقصان في القابلية او الفاعلية فالفاعل قد يكون ناقص الفاعلية يحتاج في فاعليته الى ملكة او عادة او آلة كما ان القابل قد يكون ناقصا
في القابلية بعيد الاستعداد للقبول مفتقرا الى لواحق يصيره بها قابلا بالفعل واعلم ان هذا الامكان يشارك الامكان الذاتي الحاصل في المبدع
والكاين والمفارق والمادي في ان كلا منهما عبارة عن لا ضرورة الوجود والعدم ويفارقه في ان ذلك بحسب المهية الماخوذة بنفسها من حيث هي
ومنشأه نفس تلك المهية وهذا حال الشيء الموجود الشخصي بحسب كيفية الاستعدادية التي بها يتفاوت قربه وبعده الى حصول كمال الوجودي فلا يكون
بهذا المعنى خط من الوجود كاعدام الملكات التي من شان الموضوع ان يتصف بها ولا يلزم ان يكون اطلاق الامكان على الذاتي والاستعدادي بمجرد
الاشتراك اللفظي حتى يلزم ان لا يتم البرهان الدال على ان كل حادث له مادة حاملة لامكان وجوده على ما زعمه صاحب الاشراق وسنا بعوده فان الامكان
المذكور في التمهيد الواقع في ذلك البرهان من ان الحادث قبل وجوده اما ممكن او واجب او ممتنع ليس الا بالمعنى المقسم للوجوب والامتناع لكن بعد التفتيش
يلزم ان يكون مصداقه ومطابقه امرا وجوديا ماليا مع من خصوصيات المكانية والزمانية والاحوال الشخصية هذا مما يناسب اطلاق القوة على هذا المعنى
ان المهندسين وهم الباحثون عن احوال الكميات العارضة من الخط والسطح والجسم المقداري للوجود وبعض الخطوط المستقيمة من شانه ان يكون له مربع
مخصوص على مساحة معينة وبعضها ليس من شانه ذلك المربع جعلوا ذلك المربع قوة ذلك الخط بمعنى المقوى عليه كانه رام كونه بالقوة سيما عند من اعتقد
ان حدوث المربع انما يكون بحركة احد اضلاعه على مثل ذلك الضلع ثم انك اذا عرفت القوة باي معنى كانت فعليه عرفت القوي بذلك المعنى وعرفت ما يقابله
وغيره فغير القوي اما الضعيف واما العاجز واما سهل الانفعال واما الضروري واما غير المؤثر واما الخط الذي لا يكون ضلعا لمقدار سطح مربع
مفروض فاما القوة بمعنى الامكان فهذا سيذكر احكامه وخواصه فيما بعد واما القوة بمعنى عسر الانفعال فهو النوع الثالث من الكيفية وقد مضى بيانه
واما القوة بمعنى الشدة فهذا كالية في نفس الوجود على الاطلاق او في وجود الكيفية كما عند اتباع المشائين واما القوة بمعنى الصفة المؤثرة
في الغير فلا ينحصر في مقولة بل انما تقع في انواع مختلفة من الجواهر والاعراض وسيتكلم الشيخ في بيان اقسامها واما القوة بمعنى القدرة المشهور اتصافها من الكيفيات
بما هي حيوان
النفسانية المختصة بذوات الانفس الشاملة لجميع افراد الحيوان بالقياس الى بعض الافعال الصادرة منها وهي كما نرى انها حالة امكانية التي يصح
بحسبها صدور الفعل ولا صدوره بحسب الواقع وهي بهذا المعنى لا توجد في الباري جل ذكره وهو مما ذكره المفارقون عن المادة الجسمية
بالكلية بل المعنى الذي يصح اطلاقه عليه وعلى غيره هو كون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشا لم يفعل سواء شاء فعل ام لم يشا فلم يفعل وسواء كانت
المشية بعلم او لا وسواء كانت عين ذات الفاعل او زائدة عليه فيكون مرجعها الى نحو من الوجود اعم من ان يكون واجبا او ممكنا جوهرا او عرضا وكل من
المعنيين بل الثاني الذي هو الاعم نوع اضافي من القوة بمعنى الصفة المؤثرة في الغير بما هو والمراد بالصفة هنا الوصف العنواني سواء كان عينا للشيء او جزءا
له او صفة زائدة عليه فالشيخ بصدد بيان هذا النوع من القوة لا الذي هو القدرة مطلقا وتحقيق معناه بحيث قبل الشروع في توضيح ما هو بصدده فيتبين
القدرة يتكلم في معنى القوة بالمعنى الاعم ثم اقسامها فنقول القوة مبدأ التغير في آخر من حيث انه آخر واما وجب ان يكون من آخر في آخر لان الشيء الواحد
لو فعل في نفسه اثرا لكان ذلك الواحد قابلا وفاعلا وذلك ممتنع وايضا لاستحالة في ان الشيء يمتنع ان يكون مبدأ التغير في نفسه لانه لو كان مبدأ
لثبوت صفة في نفسه لدامت تلك الصفة ما دام هو موجودا ومتى كان كذلك لم يكن متغيرا في تلك الصفة فعلمنا ان مبدأ تغيره لا بد وان يكون من
واما تقسيمها فهو ان نقول القوة اما ان يصدر عنها فعل واحد او افعال مختلفة وكلا القسمين يقعان على قسمين اخريين فانها اما ان يكون لها بذلك
الفعل شعور او لا فيحصل من هذا التقسيم امور اربعة الاول القوة التي يصدر عنها فعل واحد من غير ان يكون لها به شعور وذلك على قسمين فانها اما
ان يكون صورة مقومة واما ان يكون عرضا فان كانت صورة مقومة فاما ان يكون في الاجسام البسيطة فتسمى طبيعة مثل النارية والمائية واما ان يكون
في الاجسام المركبة فتسمى صورة نوعية لذلك المركب مثل الطبيعة المبردة التي للافيون والمسخنة التي في الفرفيون واما ان يكون عرضا فذلك مثل الحرارة في
المرودة القسم الثاني القوة التي يصدر عنها افعال مختلفة من غير ان يكون لها شعور بها فذلك هو القوة النباتية القسم الثالث القوة التي يصدر عنها
فعل واحد على نسبة واحدة مع الشعور بذلك الفعل وهو النفس الفلكية سواء كانت في الفلك او في الكواكب القسم الرابع القوة التي يصدر عنها افعال

مختلفة

مختلفة مع الشعور بتلك الافعال فتلك هي القوة النفسانية الموجودة في الحيوانات الارضية فهذه ذكر اقسام القوة وحدودها وموضوعاتها فاذا
اعلم ان الصورة النوعية قد يطلق على طبايع البسايط كما يطلق الطبيعة ايضا كالطبايع على كل صورة النوعية وكذا يطلق الصورة على النفس ايضا والكل
صحيح كل منهما باعتبار ويظهر مما ذكرنا ان القوة ليست مقولة على ما تحتها قول الجنس لان بعضها صورة جوهرية وبعضها اعراض من باب الكيف فلا يمكن
ان يكون اقسام الصور الجوهرية والاعراض الكيفية مندرجة تحت جنس واحد وانما هي من اقسام الموجود بما هو موجود وليرجع الى المتن **قوله**
وقد تشكل من هذه الجملة اعلم ان جماعة من المتكلمين ومن يحذو حذوهم يريدون ان ينظروا في العقليات نظرهم في السمعيات وفي الالهيات نظرهم في
الجسميات ولم يتعدوا طورهم عن طور الافهام العامية والمدارك الجمهورية ثم لما سمعوا ان الباري جل ذكره عالم قادر مريد ولم يعلموا من هذه الصفات
الا ما شاهدوه من نفوسهم ونفوس بعض الحيوانات ولم يعلموا من العلم الا صفة عارضة ولا من القدرة الا كيفية بها يتمكن الحيوان من الفعل والترك ولا
يكفي تلك الصفة في صدور احد الطرفين ما لم ينضم اليها شيء اخر من مرجح او داع او قاسر وقاهر فهي بالقوة والامكان اشبه منها بالفعل والحصول والذي
يفعل دائما ولا يتغير فعله لا يسمونه قادرا وان كانت فاعليته بعلم وشعور كما ان الوجود الذي لا يغيب عن ذاته لا يسمونه عالما اذ العلم عندهم اضافة بين
شيئين يسمى بها احدهما عالما والاخر معلوما والشيخ اراد ان ينقض مذهبهم المنبعث لهم من ادراك المحسوسات او مدلولات الالفاظ من طريقهم اما الاول
فانهم لما رأوا قدرة الانسان الذي هو اكمل الحيوانات متحققة بانه يريد شيئا كالحركة فيفعله ثم يريد ضده كالسكون فيفعله او لا يريده فيتركه ظنوا ان كل
قادر كذلك فمنعوا وجود قادر يفعل دائما او يتركه دائما وهذا القياس باطل لان مناط القدرة في الانسان ليس ان يفعل بعض الاوقات او دائما
بل بان له حالة يجوز ان يفعل بها ما يريده سواء اراد فعله او لم يرد فلم يفعل وسواء اراد دائما ففعل دائما او لا فلو فعل شيئا دائما بارادة دائمة
فكان قادرا عليه لا محالة واما الثاني فانهم لما وجدوا انهم يقولون في تفسير القادر انه اذا شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل توهموا انه لا بد في تحقق هذه القضية
ان يكون القادر هو الذي يفعل تارة ولا يفعل اخرى وهذا ايضا فاسد اذ لا دلالة لهذا اللفظ على ما ادعوه فان الذي يفعل دائما فقط ان كان
يفعل من غير ان يشاء او يريد فيصدق انه ليس بقادر فلا قدرة له ولا قوة بهذا المعنى وانما له قوة بنوع اخر كطبع او قسر او تسخير او غير ذلك وان كان
مبدأ فعله شعور وارادة سواء كان تخيليا او وهميا او عقليا عقلا زائدا على الذات او عقلا هو نفس ذات الفاعل بما هو فاعل وسواء كان العلم
والارادة دائما غير متغير واما انفاقيا او لزوميا مستحيل الانفكاك والتغير فانه في جميع هذه الاقسام قادر يفعل بقدرة وارادة بالضرورة ويكون
القضية يعني قولنا اذا شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل صادقة فان كلتي هاتين القضيتين الداخلتين في تفسير القدرة وتحديدها شرطيتان والشرطية
لا يتعلق صدقها وصحتها بان يكون شطراها صادقين ولا ايضا ان يكون احدهما صادقا فانه يصح ان يكون كلا الجزئين كاذبين كقولنا لو كان الانسان
طيارا لكان يتحرك في الجو وقولنا لو لم يكن الانسان حيوانا لم يكن دراكا وكقولك لو اراد الباري الظلم لفعل ولو لم يرد ايجاد العالم لم يفعل فالمقدم
والتالي جميعا في هذه القضايا الاربع كاذبان ويصح ايضا ان يكون المقدم كاذبا والتالي صادقا مع صحة الشرطية كما يقال لو كان الانسان طايرا
لكان حيوانا وليس ايضا يتوقف صدق القول الشرطي هناك على استثناء وصدق حملي فاذن ليس يلزم من صدق قولنا ان شاء فعل انه شاء
حتى يصح هذه القضية ولا ايضا يلزم من صدق قولنا ان لم يشأ لم يفعل انه لم يشأ فصح لهذه القضية القدرة وان خلت عن الاستثناء لعين المقدم
فيهما فكذب المقدم في احديهما لا يوجب كذبها فليس اذا كذب قولنا انه لا يشاء كما عند الفلاسفة لزم كذب قولنا انه لم يشأ لم يفعل لما علمت
فاذن كان لا ينبغي التنازع بين الفلاسفة والمتأخرين في اثبات قدرة الله تعالى لانهما جميعا متفقان في تحقق هذا القول الشرطي الواقع
في تحديد القدرة فيكون المقدم في احدى القضيتين صادقا متحققا بل واجب التحقق واجب الصدق والحصول وفي الاخرى كاذبا غير متحقق بل ممتنع
التحقق في حقه تعالى عند الفلاسفة والمتكلمين بالعكس من ذلك صدقا وكذبا فالتنازع في شيء خارج عن حد القدرة ومعناها فذلك نزاع في
قدم العالم وحدوثه بناء على افهام الجمهور وان كان الثابت عندنا امر اخر سنقف عليه هو ثبوت الارادة القديمة الازلية مع حدوث العالم
وتجدد وجوده ودثوره على وجه يوافق قوانين الحكمة وآراء الحكماء الالهيين وليس ههنا موضع بيانه وبالجملة القدرة انما يحصل تعلقها بالمشية
لكن مشية الاول تعالى يستحيل ان يكون بالامكان اذ ليس هناك حيثية امكانية ولا صفة زائدة ولا دواع مختلفة ولا قسر ولا قهر ولا جبر ولا انفعال
بل هناك وجوب فقط بلا امكان وفعل صرف بلا قوة ووجود محض بلا نحل ولا تغير فالقدرة هناك تامة كاملة لا يتعلق بامر خارج من انبعاث
داعية او شوق او زوال مانع او حضور معاون او صلوح وقت او حصول قابل وهي بخلاف القدرة فينا فانها نفس القوة بمعنى الامكان فان
القادر منا يحتاج في قدرته لتساوي طرفي الفعل والترك اليها الى امر زايد على ذات القادر وقدرته يتعلق به ارادته الموجبة لقدرته من الدواعي

والاسباب المختلفة والاغراض المتلاحقة وغير ذلك مثل الالة كحاجة الكاتب في اختيار كتابته الى القلم والنجار في ارادة نجره الى المنحت او القابل كحاجتهما الى القرطاس والخشب او المعاون كحاجة المنشار الى وجود منشار آخر يتم بهما ارادة الفعل الذي هو النشر او صلوح الوقت كحاجة متخذ الاديم الى وقت الصيف او وجود مقتض كحاجة مريد الاكل او الجماع الى شهوة البطن او الفرج او زوال المانع كحاجة مريد الحركة في الحبس الى زوال القيد فما يجري مجرى هذه الدواعي والاسباب فلم يعرف قدرة الله تعالى على ذلك التنزيه وقد وقع في التجسيم التشبيه تعالى عما يقوله المجسمة والمعطلة علوا كبيرا فان قلت فما تقول في القدرة اذا فسر بكون الفاعل بحيث يصح منه الفعل ومقابله جميعا والباري جل اسمه لا يصح منه حصول الطرفين فكيف يجوز اطلاق القادر بهذا المعنى عليه تعالى قلنا هذه الصحة والامكان بالنظر الى نفس القدرة لا ينافي الوجوب بالنظر الى صفة الارادة والعلم الداعيين الى ايجاد العالم وان كانت صفاته تعالى كلها متحدة في الوجود وكان نسبة الامكان الى الوجوب نسبة النقص الى الكمال ونسبة الشيء الى ما اكده فكذلك نسبة بعض الصفات الى البعض فمبدئية القدرة لصدور الوجود مبدئية بالامكان ومبدئية العلم والارادة مبدئية بالوجوب ولا منافاة بينهما فاعلم ذلك فانه دقيق غامض **قوله** وهذه القوى التي هي مبادئ الحركات والافعال يريد تقسيم القوة الفاعلية التي هي اعم من القدرة الى التامة والناقصة وكذا القوة الانفعالية اليهما ليظهر ان القدرة فينا وفي كثير من ذوات القدرة ناقصة في الفاعلية والتاثير بان يقال ان هذه القوى التي في عالمنا هذا مبادئ الحركات والافاعيل التي هي ايضا من باب الحركات والاستحالات بعضها قوى يقارن النطق والتخيل وبعضها ليس كذلك والمراد بالنطق الادراك العقلي الحاصل بالفكر او بغيره على وجه التجدد والحدوث وبالتخيل ايضا الادراك الجزئي الباطني الحادث عقيب الاحساس وهذا القيد الاخير اي الحدوث لادراكاتها لا يوجد في المبادئ العالية اذ لا تغير في ذاتها ولا في ادراكاتها ولا في فعلها فادراكاتها لا يتعلق بالشيء وضده وكذا فعلها على سنة واحدة فمبادي ادراكاتها كمبادي افعالها لا يتعلق بالطرفين وذلك لكون قويها الفعلية والادراكية فنحن نعلم بقوة واحدة عقلية الانسان واللاانسان وندرك بوهم واحد امر اللذة والالم ونفعل بقدرة واحدة الحركة والسكون فظهر ان قوانا الفعلية والادراكية ايضا ناقصة بل كلها مبادي ناقصة ليس شيء منها كالمبادي العالية ولا يبعد ان يكون في الجواهر المفارقة مبدأ الفعل ومبدأ الادراك كلاهما قوة واحدة كالواجب جل ذكره حيث ان علمه وقدرته شيء واحد وكذلك معلوماته بما هي معلوماته بعينها مقدوراته وبالعكس ويصح تحقيقه ذلك غير متصور في النفوس الحيوانية الارضية حيث ان مبدأ فعلها غير مبدأ ادراكها لكن مبدأ فعلها يجانس مبدأ ادراكها لهذا قال والتي هي القوى الفعلية التي يقارن النطق والتخيل يجانس النطق والتخيل فان الارادة والقدرة النطقية من جنس الادراك النطقي فالتابع للاعتقاد العقلي ارادة عقلية يتم بها قدرة عقلية مترتب عليها ما يناسبها من الافعال كفعل الخيرات والعبادات العقلية ووضع الشرائع والنواميس الالهية وتدبير المملكة والسياسات الدينية والارادة التخيلية او الوهمي وهي كالشهوة والغضب التابعين للاعتقاد الوهمي والذي يترتب عليهما من الافعال ما يناسبهما كقضاء الشهوات للبطن والفرج وفعل الانتقام والظفر على العدو وبالجملة اذا صدر عن الانسان او غيره من الحيوان فعل بالقدرة فلا بد هاهنا اولا من تصور ذلك الفعل تصورا من جنسه ومن تصديق واعتقاد عقلي او وهمي ثم ما ينبعث عن احدهما من ارادة او شوق حيواني ثم مع ذلك لا بد من زيادة تاكد والجماع فان كلا من الارادة والشوق الحيواني قابل للشدة والضعف ولا يكفي في انبعاث القدرة اصل الارادة المميلة اياها على احد الطرفين ما لم يبلغ حد الجزم ولا الشوق الناقص ليس ما لم يشتد فاذا تمت الارادة المتعلقة بفعل لزم صدوره من غير تخلف بالضرورة وكذا الشوق الحيواني اذا اشتد وقع الفعل المتعلق به اذا لم يكن مانع من خارج او داخل فان الانسان كالمرء الصالح ربما اشتد شوقه الى صرف شهواني فقبيح فيفتقر عنه ولا يريده لوجود مانع وصارف داخلي من عقل او شرع فعلم من هذا ان الارادة الجازمة لا يمكن ان يتخلف كان الشوق في الحيوان بما هو حيوان رئيس القوى الفعلية كما ان الوهم فيه رئيس القوى الادراكية واما في الحيوان النطقي بما هو حيوان ناطق فرئيسهما بعد العقل العملي الارادة وبعدها الشوق المنشعب الى الشهوة والغضب وبعدهما القدرة المباشرة للفعل وهو تحريك العضلات وليس ان كل فعل يفعله الانسان مما يحتاج فيه الى توسط شوق حيواني بل ذلك في افعاله الشهوية والغضبية فتأمل فيما ذكرناه فان بعض المتاخرين المشهورين بالتعمق والتحقيق وقع في الخبط والغلط فظن ان الارادة لا يكون الا بعد الشوق نظرا الى ظاهر قول الحكماء ان الشوق معدود في مبادي الافعال الحيوانية والحق ما حصلناه من ان الارادة والشوق متغايران كالكراهة والنفرة اذا علمت هذا فاعلم ان هذه القوى المقارنة للنطق والتخيل انما هي بانفسها فهي ناقصة في كونها مبدأ لشيء آخر غير تامة الا انها صارت مقرونة اما بارادة منبعثة عن اعتقاد وراي عقلي تابع لتصور عقلي بطرفيه اذا كان الاعتقاد يقينيا

من جنس التخيل م

او لفكرة

او فكرية عقلية اذا كان نظريا او بارادة منبعثة عن اعتقاد وهمي تابع لتخيل امر شهوانى او غضبى فاذا اقترنت بها تلك الارادة الجازمة التي تسمى بالاجماع
لا الميل فقط او اقترن بها شوق شديد شهوى او غضبى ولم يكن هناك ارادة اخرى تخالف القرين فح تصير تامة موجبة لتحريك الاعضاء الادوات والعضلات
والرباطات فكانت قبل هذا الانضمام والاقتران مبادئ بالقوة والامكان وح صارت مبادى الافعال بالفعل والوجوب وقد بين سابقا ان العلة ما لم يصير
علة بالوجوب والايجاب لم يصير علة بالفعل وكذا ما لم يصر المعلول واجبا بها لم يوجد عنها بالفعل فما دامت الارادة وما يجري مجراها ضعيفة او معا
مقهورة لم يوجد الفعل عن الفاعل المختار ومثال ذلك انا اذا تصورنا شيئا لذيذا عندنا ووجدنا من انفسنا وطباعنا ميلا قويا اليه فربما لا يعارضه
فينا داع الى الكف عنه فنزاوله لا محالة وربما نعمل الروية فنجد ان المصلحة في تركه وح فنجد فينا ميلا مخالفا للميل الاول داعيا الى خلافه وربما غلب علينا
هذا الميل الاخر فكففنا النفس عنه مع بقاء الميل بحاله من غير تبدل كالمحمي المتكلف المتوقي عما يشتهيه جدا مع بقاء كمال الاشتهاء وكالزاهد المتقى
للشهوة في اللذات المحرمة وربما غلب الميل الاول فترتب عليه الفعل مع علمه بما يعطيه الروية من المصلحة في كف النفس عنه كالمحموم الذي يغلبه الحرص
فياكل ما يعلم مضرته ونسبة تخالف الميلين في باب القوى المحركة كنسبة تخالف الحكم العقلي والحكم الوهمي والتخيلي في باب القوى المدركة وبالجملة فهنا
ميلان متغايران نوعا والفعل قد يترتب على كل منهما دون الاخر سواء وجد الاخر او لم يوجد اصلا كالاكل لما لا يشتهيه ولا ينفر عنه بل لا يكون
لذيذا ولا بشعا لما فيه من المصلحة وكالاكل لما ينفر عنه من الدواء البشع للمصلحة والفعل فيهما يترتب على الميل الاول دون الميل المخالف وجد
او لم يوجد وكالاكل لشهوته من دون ملاحظة المصلحة او معها ولكن كانت مغلوبة كما مر من مثال المحموم فالفعل على الميل الحيواني دون الارادة
النفسانية ثم لا شك ان ترتب الفعل على احدهما مع تحقق الاخر لا يتصور مع تساويهما بل انما يكون للغالب فيهما بما غلب على الشخص اطاعته القوة
المحركة فاذا تساويا وقع الاحتياج الى الترجيح باعمال الروية وغيرها فتحقق وتبين من جميع ما ذكر ان هذه القوى والقدر المقارنة للنطق
والخيال ليست في انفسها ولا بانفرادها تامة التاثير ولا يجب من وجودها وحضور منفعلها كالبدن ونحوه ونحوهما ووقوعهما بالنسبة التي اذا
فعلت فيه فعلت بها فيلزم تحقق وجود الاثر منها والحال انها هي بعد قوة محضة لا قدرة بالفعل ولو كان شيء من هذه القوى الفعلية بانفرادها
مما يجب عنه الفعل لكان ما دام وجوده فاعلا لجميع ما له ان يفعل وفاعلا للمتضادين وما بينهما من المتوسطات والتالي بقسميه باطل فكذا المقدم
فثبت انها انما كانت فاعلة بالفعل اذا صارت كما قلنا من انضمام الارادة الجازمة او الشوق الغالب **قوله** واما القوى التي في غير ذوات النطق اه
لما ذكر القوى الفعالة المقارنة للادراك التجددي واحكامها من انها غير تامة الفاعلية ولا واجب الفعل والصدور وانها لا يجب من حضورها وحضور
منفعلها وحصول النسبة التي بها يفعل حين تفعل حصول الفعل منها والا لفعلت الاضداد والمتوسطات بينهما بالفعل وهو محال بل اذا انضمت
اليها الارادة الجازمة وما يجري مجراها وغير ذلك من الاحكام شرع في القوى الفعالة الغير المقارنة للادراك الحيواني واحوالها فمن جملة احوالها انها
اذا صادفت المادة القابلة والقوة المنفعلة يجب عنها الفعل اذ ليس هناك حالة منتظرة من ارادة او شوق او قسر اما الاول فلان الكلام فيما لا ارادة
فيه واما الثاني فلان المفروض ان المادة المهيئة حاضرة فان كان هناك امر منتظر فيكون طبعا منتظرا فح لم يكن ما فرضناه مبدأ بل المبدأ بالحقيقة
ذلك الطبع المنتظر فقط او المجموع المركب منه ومما حصل اولا ويكون الثاني على هذا التقدير جزءا لما هو الفاعل بالحقيقة الذي يحصل عنه الفعل
عند تحققه ويكون نظير الارادة الجازمة المنتظرة في ان كلا منهما جزء لما هو المبدأ بالفعل والذي حصل من قبل وهو جزء الاخر مبدأ بالقوة
لكن الفرق بين الارادة المنتظرة والطبع المنتظر معلوم لان احدهما جوهر والاخر عرض وان احدهما تابع للعلم والادراك دون الاخر وقابل
الشدة والضعف دونه **قوله** والقوة الانفعالية ايضا اه لما ذكر احوال القوى الفعلية بقسميها وان كلا منهما يكون منه بالقوة ومنه
بالفعل ويكون منه ناقصة بعيدة ومنه تامة قريبة شرع في احوال القوى الانفعالية وهي ايضا منها تامة ومنها ناقصة والتامة هي التي اذا
صادفتها القوة الفاعلية يحدث فيها الانفعال بالفعل والناقصة ما لا يكون كذلك وهي التي يحتاج الى قوة فاعلة اخرى قبل هذا
الفاعل حتى يتهيأ بالفعل لحدوث هذا الانفعال فهي في كونها قوة انفعالية يكون بالقوة لا بالفعل لانها بعيدة الاستعداد والاولى قريبة فاذن
القوة الانفعالية كالقوة الفعلية قد تكون تامة وقد تكون ناقصة وقد تكون قريبة وقد تكون بعيدة وقد يكون بالقوة مثال البعيدة والناقصة القوة
التي للمني بالقياس الى قبول الرجلية ومثال القريبة قوتها الجنينية وقوة الصبي لان يصير رجلا فالمني والجنين والصبي في كل منها قوة ان يصير
رجلا لكن القوة التي في المني يحتاج قبل ان ينفعل فيه القوة المحركة الى الرجلية من قوى فعلية متتالية هي محركات للمادة المنوية بعضها الى الجنينية
وبعضها الى الصبوية والتي في الجنين يحتاج الى بعض تلك القوى السابقة واما التي في الصبي المراهق فلا يحتاج الى فاعل اخر في فاعل الرجلية الحقيقية

هذه القوة هي القوة الانفعالية لان يصير الشيء حيا بالفعل والتي قبلها هي قوة القوة وامكان الامكان فان الامكان ايضا قد يكون حاصلا للشيء بالفعل والوجوب وقد يكون له بالقوة والامكان فالمني مثلا ليس يمكن له بالفعل ان يصير انسانا بل ذلك هو ممكن له بالامكان وقد لا يكون بالفعل ولا بالامكان كالحجر والشجر والقرفان كل منهما فيه امتناع ان يصير انسانا لا امكانه ولا امكان امكانه واعلم ان جهة القوة الانفعالية تخالف جهة القوة الفعلية فان جهة القوة الفعلية هي الوجود والتحصل وجهة القوة الانفعالية هي العدم والابهام لا كل عدم شيء لشيء بل عدم شيء لشيء من شانه ان يوجد له فكل ما فيه قوة امر فلا بد فيه من تركيب امرين يكون باحدهما بالفعل وبالاخر بالقوة وكل مركب ينتهي الى بسيط ولا سيما ان التسلسل لا يليق في الوجود من امر يكون فعليته عين قوته فيكون فيه قوة جميع الاشياء كما لا يليق في الوجود من امر بسيط يكون محض الوجود بلا عدم والفعل بلا قوة وبذلك يثبت وجود الهيولى الاولى ووجود المبدا الاول تعالى هما في حاشيتي الوجود المطلق فالاول فاعل للكل لكونه في كل شيء بالفعل وله كل شيء بل هو كل الاشياء بالفعل والهيولى قابلة للكل لانها في ذاتها فاقدة الكل ولها امكان الكل فبحسب ما يحصل لها فعلية صورة يصدها عن قبول صورة غيرها وبحسب ما لتلك الصورة من العدم والنقص يصير مبدا الاستعداد لقبول صورة اشرف واكمل منها مثلا اذا تصورت الهيولى بصورة المني فمن جهة كون تلك الصورة امرا جماديا بالفعل يعوقها عن قبول صورة اخرى من الصور الجمادية وغيرها ومن جهة كونها ناقصة الجمادية غير قوية الوجود يصير معدة لها لقبول صورة اخرى فوقها وهكذا الى ان يبلغ في الكمال الى قبول صورة العقل الفعال وهذا باب عظيم في الحكمة والمعرفة يحتاج الى خوض شديد ونحو تام مع ذهن ثاقب وقريحة لطيفة والجمهور في غفلة عريضة عن ذكره والحاصل ان الشيء كلما كان اشد وجودا واقوى تحصلا كان اكثر فعلا واقل انفعالا وكلما كان اضعف وجودا وانقص تحصلا كان اكثر انفعالا واقل فعلا فالباري تعالى لما كان في غاية كمال الوجود وشدة الحصول كان فاعلا للكل وكانت قوته وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى والهيولى الاولى لما كانت محض القوة وكانت في ذاتها مبهمة الوجود غاية الابهام لتجردها عن كافة الصور والفعليات كانت فيه قوة جميع الاشياء لست اقول استعدادها فان الاستعداد هو القوة القريبة لشيء مخصوص ولا يكون الا بسبب صورة خاصة فلا استعداد للهيولى في ذاتها الا لصورة ما على الاطلاق وانما استعدادها لشيء خاص لاجل لحوق صفة خاصة بها فهي في ذاتها محض القوة لكل شيء ومحض الاستعداد لشيء ما مطلقا ولذلك من شانها ان تقبل كل شيء ولهذا يعوق البعض لها عن بعض وانت قد علمت مما سبق من كلام الشيخ ان الاستعداد للهيولى فصل جنسها وهو الجوهرية التي مرجعها الى مطلق الوجود مع قيد سلبي والاعتراض من الاشراقيين بان الهيولى اذا كانت على هذه السذاجة من كونها محض الوجود مسلوبا عنه الزوايد كانت مثل واجب الوجود لانه عندهم وجود محض مسلوب عنه الزوايد ساقط لان الفرق بين القولين كالفرق بين السماء والارض فكون الهيولى موجودا على الاطلاق معناه انها الغاية القصوى لا يكون شيئا مخصوصا ولا يحمل عليها شيء الا مطلق الوجود العام الشامل لجميع الاشياء حتى الاعدام والملكات والقوى الاستعدادية فهي لاجل انها في غاية نقصه يحمل عليها مع الوجود المطلق هو بهذا المعنى الوجود المطلق والا كانت متحدة بالعدم المحض واما الواجب فهو صرف الوجود بمعنى سريه تتاكد لا يشوبه بامر عدمي بل جميع الحيثيات الوجودية ماخوذ منه فيما ذكره خلط بين مفهوم الوجود المطلق وحقيقته الاصلية فاذن المادة الاولى هي قوة بعيدة بالنسبة الى الكمالات الصورية فيحتاج الى اقتران قوى فاعلية متعددة بعضها قبل بعض لتصير بصورة كمالية كالجماد بمرد النبات ثم الحيوان وكلما كانت الصورة الكمالية اتم والى الغاية الاخيرة التي ليست فوقها غاية اخرى اقرب كانت القوى الفعالية في المادة الاولى التي هي قبل الفوق الداعلة لتلك الصورة اكثر وكلما كانت ابعد من الغاية الاخيرة واقرب الى الهيولى كانت هي اقل وكذا الحكم في المواد الصورية الثانوية كالمني بالنسبة الى ما بعدها من الصور في الشرف المعنوي في كثرة السوابق من القوى الفعالة وقلتها واعلم ان القوى الفعلية بعضها طباع جوهرية وبعضها صفات عادية هي احوال عرضية صارت ملكة مثال الاول القوى الفعالة في النطفة حتى تبلغ الى الغاية الاخيرة وفي الغذاء حتى يصير في اخر الامر عصبا ورباطا وعظاما ثم يكسوه لحما ثم خلقا اخر ومثال الثاني ما ذكره الشيخ من القوى الفعالة في النجر حتى يصير مفتاحا من القوى القالعة والقوة الناشرة والقوة الناحتة كالقوى العاملة في البر حتى يصير خبزا من القوة الطاحنة والعاجنة والقطعة والمرقعة والخابزة وهذه القوى الفاعلية لا بد ان يكون منها الفعل بعد ان كانت بالاولى ومنها بعد الصفات اذ كانت من الثاني والتي من القبيل الاول هي طائفة من الملائكة العمالة في الاجسام باذن الله وهي دون الملائكة المدبرة للخلايق التي هي دون الملائكة المقربين المستغرقين في شهود جلال الله وجماله ولهذا ورد في الخبر انه وكل الله بالانسان فيما يحتاج في الاكل والغذاء سبعة املاك وهذا اقل العشرة الى مائة الى ما وراء ذلك فيقول لا بد من ملك يجذب الغذاء الى جوار العظم واللحم لانه لا يتحرك بنفسه ومن اخر يمسكه في جوارهما ومن ثالث يخلع عنه صورة الدم ومن رابع يكسوه صورة العظم واللحم وغيرهما ومن خامس يدفع الفضل الزائد

من جملته

من ما يجب الغذاء ومن ساد من جهة بلصوق كاتصال العظم بالعظم واللحم باللحم والعرق بالعرق حتى لا يكون منفصلا ومن ساير من جهة المقادير في الاتصاف
ولما القوى العاملة في البدن يصح بل يمكن ان يكون كلها الات لطيفة مختلفة في الصفات فان قلت فما الفرق بين تلك الافعال التي هي لملك واحد ولم
انقسمت الى سبعة املاك والخدمة فيها ايضا تحتاج الى من يطحن اولا ثم الى من يميز النخالة ويدفع الفضلة ثانيا ثم الى من يصب الماء عليها ثالثا ثم الى من يعجن
رابعا ثم الى من يقطعه كرات مدورة خامسا ثم الى من يرقعها رغفانا عريضة سادسا ثم الى من يلصقها بالتنور سابعا فهلا كانت افعال الملائكة
باطنا كافعال الانسان ظاهرا قلنا لان قوم الملائكة بخلاف خلقة الانسان لانها وحدانية الذوات والانسان مخلوق مركب من الاضداد والاخلاق
فلا يكون لكل منهم الا فعل كما في القران المجيد وما منا الا له مقام معلوم وفي الحديث فمنهم سجود لا يركع ومنهم ركوع لا يرفع فليس منهم تنافس
وتنازع كما في الحواس لا يفعل احدها فعل الاخر ولا يزاحمه في فعله بخلاف الانسان فيما يفعله بالروية والصنعة فيفعل بعض الالات فعل
الاخر ويزاحمه فقد يضرب بغيره برأسه وقد يبطش باصابع رجليه بطشا ضعيفا فيزاحم باليد كالانسان الواحد الذي يتولى بنفسه الطحن والعجن
والخبز وهذا نوع من الاعوجاج والعدول عن مجاري سنة الله التي لا تبديل لها وكذلك ترى الانسان يطيع الله مرة ويعصيه اخرى لاختلاف دواعيه
والملائكة مجبولون على الاطاعة لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون ومعرفة اصناف الالة بتوسط الملائكة بحر عظيم من بحار المعرفة
والحكمة لا يعلمه الا الراسخون في العلم والخائضون في غمرات الحكمة لجر الكلام الى انموذج منها وليعلم اخوان البحث في الخروج عن طورهم اليه تشوقا
الى طور المكاشفة وتحننا الى عالم الملكوت **قوله** والقوى بعضها يحصل بالطباع اه الطباع والطبيعة قد يستعملان على سبيل الترادف
بمعنى واحد وهو مصدر الصفة الذاتية والفعل الذاتي وهي تعم الاجسام والنفوس كلها عنصرية كانت او فلكية وهو المراد منهما كما سيظهر من كلامه
وقد يفرق بينهما او يستعمل الطبيعة بمعنى اخص فيراد به تعريفها اقصر على نهج واحد من غير شعور وتخرج منها النفوس والافلاك وتخص ببعض الاجسام
العنصرية ورُبما يطلق الطباع عليه ايضا كالطبيعة على هذا المعنى الاخص والى تفطنت بمعنى اخر بالبرهان وهو ان المراد الحركة سواء كانت الكيفيات
او العنصرية قوة جوهرية سارية في الاجسام كلها سواء كانت ذوات نفوس او لا وسواء الحركة الارادية او لا وعلى نهج واحد او لا وهي امر يتجدد الوجود
كتجدد الحركة اللازمة وبذلك يثبت حدوث العالم الجسماني وقد بسطنا القول في جميع ذلك في موضعه واما ما ذكره الشيخ في الفصل الثاني من المقالة الاولى
ما حاصله ان قوما ظنوا ان النفس تفعل حركة الاعضاء بتوسط الطبيعة ولا ارى ان الطبيعة يستحيل ان تحرك الاعضاء حالا وربما توجيه ان طاعة
للنفس ولو استحال ان الطبيعة كذلك لما حدث اعياء عند تكلف النفس اياها غير مقتضاها اذ الاعياء انما يكون بحسب حركة طارية على الجسم خارجة عما
ولما تجاذب مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة عند الرعشة ويتبين من هذا الوجود قوة الانسان هي مبدأ الحركة غير ما يقتضيه المزاج بسببها يقتضي
ان يقع التجاذب في حركة الرعشة والاعياء فنحن قد اجبنا عنه في كتبنا ورسائلنا كرسالة الحدوث ان الطبيعة التي هي قوة من قوى النفس التي يفعل بتوسطها
بعض الافاعيل والحركات المنسوبة الى النفس هي غير الطبيعة الموجودة في عناصر البدن الحاصلة بحسب مزاجها وتسخير النفس للاولى تسخير ذاتي
لانها منبعثة عن ذاتها بل مرتبة من مراتب ذاتها وللاخرى تسخير عرضي قسري فتطيع الاولى النفس طوعا والثانية كرها وانما يقع الاعياء
والرعشة وغيرهما من الافات والامراض في الاجساد ذوات النفس التي تختلف فيها كلتا هاتين الطبيعتين كالحيوانات وغيرهما فيحصل التجاذب لتخالف
مقتضاهما دون ما هو كالافلاك كما سيشير اليه في الكتاب لا لاجل فقدان لها ولا من اتحادهما طوعا كرها ثم ان الطباع بل الطبيعة بهذا المعنى على
اقسام لان المتحرك بها اما على نهج واحد او لا على نهج واحد وكل منهما بارادة او بغير ارادة فمبدأ الحركة على نهج واحد من غير ارادة هو القوة النباتية
وبارادة القوة الحيوانية والقوى الفلكية ومبادئها تسمى نفوسا ولما كان مبادي الافعال قد يكون طبايع وقد يكون غيرها وهي اما الطبيعة
او الصناعة او الاتفاق لا غير والفرق بين الطبيعة وبين هذه الامور معلوم والشيخ فيهما يشكل الفرق بين العادة والصنعة لانهما متقاربتان
تشبه احدهما بالاخر فرق بينهما بان الفعل الذي يحصل بالصناعة هو الذي كان مقصودا بالحصول في استعمال مواد والات حركات هي نحو
غاية الانفعال وموجب فاعلي لها او موجب صورة كمالية للفعل واما الذي يحصل بالعادة من حيث هو كذلك فهي التي تحصل من افاعيل وحركات
كان القصد بها متوجها نحو غاية اخرى من شهوة او غضب او غيرهما ثم يكون يتبعها غاية اخرى من غير قصد متوجه اليها بالذات كانها من العادات
العرضية كالشرب ونحوها ويسعدك الفرق في مباحث العلل بين الغاية والضروري باحد معاني الملكة وليست العادة نفس ثبوت تلك
الغاية التي هي الصورة والملكة الحاصلة للنفس بواسطة تكرر الافاعيل بل هي في الحقيقة نفس التكرار الواقع في نوع من العمل لانها مشتقة
من العود ولكن كثيرا ما يطلق على ثبوت تلك الكيفية الراسخة في النفس بتوسط تكرارها عادة لما كان الصناعة ايضا قد يطلق على تلك الصورة التي في النفس

الفعل الصادر عنها بسهولة والحاصل ان كلا منهما ما يترتب على الافعال بنحو ويترتب عليه الافعال بنحو آخر وتحقيق المقام ان كل من يفعل فعلا او يتكلم
كلاما يحصل منه اثر في نفسه وحال يبقى زمانا واذا تكررت الافاعيل والحركات استحكمت الآثار في النفس فصارت الاحوال ملكات اذ انتقر وصور ثابتة هي صور
تلك الافعال ومبادئها الفاعلية كالسخونة الضعيفة في الفحم اذا اشتدت يصير صورة فحم نارية يفعل فعل النار كذلك الكيفية اذا اشتدت صارت
ملكة يصدر عنها الافاعيل بسهولة من غير روية وتعمل وكان صدورها اولا بتكلف ومشقة وتجشم كسب جديد ومن هذا الوجه يحصل تعلم الصناعات
والعادات العلمية والعملية ولو لم يكن للنفس البشرية هذا التأثر او لم يتم الاشتداد وما فيها لم يمكن لاحد تعلم شيء من الصنايع والحرف ولم ينجح التأديب
والتمرين ولم يكن في تأديب الاطفال وتمرينهم الاعمال فائدة وذلك قبل رسوخ حال الاستعداد لما في نفوسهم ولاجل ذلك يعسر تعليم الرجال البالغين
العلوم والصنايع لاستحكام صفات اخرى حيوانية وخروج نفوسهم بها من القوة والهيولانية الى الفعل والصورة وكانت اولا كصحيفة خالية قابلة
لكل نقش وصورة وسيعلم في مباحث المعاد ان افراد البشر انما يبعث يوم القيمة ويحشر على صور مختلفة هي صور اعمالهم المتكررة الوقوع عنهم
في الدنيا فيصير انواعا كثيرة متخالفة بعضها من جنس البهايم وبعضها من السباع وبعضها شياطين وبعضها ملائكة مما يطول شرحه وبالجملة
هذه الصور كامنة مستورة عن الحواس هيهنا وهي بارزة مكشوفة في القيمة على نفوس الاشهاد اذا بعثر ما في القبور وحصل ما في الصدور
والقوى التي بالطبع قد علمت ان القوى التي بالطبع لها اربعة اقسام كل منها جنس اخر تحته انواع كثيرة ثنتان منها يوجدان في الاجسام الحية احدهما
فعلها على نسق واحد هي ما في الفلكيات والاخرى لا على نظام واحد هي الحيوانات الارضية وثنتان اخريان توجدان في الاجسام الغير الحية احدهما
في النباتية الصادر منها الا على نسق واحد والاخرى في غيرها كالعناصر والمعدنيات الصادر منها على نسق واحد واما القوى التي بالصناعة
او العادة او الاتفاق فلا توجد الا في قسم واحد من تلك الاقسام الاربعة وهو الجسم الحيواني الذي يختلف افاعيله كالانسان والحيوان الذي يقرب
مزاجه من مزاج الانسان فان الاعتياد مما يمكن تحققه ايضا في بعض الحيوانات العجم كالفرس والقرد والببغاء قوله وقد قال بعض الاوائل اه زعم
قوم من المتقدمين وطايفة من المتاخرين من علماء الكلام ان القدرة لا يكون الا حين الفعل ولا القوة يمكن ثبوتها الا مع الفعل والتحق رد عليهم
بان هذا القائل يلزم عليه ان لا يقدر على القيام عند القعود ولا على القعود عند القيام فكيف صار الممتنع الوجود موجودا وان يرى شيئا قبل ان يبصر
وان يبصر في يوم واحد مرارا فهو بالحقيقة اعمى اذ الذي كان يمتنع عليه ان يرى شيئا يستحيل ان يبصره بل ان الخشب الذي ليس في طبعه ان يقبل
النحت كيف يصير منحوتا فكل ما ليس بموجود بالفعل ولا فيه امكان الوجود فهو مستحيل الوجود فبطل مذهبهم واعترض عليه صاحب الملخص بان هذا
الاستبعاد عندي ليس في موضعه لانا فسرنا القوة بكونها مبدأ للتغير فهذا التغير اما ان يكون قد كملت جهات مبدئيته او لم يكمل فان لم يخرج بالكلية الى الفعل
فعلى الاول يجب ان يوجد معه الاثر واستحال تقدمه على الاثر فصح قولنا ان القوة مقارنة للفعل وان لم يوجد من الامور المعتبرة في مبدئيته لم يكن
تمام المؤثر بل بعضه فلم يكن الموجود هو القوة على الفعل بل بعض القوة بل لا شك ان الكيفية المسماة بالقدرة حاصلة قبل الفعل وبعده ولكنها
بالحقيقة ليست تمام القوة على الفعل بل هي اجزاء القوة واذا امكن تاويل كلام القوم على الوجه الذي فصلناه فاي حاجة الى التشنيع عليهم وتقبيح صورة
كلامهم انتهى اقول لعمري ان تصحيح كلامهم بهذا التاويل والتفصيل اشنع واقبح كثيرا من كلامهم الواقع على الاجمال فان هذا التفصيل ناص
على انه قد يكون لشيء واحد نحوان من الكون نقص وكمال ونسبة القوة الى الفعل والامكان الى الوجود بعينها نسبة النقص الى الكمال فهو ما ذكره
اعتراف بان لشيء واحد مراتب في الحصول فقوله اما ان كملت جهات مبدئيته او لم يكمل قلنا لم يكمل جميعها ولكن حصل بعضها فهذا امر متوسط بين
ان لا يكون في شيء جهة من جهات المبدئية كالفرس والصبي بالنسبة الى الكتابة وان يكون فيه تمام جهات المبدئية كالكاتب الذي يكتب
فذلك المتوسط كالامي والصبي الذي تعلم بل كالكاتب في غير وقت الكتابة وعند عدم الارادة لها فالطرفان احدهما غير كاتب لا بالفعل ولا بالقوة و
الاخر كاتب بالفعل والاوساط التي بينهما كلها كاتب بالقوة على مراتب شتى وتتفاوت في القرب والبعد من الفعل بحسب تحقق بعض جهات الكتابة كثرة او قلة
فقل لهذا الامام هل لك ولمن يأتم ويقتدي بك ان ينكر الفرق بين الحجر والمدر وبين الانسان الامي في تعلم الكتابة وكسبها عند عدم الاشتغال
بها في عدم كونهما مبدأين بالفعل كيف والفرق متحقق بين كل وسطين من الاوساط الكثيرة كثرة لا تحصى الواقعة بين الطرفين في قربها وبعدها من
المبدأ التام بالفعل وهو الذي يجب عليه الفعل ويستحيل عليه الترك او ضد الفعل وكان من قبل ذلك اما قوة على الضدين وقدرة على الطرفين قريبة او
بعيدة او استعداد لاحدهما والاستعداد لا يكون الا قريبا من احدهما الاخير واعلم انه وجد في كثير من نسخ هذا الكتاب بعد قوله وقد قال قوم من الاوائل
قوله وغاريقوا منهم وصورة هذه اللفظة لما مفردة كانه اسم رجل وبنا فيه وجود الالف بعد الواو واما جملة من مبتدأ وخبر وعارا اي جماعة يقوا منهم

ولا

ولا يلزم عليه قوله وقال ايضا بهذا القوم من الواردين بعده بجعل كثيرة والاول اولى ويجوز ان يكون زيادة الالف وقعت من النساخ لانهم كثيرا ما يكتبون
الالف بعد الواو التي في الطرف لحاعلوا واو الجمع وان كان اللفظ مفردا كيعفوا ويمضوا فح ان كان الرجل حكيما يمكن تاويل كلامه بان المراد من القوة هي
التي ليست في الاجسام فانها لا توجد الا مع الفعل وسيعلم ان كل ما يكون ممكنا في عالم الابداع فهو موجود دائما وكل ما ليس بموجود دائما فهو مستحيل
الوجود والامكان هنا مع الفعل والقوة مع الوجود ويؤيده ما قال امام المشائين في كتاب اثولوجيا القوة في هذا العالم متقدمة على الفعل
والفعل في العالم الاعلى متقدم على القوة ومعنى ما ذكره ان الامكان لكونه وصفا اضافيا لا بد ان يكون قائما بشيء فان وجود الشيء الممكن ان كان وجودا
وجودا تعلقيا فله امكان سابق وامر اخر يكون مادة لوجوده وموضوعا لامكانه فامكانه متقدم على فعليته وان كان وجوده وجودا قائما
بذاته فامكانه ايضا لا يقوم الا بذاته فلا يتقدم على امكانه وفعليته قبل قوته الا انه نحو التقدم في الاول زماني وفي الاخر ذاتي وستطلع
على هذه المعاني من بعد عن قريب قوله الشيء الذي يمكن ان يكون فهو يمكن ان لا يكون الى اخره يريد بيان ان المفارقات عن المواد ليس لها امكان سابق على
وجودها وذلك لان امكان الشيء امر متعلق بوجوده والوجود على قسمين وجود الشيء شيئا اعني وجوده لا باعتبار نفسه بل باعتبار
حاله زائدة على نفسه والثاني وجود الشيء في ذاته اي باعتبار نفسه والقسم الثاني على قسمين لان وجوده في نفسه اما ان يكون وجود الشيء
قائم بغيره كوجود الاعراض وهي التي وجوداتها في انفسها هي وجوداتها لموضوعاتها واما ان لا يكون كذلك بل يكون وجوده في نفسه بعينه وجوده
لنفسه اي لا لغيره كوجود الجواهر المجردة القائمة بذواتها فهذه ثلاثة اقسام وموضوع الامكان في كل من القسمين الاولين امر مغاير له يقوم به امكانه
ولا بد ان يكون لوجوده تعلق ما بذلك الامر لكونه فيه او عنه او معه فالاول كالعرض والثاني كالمركب من المادة والصورة وما في حكمهما كالانسان
وكالابيض والثالث كالنفس الناطقة كما ستعلم ففي هذه الامور لا بد من مادة سابقة وامكان قائم بها واما القسم الثالث فلا يمكن ان يكون
للامكان بهذا النحو سابق على وجوده لان وجوده ليس متعلقا بشيء فلو كان له امكان سابق لكان امكانه جوهرا قائما بذاته لانه موجود لا في موضوع
ومادة كيف ولو كان في مادة لكان ذلك الشيء متعلق الوجود بها بوجه من وجوه التعلق فلم يكن المفروض كما فرضناه هف ثم ان امكان الشيء اذا
كان جوهرا قائما بذاته كان له ماهية في نفسه من حيث تحت مقولة الجوهر لا من حيث بحسب تحينه من باب المضاف لكن الامكان معنى اضافي والجوهر ليس
بمضاف الذات لاستحالة وقوع الشيء تحت مقولتين بالذات انما الذي يصح هو ان يكون معروضا للاضافة حتى يكون جوهرا بالذات
مضافا بالعرض كالاب فيكون اذا لهذا القائم معنى الامكان على هذا الفرض وجود ان يدل على كونه امكانا لما علمت ان الجوهر المضاف وجوده
مركب من وجودين وجود للهية الجوهرية ووجود للاضافة بما هي اضافة اي الامكان الذي كلامنا فيه فما فرضناه جوهرا كان عرضا وما حكمنا
بانه امكان قائم بذاته ظهر انه امكان قائم بغيره هذا خلف وايضا ما فرضناه موجودا بالفعل مفارقا عن المادة لزم ان يكون امرا متعلقا بمادة وجودها
بالقوة هذا خلف قوله فاذن لا يجوز ان يكون له بعض ما ينبغي ويتحقق من هذا البرهان ان الذي وجوده لا في موضوع ولا من موضوع ولا مع موضوع
بوجه من الوجوه فلا يجوز ان يكون وجوده بعد ما لم يكن والا لكان له امكان سابق على وجوده ويكون ذلك الامكان قائما بنفسه هو ممتنع كما مر ان يجب
ان يكون ما يتقدم قائما بذاته لا في موضوع اما وجوده من موضوع او ان يكون له علاقة ما مع الموضوع حتى يمكن ان يكون له وجود بعد ما لم يكن فالاول
كالجسم المركب من مادة وصورة اذا كان حادثا والثاني كالنفس الناطقة الحادثة مع حدوث الابدان ولكل من القسمين موضوع حامل لامكانه
قبل حدوثه اما الجسم الحادث فكان حادثا او كان حادثا فلكان وجوده قائما بمادته لا بصورته لان كل جسم لا يتخلى وجوده عن هيولى وصورة فامكانه القائم
بمادته هو امكان صورته بالذات فالشيء الذي يحدث من المادة اولا هو الصورة فاذا حدثت الصورة كان الجسم المركب حادثا بالضرورة وان حدوثهما
لاجتماع جزئيه وحصوله منهما لكن من المادة بوجه ومن الصورة بوجه اخر حصوله من المادة حصول بالقوة والامكان وحصوله بالصورة حصول بالفعل
والوجوب واما النفس الحادثة فلها امكانه متعلق بموضوع بدني لا على ان يكون في الموضوع ممكنا ان يكون نفسا او بالقوة هو النفس كون الجسم ممكنا
ان يكون ابيض وهو بالقوة ابيض لا ان يكون امكان وجودها فيه وقوة ان يكون محل انطباعها لاستحالة كونها منطبعة في شيء بل غاية ما كان ان توجد
معه متعلقة به وتستعمله وبوجه تحل فيه بعض لوازمها وقواها واثارها الغير المنفكة عنها كما سينكشف لك منها تحقيقه في موضع يليق به ان شاء الله تعالى لكن يجب ان يعلم
ان الاشياء الحادثة المفتقرة الى الموضوع هي متفاوتة لافتقار اليه حسب تفاوتها في مراتب وجودها في الفعليات والقصورات فمنها ما يحتاج الى الموضوع
بان يكون بتمامه في تمام الموضوع كالاعراض والصور المنطبعة الجمادية ومنها ما يكون بعضه قليلا او كثيرا في بعض منه او كله ويكون بما سوى ذلك البعض
مستغنيا عنه كالنفوس على درجاتها في التجسم والتجرد فان النفس الناطقة كثير من قواها مستغنية عن البدن كالقوة العقلية والوهمية والخيالية كما

حقّقناه و فی کثیر منهما مفتقرة الیه علی تفاوت طرفی الافتقار فلیس افتقارها الی المادة فی اللمس و الذوق کافتقارها الیها فی السمع و البصر فالذوق و اللمس

قوتان ساریتان فی تمام اجزاء العضو و الاخیران قوتان قائمتان ببعض العضو و الشم متوسط بین الاربعة فالحاصل ان النفس لا یجب بوجودها مادة بدنیة

یکون حاملا لامکان وجودها الا بعد وجوده عن القوة الناطقة لانها الطبیعة فی آثارها البدنیة اعلم ان فی هذا الموضع اشکالا اورده بعض

بعض المحققین فی رسالة له الی بعض معاصریه فاستصعب حله حیث قال ما بال القائلین بان ما لا حامل لامکان وجوده و عدمه فانه لا یمکن ان یوجد

بعد العدم او یعدم بعد الوجود حکموا بحدوث النفس الانسانیة و نفوا عن تجویز فنائها فان جعلوا حامل امکان وجودها البدن فهلا جعلوه حامل

امکان عدمها ایضا و ان جعلوها لاجل تجردها عن المادة غیر عادم حامل الامکان عدمها کیلا یجوز عدمها بعد الوجود فهلا جعلوها لاجل ذلک بعینه

عادم حامل امکان الوجود فیمتنع حدوثها فی الاصل و کیف ساغ ان یجعلوا لجسم مادی حامل امکان جوهر مباین الذات ایاه فان جعلوها

من حیث کونها مبدأ الصورة نوعیة لذلک الجسم ذات حامل لامکان الوجود فهلا جعلوها من تلک الحیثیة بعینها ذات حامل لامکان العدم و بالجملة

ما الفرق بین الامرین مع تساوی النسبتین انتهی و لم نذر هل اتی معاصره بجواب ام لا اقول اما الجواب علی طریقة القوم فهو ان البدن الانسانی اذا استعد

بمزاج الخاص لان یفاض علیه من واهب الصور صورة مدبرة متصرفة فیه تصرفا بها یحفظ به شخصه و نوعه فوجب صدورها عن الواهب الفیاض

لکن وجود صورة یکون مصدرا لهذه التدابیر الانسیة و الافاعیل البشریة الحافظة لهذا النوع الذی لا یمکن بقاؤه الا بالتمدن و التعاون ممتنع

الحصول الا بان یقترن بها قوة عقلیة ذات تدبیر و فکر فلا جرم یجب ان یفیض من المبدأ الفیاض و لو علی سبیل الاتفاق لا بخل و لا منع و لا تقصیر کیف و قد حصل

الرجحان و الاولویة فاذن وجود البدن بمزاج استعداده استدعی صورة مقارنة متصرفة فیه لکن وجود المبدأ اقتضی ذاتا عقلیة مفارقة و ذات صورة

مفارق و کان الشیء الواحد یجوز ان یکون مجعولا و غیر مجعول من جهة اخری کالوجود و الماهیة المتحدة به یجوز ان یکون جوهرا و غیر جوهر کافراد نوع

جوهری بسیط من حیث جنسها و فصلها فلم لا یجوز ان یکون ذات واحدة کالنفس مجردة من جهة مادیة من جهة و اذا کانت النفس مجردة من حیث الذات

و مادیة من حیث القوی العملیة و الافعال فهی من احدی الحیثیتین مسبوقة باستعداد البدن حادثة بحدوثه زائلة بزواله و اما من حیث حقیقتها

الاصلیة او من حیث حقیقتها فغیر مسبوقة باستعداد البدن و لا فاسدة بفساده و لا یلحقها شیء من عوارض المادیات و مثالبها الا بالعرض فتدبر

هذا ما سنح لنا فی سالف الزمان علی طریقة اهله و اما الذی رأیناه و اخترناه بعد ذلک الزمان فی تحقیق المقال و دفع الاشکال فهو ان للنفس

الانسانیة مقامات و نشآت جوهریة بعضها من عالم الامر و التدبیر و بعضها من عالم التخلیق و التقدیر و بعضها من عالم الخلق و التسویة فالحدوث

و التجدد انما یطرآن لبعض نشآتها السافلة دون العالیة فانها منذ اول تکونها الصوری فی ترقی و استکمال فی الوجود و لیس حال النفس

فی اول حدوثها کحالها عند الاستکمال و مصیرها الی المبدأ الفعال فهی بالحقیقة جسمانیة الحدوث روحانیة البقاء و مثالها اذا نوعها

کمثال الطفل و حاجته الی الرحم اولا و استغنائه عنها اخیرا لکمال الصیرورة و الحاجة فی اصطیاده الی الشبکة اولا و الاستغناء فی بقائها

اخیرا فلا ینافی بقاء النفس فساد البدن المحتاج الیه اولا ثم یاتی ایضا بقاء فعلها الخاص هو ادراکها للمعقولات و النظریات مع تعطل

شبکة القوی و الحواس قوله و کل جسم فانما یصدر عنه فعل او یرید انما یاتی المباشرة للافعال و الحرکات فی الاجسام ذاتها

اعلم ان الفعل او الحرکة اما ان یصدر عن الجسم بالذات و بالعرض و المراد بالفعل الصادر عن شیء بالعرض ان یکون المصدر له بالحقیقة

قوة فی شیء آخر مجاور لهذا الشیء او مرتبط به مجاورة او ربطا طبیعیا فانه ان یتحرک بحرکته و یسکن بسکونه کجالس السفینة بحرکة السفینة

یصدر منه الفعل بالذات ما ان یکون صدوره عنه بالقسر او لا و المراد بالقسر ان یتغیر طبیعة الجسم بامر مباین له غریب عن ذاته و عن ما یقوم به

کالحجر المرمی الی فوق بقوة الرامی فحال المعدّیات الحرکة و الذی یصدر بالذات من غیر قسر لا یخلو اما ان یکون صدوره عنه بارادة او لا و الفاعل

فی الاول نفسی و فی الاخر طبیعی اذا تقرر هذا فنقول کل جسم صدر عنه فعل لا یکون بالعرض و لا بالقسر فهو اما بالارادة و الاختیار او لا بالارادة و الاختیار

و علی ای الوجهین لا بد ان یکون بتوسط قوة زائدة علی ذات الجسم بما هو جسم اما علی الاول فذلک بین لا یحتاج الی البیان اذ لا اخفاء ان فی الاجسام الحیوانیة

شیئا غیر الجسمیة یصدر عنها افعالها الارادیة من حرکة و نحوها یکون افعالها الاختلافیة بحسب اختلاف جسمها الذی فیه کالحرکة الی فوق و اما

علی الثانی فلان الفعل الذی صدر عن جسم لا بالارادة اما ان یکون فاعله جسم ذلک الجسم بما هو جسم او امر یقارنه او امر مباین له فالمباین

اما امر جسمانی او امر مفارق عن الاجسام فهذه اربعة اقسام ... فاسدة لان هذه الجسمیة مشترکة بین الاجسام کلها جمیعا و فعلها الخاص بها

الفعل الذی یکون صدوره لا من جهة الجسمیة هو المراد بالقوة و الصورة عن قوة و المفروض خلافه و اما الثالث فهو ایضا فاسد لما هو

فان المقسم هو الذي يصدر عنه لا بالعرض ولا بالقسر والفعل الصادر بسبب المباين الحق لا يخرج عن هذين واما الرابع فلا يخلو اما ان يتساوى نسبة ذات
المفارق الى جميع الاجسام او لا والا يلزم اما ان اختصاص هذا الجسم بتوسطه في صدور هذا الفعل عن المفارق اما بما هو جسم فيلزم الاشتراك المذكور لما علمت
او لقوة فيه زائدة على الجسمية وهو المط وهو كون تلك القوة مصدرا سواء كانت بالمعاونة او بكونها مبدأ قريبا او لقوة في ذات المفارق وتلك القوة
اما ارادة مخصصة او ليست كذلك فعلى الثاني يكون حكمها حكم ذات المفارق في بعض الاقسام الثلثة المذكورة فيها واما على الاول فتعلق تلك
الارادة بصدور الفعل عن هذا الجسم دون ساير الاجسام اما لتفرده بخاصية بها يمتاز عن غيره فيختص هذا الفعل بها على سبيل الاتفاق والجزاف والامور
الاتفاقية والجزافية لا يكون مستمرة على نظام واحد ولا اكثرية الوقوع وكلامنا في الافعال التي يبتنى عليها الطبيعية كتبريد الماء وتسخين النار وتلك الخاصة
اما ان يكون موجبة لصدور الفعل او يكون صدوره منها على الاكثر او على الاقل فان كان الشق الاول فهو المط لانه ثبت في الجسم مبدأ موجب
لصدور الفعل وان كان الثاني فهو ايضا يستلزم المط لان الذي يفعل فعلا في الاكثر فاختصاصه بذلك الامر يقتضي رجحان ذلك الفعل على تركه
وبه يميل الجسم الى وجوده فعدم صدوره لمانع والا لزم ترجيح المرجوح فعند عدم المانع لابد من الصدور وهذا معنى الاقتضاء الذاتي فيكون
المبدأ موجبا والتخلف في الصدور انما يكون لعايق غريب في الشكل يكون دائما ولا اكثريا كما ثبت في الطبيعيات فثبت ان كل ما يفعل اكثريا فهو ايضا
يفعل بالطبع وان كان الثالث فيلزم ان يكون الفعل قسريا او جزافا لما علمت ان غيره اما دائمي او اكثري وكلامنا في الفعل الذي لا يكون بالقسر ولا
بالجزاف وقوله وكذلك ان قيل كونه من صاحب تلك الخاصية اولى اه يعني حكم كون الفعل الاكثري الوقوع من شيء وحكم كونه اولى منه كلاهما واحد في
استلزام كل منهما قوة يصدر منها ذلك الفعل وذلك لان معنى كون الفعل اولى بهذا الجسم ذي الخاصية صدوره منه بها بالنسبة الى من لا صدور
او من صدور نقيضه فهو بتلك الخاصية اما موجب له او مرجح والمرجح اما مرجح بالذات او بالعرض والذي بالعرض هو خارج عما نحن فيه فبقي ان يكون
بالذات والذي يكون مرجحا بالذات لصدور فعل ولا مانع له من قسر او عرض فيكون موجبا لامتناع وقوع المرجوح فتلك الخاصية موجبة فهي المراد
من القوة فتلك القوى هي مبادي الافاعيل الجسمانية سواء كانت عبارة عن العلل البعيدة بان يصدر القوة اولا من المفارق ثم يصدر بها جميعا
الفعل او بتوسطها بين تلك العلة وبين الفعل حتى يكون هي المبدأ القريب دون المفارق وتحقيق هذا المقام مما يحتاج الى خوض شديد وتعمق
عظيم وربما يلوح لك منه شيء بتتبع ما بيناه في مسئلة الجبر والقدر ثم ان لقايل ان يقول انكم اثبتم القوى المختلفة في الاجسام لاجل معنى اتفاقها في
الجسمية فاذا كان الاتفاق في الجسمية والاختلاف في الافاعيل يقتضي اثبات القوى فاثبات القوى ايضا يستدعي اثبات قوى مختلفة اخرى قبلها لتجليها
هذه القوى وهكذا يرجع الكلام اليها فيتسلسل والجواب ان تلك القوى التي هي مبادي الافعال ان كانت اعراضا متأخرة الوجود عن الاجسام فالحال كما
ذكرت لكن هي او مباديها صورة مقومة للاجسام الطبيعية يحصل بها الاجسام انواعا والجسمية المطلقة من لوازمها التابعة لها لزوم الجنس
للفصول المختلفة ولا استبعاد في كون ملزوم ما مختلفة لها لازم مشترك اعمّ منها فان سميت تلك المبادي اعراضا او كيفيات بعد وضوح المطلوب
فلا مضايقة فيها وسنقرر في مباحث اثبات الصور ما يغني بدفع هذا الاشكال وامثاله **قوله** ولنؤكد لبيان ان لكل حادث مبدأ ماديا اه اعلم ان
لكل حادث مبدأ فاعليا ومبدأ ماديا والمبدأ الفاعلي هو الذي يجب حصول الفعل ان لم يكن مانع والمبدأ المادي هو الذي يمكن ويصح صدوره عنه
وعند عدم ما يحتاج اليه الفعل وعند وجودهما جميعا يجب على الاطلاق وقد اثبت الشيخ بالبرهان ان للاشياء الحادثة من الافعال والحركات
مبادي فاعلية هي المسماة بالقوى الارادية والطبيعية والان يصدد ان يثبت لها مبادي مادية وقد مر من الكلام ما امكن الاكتفاء به في اثبات هذا
المقام عند دفع ما ذهب اليه من ان القوة مع الفعل وانما اكد الشيخ اراد استقصاء القول فيه ولاجله قال ولنؤكد وذلك لكثرة المنكرين وتوغلهم
في الانكار لهذا الباب كانكارهم واصرارهم في باب اثبات القوى الفاعلة والطبايع بناء على قولهم بالفاعل المختار على الوجه المشهور المستلزم للجزاف
والعبث تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وقد علمت ان الارادة العالية لا تخصص شيئا الا لمخصص فيه ولم يعلم هؤلاء القوم ان امكان الارادة الجزافية
مضر في باب العلم والمعرفة واثبات الصانع وصفاته وغير ذلك من المقاصد الشرعية ولم يبق اعتماد على اعتقاده لا في المبدأ ولا في المعاد ولا في
حسن وتقبيح قبح لفعل ولا في تصديق وتكذيب لرأي وهذا الذي دعاهم الى انكار الحكمة وترويج الجهل والتقليد اذ عانا من شره في الدين وضرره
على عقايد المسلمين ولنرجع الى ما كنا بصدده فنقول الموجود اما حادث واما غير حادث واما غير الحادث فمنحصر في الباري جل اسمه وعلمه
والسماوية الحسية لا على وجه يقول الصابئون القايلون بقدماء الثمانية ولا على وجه يقوله القايلون بثبوت الاشياء المنفكة عن الوجود ولا على وجه
يقوله المنادون القايلون بالاعراض القائمة بذاته يسمونها الصور العلمية الالهية ولا على وجه يقوله الافلاطونيون القايلون بالجواهر المفارقة والصور القائمة

صدور الافعال عن الاجسام

بذواتها المتباينة الذوات المتباينة للذات الاول تعالى بل على نحو اخر بيناه في اسفارنا الالهية وقد تخبط بعض المتاخرين فقالوا الحادث اذا قيل له اول يعني به ان الزمان وجوده اول والقديم ما ليس لزمان وجوده اول وكان من القديم ما ليس لوجوده زمان بل بالحقيقة القديم ليس وجوده زمانيا واما القديم العرفي وهو ما يطول امد مدته فانه بالحقيقة حادث فلزمان وجوده اول وقد يراد بالقديم ما ليس له مبدأ اصلا فالقديم بهذا المعنى الا واحد وما سواه حادث حدوثا ذاتيا مما مر نقله على الاصطلاحات كلها لا يخرج شيء من القدم والحدوث جميعا واما الحادث الزماني فكل واحد منه يتقدمه امكان وجود وموضوع لهذا الامكان والحجة في ذلك ان الحادث قبل حدوثه ممكن الحدوث وليس امكانه السابق نفس عدمه فان الممتنع ايضا معدوم وليس بممكن وايضا امكانه يجتمع مع وجوده لما تقدم ان الامكان لا ينافي الوجود وان نسبته الى الوجود نسبة النقص الى التمام والضعف الى القوة والعدم ينافي الوجود فليس امكانه عدمه وليس ايضا امكانه نفس هويته لوجوه منها ان الامكان يقع بمعنى واحد على ما يخالف هويته ومهيته ومنها انه يعقل الشيء اولا ثم يعقل بعده انه ممكن وثالثها ان الامكان معنى من باب المضاف والحادث قد لا يكون كذلك ورابعها ان امكان الشيء الحادث حاصل قبل حدوثه وهويته ليست حاصلة قبل الوجود وليس الامكان ايضا نفس قدرة القادر عليه فانه لا بد ان يكون ممكنا حتى يقدر عليه ويصح ان يقال شيء كذا غير مقدور عليه لانه غير ممكن ولو كان الامكان نفس المقدورية لما صح هذا القول وكانه قيل غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه او غير ممكن ممكن وايضا القدرة صفة القادر والامكان صفة المقدور عليه فلا يكونان واحدا وايضا لو كان امكان الشيء عين قدرة القادر عليه او كونه مقدورية لم امكننا العلم بامكانه بنظرنا في نفس ذلك الشيء بل بان ننظر في حال القادر هل له قدرة عليه ام لا والتالي باطل لانا كثيرا ما نستدل على كون الشيء مقدورا عليه او غير مقدور عليه بنظرنا في نفسه هل هو محال او ممكن فاذا كان الامر كذلك لكنا عرفنا المجهول وبطلان التالي يستلزم بطلان المقدم فظهر ان معنى الامكان غير معنى كون الشيء مقدورا عليه وان كان الموضوع واحدا لاستلزام كل منهما الاخر الا ان احدهما حال الممكن باعتبار نفسه وهو الامكان والاخر حاله باعتبار نسبته الى فاعله فاذا ثبت هذا وتقرر ثبت ان معنى الامكان غير معنى كون الشيء قادرا لان القدرة صفة القادر والامكان صفة المقدور عليه فلا يكونان واحدا وهو ظاهر وحين كون الحادث ممكنا قبل الحدوث فامكانه حاصل فهو اما معنى موجود واما معدوم والثاني باطل والا لم يسبقه امكان وقد علمت ان الامكانات بعضها قريبة وبعضها بعيدة وانه قد يكون للامكان امكان سابق وليس الامكان طبيعة يقوم بذاتها اذ لو كان كذلك لما اتصف بها شيء فانما كان اتصاف بعض الاشياء بامكان واحد قايم بذاته اولى من غيره ولا يصح ان يكون شيء واحد تارة يقوم بنفسه وتارة يحدث في محل فيحل فيه لما برهن ان المستغني عن المحل لا يصح ان يحل ابدا وايضا الامكان كما مر معنى اضافي والذي يقوم بنفسه ليس مضافا واذا ثبت ان الامكان الذي ليس مفارقا عن المحل ولا جوهر الا في موضوع فهو اذن عرض في موضوع فامكان الحادث الذي يسبقه لا بد ان يكون في موضوع ولا بد ان يكون ما فيه امكان الحادث امرا متعلقا بالحادث انما الا تعلق له بشيء اصلا فليس بان يكون فيه امكان ذلك الشيء اولى من غيره فكل حادث يسبقه امكان وجوده وحامل لامكانه وذلك الامكان الذي في الحادث يسمى قوة وذلك الحامل يسمى موضوعا او مادة وهيولى وغيرها لذلك البدل باعتبارات مختلفة فالموضوع بالقياس الى العرض والمادة للمركب منه ومن الصورة والهيولى للصورة والبدن للنفس وربما يطلق المادة للمعنى الاعم فيقال كل حادث مسبوق بمادة ولا حجر فيه ولا بد في الكل من مادة لا مادة لها وهي الهيولى الاولى البسيطة سواء كانت نفس الجسم كما عليه الرواقيون او ابسط منه كما عند المشائين قالوا والهيولى لا يصح حدوثها والا لكان يسبقها هيولى اخرى فامكان اخر فيها فيكون الهيولى المفروضة هيئة او صورة فيها فلا يكون هيولى وهو محال وايضا يعود الكلام اليها ويتسلسل الهيوليات وهو ايضا محال والحاصل انه لا يحدث الا ما له قوة وجود في هيولى او مادة وذلك الحادث اما مع المادة او عن المادة او في المادة كما مر والحادث يفتقر الى المادة من وجهين احدهما لان استعداد المادة شرط لوجوده فانه اذا كان الفاعل لا يتغير فحدوث الحادثات لتغير القابل او ما في حكم القابل و استعداده لحصول بعد ان كان غير مستعد والا لم يترجح وجوده على عدمه في وقت مخصوص والثاني لحاجته الى المادة في قوامه اذ قد علمت ان ما قوامه بذاته لا يكون حادثا عندنا اما النفس الناطقة التي هي مع المادة لا في المادة فلا يحتاج عندهم الا من جهة واحد من هذين الوجهين وهو ترجيح الحدوث بها او استعدادها ولكن يحتاج النفس الى المادة من وجه اخر وهو اكتساب الكمالات بتوسط علاقة المادة من كلا الوجهين بترجح الحدوث بحسب الاستعداد للتقوم اذ كمالات النفس عندهم اعراض قايمة بالنفس فيكون النفس مادة لها بالمعنى المستعمل هيهنا وحاجتها لانها الذاتية فمقوماتها من جهة واحدة هي جهة الرجحان واما
٢ ما في المادة فهي تقوم الوجود يفتقر الى المادة لا في تقوم المهية واما ما عن المادة فهي تقوم الحقيقة فان المادة جزء من حقايقها الخارجية كالماء والهواء الذين الماء الخارجي مجرد صورة المادة قبل الصورة مع المادة والماء الخارجي لا يعقل الا بالجسم والحادث عن المادة تقوم حقيقته بالمادة وهيولى الكاينات الفاسدات واحدة ولا الكاين الفاسد فسد مع مادته والكاين يحدث مع مادته فحدث الحادثات يدور ان استعداداتها وتلك يرجع ذلك الى تغير الفاعل واعلم ان الامكان

هو ممكنية الشيء لا غير وهو معنى واحد يحصل في المبدع والكائن لكن ما به الممكنية قد يكون نفس حقيقة الشيء كما في المبدعات وقد يكون صفة في قابله وهيولاه اذا
عقلت تلك الصفة عقلت انها امكان وجود الصورة وما يجري مجراها له وهذا كصحة بيت او سعة حوض فانه صفة للبيت والحوض اذا احضر في الذهن واحضر ما
وسعهما من الرجال او الماء كان امكان وجودهما فيهما وبهذا ينحل شبهة من يقول ان الامكان الذي هو قسيم الضرورة والامتناع غير الذي يوجد في مادة الحادثات
كما مر وكذا ينحل شبهة من يقول ان الموجود كيف يكون مضافا الى المعدوم وان الصفة كالصحة معنى وجودي والقوة معنى عدمي كما كان الجواب ايضا بالقياس اليهما هي امكان
وقوة عليه فمعنى عدمي والصحة بالقياس الى ما يسعه من الرجال لا بالقياس الى الموجود معنى عدمي وهذا لا ينافي كونه في نفسه موجودا والامكان
الذي قيل انه معنى عدمي هو بالقياس الى نفس الوجود وهو الامكان الذاتي ومن القوة الاستعدادية وليس ايضا يلزم ان يكون كل من المتضايفين
موجودا في الاعيان كما علمت من قبل فثبت ان الامكان الذي يعدم عند الفعل هو في نفسه معنى وجودي فله سبب ولا محالة يكون حادثا وسببه لا محالة امكان اخر
وهكذا الى غير انقطاع ثم الهيولى انما يقوى على ان يكون بالفعل شيئا بالصورة لا على ان توجد فانها قوة محضة وامكان الصورة هو ان توجد لا على ان تصير بالفعل
شيئا فانها هي فعل لا محض فاعلم هذه الدقايق فانها نفيسة جدا ولا تجدها مجتمعة في غير هذا الشرح الا في كتبي مع لواحق وتفريعات هي العمدة الوثقى والنور
الاسنى والحكمة العليا والمعرفة القصيا **قوله** ونقول ان هذه الفصول التي اوردناها توهم ان المراد بهذه الفصول هي الاحكام المتعددة المذكورة
في هذا الفصل من احوال القوة والفعل ومنشأ هذا التوهم هو ان كل حادث يتقدمه امكان وجوده وان القوى مبادي الافعال وان الفعل قد يخرج
من القوة وكذا المذكور في بعض المواضع ان الامكان من المراتب السابقة على الوجود فيقال امكن فاحتاج فاوجب فوجد وكذا ما توهم بعضهم من تقدم
الماهية على الوجود والجنس على الفصل والمادة على الصورة ولاجل هذه الامور قالت طايفة من عامة الفلاسفة قبل نضج الحكمة وطبخ الفلسفة ان القوة
على الاطلاق قبل الفعل وان المادة قبل الصورة مطلقا اذ ما دونها فجعلوا المبدأ الاول امرا بالقوة وذهبوا في ذلك الى مذاهب متفرقة حكاها الشيخ
عنهم وعمدة ما حداهم الى ذلك ما وجدوا في البزور والنطف انها قبل النبات والحيوان ولم يعلموا ان الامكانات والقوى والاستعدادات لا يتقوم بذاتها
لانها من حيث هي كذلك اعدام الملكات فلا بد فيها من امور وجودية هي ذوات بالفعل لكنها عادمة لكمالات اخرى فنقول ان الامر في الاشخاص الجزئية الحادثة
كما ذكره فان قوة زيد قبل فعله وامكانه قبل وجوده الا ان قوة زيد قائم بوجود عمرو الذي هو ابوه فتقدم القوة على الفعل تقدم زماني وتقدم الفعل على
القوة تقدم ذاتي والتقدم الذاتي اولى بالاعتبار من التقدم الزماني لان المتقدم بالذات علة بالذات والمتقدم بالزمان علة بالعرض كما ستعلم في المقالة الرابعة
وما بالذات اولى بالاعتبار مما بالعرض على انه لا يتحقق قوة الا ويكون قبلها بالزمان فعل ايضا وان كان في شخص اخر الا ترى ان الدجاجة من البيض والبيض ايضا
من الدجاجة وكل انسان من نطفة وكل نطفة من انسان ولا شك ان الانسان اولى بالتقدم من الانسان سواء اعتبر بحسب الزمان او بحسب الذات او بحسب الفضيلة
فمن هذه الجهات يكون الفعل اسبق من القوة هذا في الكائنات الجزئية الفاسدة واما الامور الكلية والاشخاص المبدعة فلا شك انها لا يتقدمها قوة ولا
امكان وما قيل ان الامكان من المراتب السابقة على الوجود فذلك من جهة ما يكون الملحوظ حال الشيء بحسب نفس مهيته من حيث هي هي ولست باعتبار
نفسها بمجعولة ولا متعلقة بشيء اصلا بل المجعول والمفاض بالذات هو الوجود لا غير فما لم يكن وجود لا يعقل مهية لكن اذا تحقق الوجود والمهية من علة فالعقل
ان يلاحظ المعاني المتاصلة الصادقة عليه لذاته بلا جعل وتاثير وهي المسماة بمهية الشيء اذا لاحظها من حيث هي هي وجدها في ذاتها لا موجودة ولا
معدومة متصفة بالامكان ولا شك ان في نسبة الوجود اليها لا بد من مرجح وسبب لتساوي نسبتها الى الطرفين فحكم عليها بعد الامكان بالحاجة
الى السبب ثم وجدها ان السبب ما لم يكن موجبا تاما لا يمكن حصول نسبة الموجودية اليها فحكم عليها بالايجاب بعد الامكان والحاجة فالوجوب بالقياس اليها اي نسبة
الموجودية اليها متاخرة عنها بهذه المراتب وهذا لا ينافي كون ما هو الوجود بالحقيقة متقدما في نفس الامر لانه الاصل في الموجودية وانت تعلم
ان كل ما اعتبر من المعاني والاشياء حتى نفس القوة والعدم والاضافة كان حاله بحسب اعتبار نفسه متقدما على كل شيء بالاضافة اليه وهذا
لا ينافي تأخره عن ساير الاشياء في الواقع فاذن قد ثبت ان الاشياء الدائمة لا يسبقها قوة وامكان بحسب الواقع وان القوة متاخرة عن الفعل
بجميع وجوه التاخر منها ما علمت انها امر ضعيف في لا يتقوم بذاتها فيحتاج ان يقوم بجوهر قائم بذاته يكون موجودا بالفعل اذ الشيء ما لم يكن بالفعل لم يكن
مستعدا لقبول شيء اذ الليس المطلق لا يوصف بانه ممكن ومنها ان الشيء الذي بالقوة لو لم يكن من شانه ان يخرج من القوة الى الفعل فليس هو بالقوة
ولا يمكن ان يخرج بنفسه من القوة الى الفعل بل بشيء غيره يكون بالفعل وقت كون ذلك الشيء بالقوة ثم ذلك الشيء ان لم يكن بالفعل ابدا فلا بد لصيرورته
بالفعل بعد القوة من مخرج اخر يخرجه من القوة الى الفعل وينقل الكلام الى ذلك المخرج ايضا حتى ينتهي الى امر هو بالفعل دايما وكثيرا ما يكون القوة
يخرج الى الفعل بشيء من جنس ذلك الفعل او من نوعه موجود قبله بالزمان كالحار يسخن فيوجد منه حار والبارد فيبرده فيوجد منه بارد وكالكتابة يحصل

منها نادر والانسان يولد منه انسان فيكون ما بالقوة مع كونه مقارنا للامر بالفعل ليس من جنس فعليته متاخرا بالزمان عن امر يكون من جنس فعليته
بل من نوعها ففي النطفة مثلا قوة مقارنة لصورة معدنية تتقوم بها ليست من جنس فعليتها او متاخرة بالزمان عن صورة حيوانية هو من نوع الفعل
وكذا الحكم في البزر والشجرة التي يحصل منه فليس كون القوة اسبق زمانا من الفعل اولى من كون الفعل اسبق زمانا منها فهذان وجهان في تقدم
الفعل على القوة اعني ما بالطبع وما بالزمان ومن تلك الوجوه التقدم في المعرفة والحد وهو الوجود الذهني فانا نعرف الفعل لذاته ولا نعرف القوة
ولا نحده الا بالفعل فانك تحد المربع بانه سطح يحيط به اربعة خطوط مستقيمة متلاقية بزوايا قوايم ولا يحتاج في تحديده الى ذكر القوة ونعقل الامكان
ان تحد القوة على التربيع الا بذكر المربع او تصوره فيتوقف معرفة القوة على الفعل دون العكس ومنها التقدم بالشرف والكمال فالفعل وجود والقوة
عدم والفعل كمال والقوة نقصان والكمال والخير في كل شيء من افراد الفعل والوجود والنقص والشر من افراد القوة والعدم اذ الشر هو عدم شيء
او عدم كمال الشيء اما بالذات او بالعرض والشر بالذات من كل وجه لا يمكن وجوده اذ لو وجد لكان من حيث كونه موجودا خيرا لا محض فلا يكون شرا
محضا فحقيقة الشر المحض لا وجود له بل الموجود من الشر شر بالعرض لانه اما عدم كمال لما من شانه ان يكون له كالقوى التي هي اعدام الملكات كالجهل البسيط
والضعف والتشويه في الخلقة واما لانه سبب مناف للخير كالجهل المركب والظلم والغم والالم الذي هو ادراك المنافي واعلم ان اعظم الشرور الواقعة
في هذا العالم هو الالم لان الادراك وان كان من افراد الوجود كما تقرر والعلم متحد مع المعلوم كالوجود مع المهية فادراك المنافي يكون وجود
المنافي ومن افراده لكن هذا الادراك ان كان علما حصوليا ذهنيا كان وجود المعنى المنافي في النفس وان كان حضوريا كان وجود العين المنافي في النفس
كالالم الحاصل من تفرق الاتصال في الدنيا وفقد العلوم والكمالات والملذات لاهلها في الاخرة وبالجملة الالم عبارة عن وجود العدم للنفس ووجود
كل امر هو تاكد فهذا الوجود من افراد مهية العدم الذي هو الشر ولهذا يكون اشد شرية من نفس الاعدام التي لا يتعلق بها ادراك من صاحبها و
الحاصل ان اكثر الشرور الواقعة انما هي في الامور التي هي مشوبة بعدم او قوة ولو لم يكن في الوجود امور معها او منها او فيها ما بالقوة لكانت الكمالات
والغايات ضرورية حاصلة للاشياء موجودة معها فلم يكن شر بوجه من الوجوه ومما ذكرناه ظهر لك ان القوة على الشر خير من فعله والخير بالفعل
خير من القوة عليه لما علمت ان وجود كل شيء تاكده وكماله فكمال الشر شر من نفسه واما الخير فلا شك ان كونه بالفعل خير من القوة عليه لانه قوته عدمه
ونقصه قوله قد علمت حال تقدم القوة اه تاكيد لما ذكره صريحا وتصريح لما علم ضمنا فانه قد علم ان القوة مطلقا بعد الفعل مطلقا واما القوة الجزئية
فيتقدم زمانا على الفعل الذي هي بالقياس اليه لكن قد يتقدم عليه فعل مثل فعلها او مجانس له تقدما بالطبع وبالزمان ايضا وقد لا يتقدم كالحيوان
المتولدة والنباتات المتكونة من غير مبدإ من نوعها او جنسها ولكن لا بد في كل من القبيلين من تقدم فعل على قوة جزئية تقدما ما بالذات و
من مقارنته لها في الزمان به يخرج تلك القوة الى الفعل وقد مر ان القوة لا يتقوم بذاتها بل بفعل ومتى لم يكن فعل لم يكن قوة اصلا ومتى لم يكن فعل محض
لم يكن خروج شيء من القوة الى الفعل فالفعل مقدم على القوة بوجوه كثيرة بالحقيقة والذات وبالطبع والزمان وبالحد والعلم وبالشرف والكمال اعلم
ان الوجود ينقسم الى ما بالفعل من جميع الوجوه بحيث لا يشوبه قوة وان فرض انتفاء جميع ما سواه وهذا شان الاول تعالى والى ما لا يقارنه قوة اصلا
في الواقع ولكن للذهن ان يلاحظ ذاته عنده مع غيره عنه وهذا شان عالم علم الله وصور قضائه ولوحه وقلمه ليس هذا من تنزه الاول جل اسمه
والى ما يقارنه القوة لا من قبل ذاته وحقيقته بل من قبل كمالات وجوده كالنفوس الفلكية والى ما هو بالفعل تارة في وجوده وبالقوة اخرى كالصور
والنفوس الحادثة والى ما يكون فعليته هي كونه بالقوة فيكون قوة على كل شيء واليها انتهى جهات القوة والاستعداد كما الى الواجب ينتهي جهات الفعل
والكمال فانظر الى حكمة الصانع والحكمة الالهية ولما كان غير جايز ان يقف جوده على حد متناه بقي وراءه الامكان الغير المتناهي فحدث منه هيولى ذات قوة
غير متناهية في الانفعال كما له قوة غير متناهية في الفعل وكان لا بد ايضا في تجدد الفيض وحدوث الحوادث من الصور والنفوس سيما الانسانية من تجدد
امر ما يكون نحو وجوده هو التجدد والانقضاء ويكون حد وتعيين انه لذاته متجدد منصرم فيه دائم الحركة الذاتية او الوضعية الدورية لاغراض علوية
يتبعها استعدادات غير متناهية ينضم الى فاعل غير متناه في الفعل وقابل غير متناه في الانفعال فينفتح باب نزول البركات ورشح الخير الدائم في الازال
والاباد ولو لم يكن الهيولى والحركة ما صحت اللانهاية في الممكنات فان الاجسام متناهية العدد والمقدار والعلل والمعلولات واجبة النهاية لانحصر
من العدد المتناهي والجهات المتناهية الا امور متناهية واجبة النهاية ولا يحصل من العدد وكان ينقطع الفيض وينبت الوجود على ذلك المبلغ
ووقف عنده فبقي في كتم العدم امور جمة غير متناهية وبقي الامكان على غير المتناهي من غير ان يخرج من القوة الى الفعل فواجب الوجود تمم النظام
ورتب الاكوان في الاجسام وحفظ نظامها باللانهاية في الحادثات وكان اشرف الحادثات المتعلقة بالمواد هي النفوس الناطقة وكان غير جايز

خروج الممكن منهما فعشرون الابدان لا مع الابدان لتناهيهما عددا ومقدارا فيجب الاستحالة ان يحصل من واحد منهما قرنا بعد قرن دائما فحجر بها
ولما سعيه سعيد او شقي وعذاب ان كسبت **قوله** في التام والناقص الموجود اما تام واما ناقص والتام اما فوق التمام او
والناقص اما مستكف او لا والتام في كل شيء هو الذي يحصل له جميع ما يليق به ان يكون حاصلا له والناقص ما ليس كذلك بل يحتاج الى شيء يتممه
ويكمله ثم التام ان كان مع ذلك عن جنس كماله ما فضل عنه الى غيره فهو فوق التمام والا فهو تام والناقص ان لم يفتقر في تمامه وكماله الى سبب منفصل
عن ذاته وعن مقوماته واسبابه الذاتية فهو المستكفي وان احتاج فيه الى سبب مباين خارجي فهو الناقص الغير المستكفي والتام يناسب ما بالفعل
والناقص ما بالقوة ولهذا ذكر هذا الفصل المشتمل على التام والناقص بعد الفصل المشتمل على القوة والفعل وهذه المعاني مما يتصور كلها
او بعضها في اكثر الانواع بحسب جنسياتها من الكميات والكيفيات وغيرها وصفاتها او بحسب الوجود الا ان الحكماء استعملوا هذه الاقسام الاربعة في طبيعة
الوجود والموجود بما هو موجود قالوا التام هو الذي حصل له القسط من الوجود الذي يليق به وفوق التمام هو الذي وجود افضل من
الوجود ومع تلك يفضل عنه الوجود الفائض على سائر الاشياء والناقص المطلق الذي هو في ليس له كمال الوجود الذي ينبغي له بل يحتاج الى مكمل
يخرجه من القوة الى الفعل واما المكتفي فهو الناقص الذي يحصل له الكمال لا شيئا فشيئا او كالا بعد كال الى الا نهاية من علل وجوده ومقومات ذاته
ولا يلزم ان يكون هذا الاستعمال بطريق النقل من معنى اخر سابق بل بطريق اطلاق الاعم على بعض افراده بان يكون الكثرة او العدد او الزيادة المفهوم
من لفظ التام والمعتبر في حده وكذا القصور والقلة والنقصان المفهوم من لفظ الناقص ما هو اعم مما هو بالذات او بالعرض او بالحقيقة او بالاعتبار
وهذا اولى من ان يكون لهذا اللفظ معان مختلفة بعضها قبل وبعضها بعد ويقع فيه انتقالات من بعضها الى بعض كما ذكره الشيخ من ان التام
كان مستعملا اولا في ذوات العدد والاعداد فيقال هذا تام الاعضاء ثم في الكم المتصل والمنفصل فيقال هذا تام القامة باعتبار ما يعرض من العدد
الاشبار والاذرع ثم في القوى والكيفيات فيقال هذا تام القوة وهذا تام البياض ثم في اصل الوجود بما هو وجود مطلق فيقال هذا تام الوجود
باعتبار ان قد حصل له جميع ما ينبغي له من الوجود او جميع ما ينبغي لموجود على الاطلاق كان للوجود انحاء والحاء متعددة بعضها او فرضا او
مجازا او الكل حاصل له ابتداء فهذه صفة الواجب او الذي قبله صفة المفارقات المحضة العقلية والناقص بازاء كل من هذه الافراد والحكماء اذا
استعملوا التام او الناقص ارادوا به المعنى الاخير لان موضوع احكامهم وعلومهم هو طبيعة الوجود بما هو وجود لا ان فيه نقلا من معنى مخالف
لهذا المعنى الى هذا المعنى فالمعنى واحد والتفاوت انما وقع بتفاوت الاقسام في الموضوعات والتي الموضوعات لا غير الا ترى ان لفظ الكمال يستعمل
بمعنى واحد في كل ما يتم به الشيء مع انه يختلف افراده غاية الاختلاف فكمال الجوهر جوهر وكمال العرض عرض وكمال الاسود سواد وكمال الحرارة
حرارة وكمال الاعمى بصره وكمال الحيوان نفس دراكة وكمال السفينة ربان وكمال المدينة العادلة سلطان عادل وهكذا واطلاق الكمال على هذه الامور
الغير المحصورة ليس بطريق النقل والتشبيه بل على الحقيقة الاصلية الا انه قد يكون معنى مجازي لشيء جزء لمعنى حقيقي لشيء اخر فالمقدار والعدد
المعتبر في معنى الكمال ليس ماخوذا فيه على وجه الحقيقة بل على الوجه الشامل للموجود والموهوم والمشبه بهما على صادق او لا تشبيها قريبا او لا وبذلك كما يوصف
القوى بالزيادة والنقصان والتناهي واللاتناهي باعتبار متعلقاتها من الاثار والافعال فيقال الواجب تعالى غير متناهي القوة والقدرة مع كونه
في غاية التنزه عن الكمية والكثرة وبالجملة حمل اللفظ على المعنى الاصلي الحقيقي اولى وارجاع المعاني المختلفة الى معنى جامع اليق بالحكمة واحرى ثم الخوض
والامعان في بيان المعاني اللغوية والعرفية ليس من دأب الحكيم وعادته لان مبناها على الظنون والتخمينات ومن هذا القبيل ما ذكره الشيخ من انه لما
كان التمام يلزمه التناهي الى غاية ونهاية فيكون للشيء التام اول ووسط ونهاية ويكون ذا عدد ما انتهى فالجمهور لا يقولون بعدد او ذي عدد هو اقل
من ثلثة انه تام ولا ايضا انه كل وجميع فالثلثة انما صارت تامة لان لها مبدأ ووسطا ونهاية واما الاثنان فهو ناقص من جهة فقد احد الامور
الثلثة فيه فان اعتبر فيه مبدأ ووسط فلم يكن ذا نهاية فيكون ناقصا من جهة فقدان ما هو نهاية له وان اعتبر مبدأ ومنتهى فلم يكن ذا وسط وان
كان ذا وسط ونهاية فلم يكن ذا ابتداء فهو ناقص لفقد احد من هذه الامور التي يجب ان يكون في العدد التام ثم الواسطة يجوز ان يكون واحدا او
اكثر قليلا كان او كثيرا لان جملتها في انها واسطة كشيء واحد واما المبدأ والنهاية فلا يجوز ان يكون شيء منهما في كل عدد تام الا واحدا لا غير اذ لا
يكون لعدد واحد مبدآن ولا منتهيان انما جاز ذلك للعددين مختلفين فيكون العدد ذا مبدأ ونهاية ووسط هو اقصى ما يمكن ان يقع في
هذه الامور وتم ما يوجد فيه هذا الترتيب ولم يكن وجودها بجمعها الا في الثلثة فكل عدد خاص فوق الاثنين له هذه التمامية من غير مرتبة
لبعضها على بعض فان تفاوتها من كون الواسطة في بعضها اكثر وفي بعضها اقل ليس تفاوتا في شيء من هذه المعاني فان كون الواسطة كثيرا

لا يوجب

لا يوجب كونها اتم وساطة ولا ايضا كونها اقل لا يوجب ان يكون اضعف توسطا بل الكل في درجة واحدة من معنى التوسط وفي كونها واقعة بين
طرفين مجاورين لها وهذه التمامية كما ترى انما يتصور في طبيعة عدد مخصوص لا بما هي طبيعة واما من حيث طبيعة العدد على الاطلاق فلا تمامية
لها اصلا اذ لا نهاية لها اذ ما من عدد الا ويمكن فوقه عدد آخر يشتمل من جنسه وحدانه ما لم يوجد في العشرة بما هي في العشرية ناقصة في العشرية
وغيرها مما هو فوق العشرية واعلم ان لاهل الحساب اصطلاحا آخر للفظ التام والناقص والزائد فالتام كل ما يكون كسوره الصحيحة مساوية
له كالستة فان لها نصفا هو الثلثة وثلثا هو الاثنان وسدسا هو الواحد والمجموع ستة لا غير والناقص كل عدد يكون كسوره ازيد كالاثني عشر
والزائد ما هو بعكس الناقص كالسبعة ثم ههنا بحث وهو ان التام عند الحكماء وهو الذي يوجد له من الوجود ما يليق به ولا يكون شيء مما يمكن
مفقودا عنه ان كان من شرطه ان يكون ذلك له لذاته لا بسبب الغير فلم يكن المفارقات العقلية تامة وان كان ذلك اعم مما يكون لذاته او بسبب الغير
فلم يكن فوق التمام مختصا بالواجب جل ذكره فان كلا من العقول يفيض منه الوجود على غيره فكما ان كلا منها موجود بالحقيقة وان كان بسبب الباري
فكذلك كل منها فاعل بالحقيقة باذن الباري اياها والعجب من جماعة من المتأخرين قالوا بتوحيد الافعال وان لا مؤثر في الوجود الا الله
ولم يقولوا بتوحيد الوجود ولا يمكنهم ادراك هذا التوحيد كما عليه العرفاء الكاملون فانه مدرك لشعر نزل اما الحق ان هذه الوحدة لا ينافي كثرة الوجوه
المختلفة الحقائق والذوات فالاولى ان يراد بالتام وفوق التمام المعنى الاعم ويكون كل منهما حاصلا في الواجب وما يليه من خلفاء الله ومظاهره
كما ان الوجود شامل لهما لكن على وجه الشدة والضعف قال الله تعالى اني جاعل في الارض خليفة والخليفة نائب للمستخلف يفعل ما يفعله لكن
على وجه اضعف والا لم يكن خليفة فشأن العقول القادسة افاضة فاضل وجودها على ما تحتها بعون الله وقوته فهي اذن فوق التمام مع انها
الاولى بما لا يحيط به عقل **قوله** ولفظ التمام ولفظ الكل ولفظ الجميع يكاد ان يكون متقاربة المعنى اه هذا القول الى آخره واضح المعنى غني
عن الشرح على انه ليس فيما اشتمل عليه من المعاني كثير فائدة يعتنى بها ويليق ايرادها في هذا العلم الذي بالحري ان يذكر فيه خفيات العلوم الالهية
ودقائق المعارف البرهانية مما خص به الاولياء الكاملون والحكماء الشامخون الراسخون في العلم والحكمة الآخذون علومهم من مشكوة النبوة والاعلام
ونور الوحي والالهام بقوة الفكر والبرهان وقدم السلوك والايمان وكان الشيخ ضاعف الله قدره اراد ان يبسط في الكلام ههنا جريا
على عادته في المنطق وغيره من كتب الشفاء من ايراد المقاصد على سبيل من البسط والتفصيل والشرح والتطويل ولم يحضره في الالهيات مثل
ما في غيرها فاورد فيها امورا غير مهمة جمعها مع ما عنده من الاصول المهمة ليحصل من المجموع كثرة حجم ومن القبيح للمتكلم في هذه العلوم ان يطول
في ايساغوجي وباب قاطيغورياس وباريرمينياس وغيرها خاصة الشعر والخطابة من الصناعات الخمس ثم اذا جاء ووصل الى عظائم الامور ودقائق
الاسرار والانوار التي هي غاية الغايات القصوى والعمدة الوثقى قصر ووقف فاهمل ترك ايراد كثير من المهمات فيها واخطأ في بعض ما اورده من المواضع
والابواب التي لا يسع الانسان الا اصابة الحق فيها ودرك الصواب فيجب على الحكيم ان يكون اكثر اهتمامه بالامور التي يتعلق به الخروج الى المولى
غير مهمة كان ذلك لعله تحقيق القدر المهم وكان منعه لعلمه اوان الاجل مع جلالة شأنه في العلم والعرفان وسمو مكانته في الحكمة والبرهان
مقتصرا على العلوم الالهية مقتصرا في العمليات وغيرها معتذرا في آخر عمره باني كنت مشتغلا باشرف العلوم علما منه بان ذلك هو الذي يصير
به الانسان مستحقا في الملكوت دينية العالم العلوي صائرا من المقربين واصحاب الارتقاء خليفة الله في الارض والسماء **قوله** المقالة
الخامسة الغرض في هذه المقالة تحقيق وجود الكليات واحوال الماهيات وهي الامور التي يعرض لها العموم والاشتراك فرضا او تحققا بالقوة او بالفعل
واحكام كل واحد من اقسامها الخمسة من النوع والجنس والفصل والخاصة والعرض العام ونحن قبل الخوض في شرح الفصول نذكر بعض القواعد
والاصول المحتاج اليها في هذا الباب مما ذكره هذا الشيخ في ايساغوجي ويورد ايضا ما علينا فيه ليكون تذكرة وتمهيدا لاهل التحصيل
للتسهيل لهم وقوة لهم والتيسير على الطالب البصير لما خلق لاجله وهي هذه الاول ان الموجود من الاشياء اما انية او ماهية والوجود كما علمت ليس بجزء
لمعنى الانتزاعي فان الوجود هو بالحقيقة امر بسيط وليس بكلي ولا جنس ولا نوع ولا عام ولا خاص ولا جزئي مندرج تحت كلي لبساطته واما الماهية
فالمراد بها المعنى الكلي والمفهوم الذي من شأنه ان يعرض له الكلية واقسامها اذا كانت في الذهن وقد اختلفوا في انها هل هي موجودة ام لا والعقلاء
على انها موجودة والمتكلمون على انها غير موجودة ولكل من الطرفين دلائل وحجج والحق عندنا انها موجودة بالعرض تابعة للوجود في الجعل والتحقق
اذ المجعول بالذات والصادر بالحقيقة ليس الا انحاء الوجودات وهي موجودة بالذات لكن كل وجود يصدق عليه ويتحد به معنى من المفهومات
بعضها في مرتبة الهوية الوجودية ويقال لها الذاتي مشتركا كان او مختصا وبعضها في مرتبة متأخرة عنها ويقال لها العرضي عاما كان او خاصا الشامل

كان باعثه تحقيق القدر المهم وتعيينه لطالب السعادة

قال

## المقالة الخامسة

المفهوم

ان الماهية قد تكون مركبة وقد تكون بسيطة والمركبة هي التي اعملت تحقيقها من اجتماع عدة امور والبسيطة ما لا يكون كذلك ولا بد من الاعتراف
بثبوته وتحققه والا لتركب كل من اجزاء لا نهاية لها بالفعل ومع ذلك فلا بد لها من البسيط لان كل كثرة سواء كانت متناهية او غير متناهية فان
الواحد فيها موجود فان كان بسيطا فذاك وان كان مركبا فلم يكن الكثرة مشتملا على الواحد والايراد عليه بان الكثرة لا بد من واحد من جنس
الوحدات التي الفت هي منها لا الواحد الحقيقي ككثرة الاعضاء في الحيوان لا بد لها من عضو واحد ويجوز ان يكون كل عضو مركبا من عدة اشياء
غير اعضاء فلا بد فيها من واحد من نوع تلك الاشياء التي هي غير الاعضاء والاجزاء الاولية ويجوز ايضا ان يكون كل واحد منها مركبا من شيئا اخر
وهكذا بالغا ما بلغ غير منتهٍ الى واحد ايضا هو بسيط حقيقي مندفع بان بطلانه اوضح لان الاجزاء الغير المتناهية اذا كانت متحققة كانت
مترتبة ترتبا فيجري فيها براهين ابطال التسلسل من التطبيق والتضايف وذي الوسط والطرفين وغيرها فظهر ان البسيط موجود
سواء كان جزء الشيء او لا مثال الذات الباري ومهيات الاجناس العالية فوطبايع الفصول البسيطة كما سيجيء تفصيلها الثالث ان البسائط قد
هي مجعولة ام لا المشهور عند الجمهور من توابع المشائين انها غير مجعولة بل المجعول صيرورتها موجودا او شيئا اخر واستدلوا عليه بان
السواد لو تعلقت سواديته بغيره لم يكن السواد سوادا عند فرض عدم ذلك الغير وهو ممتنع لان السواد في حد نفسه سواد سواء فرض معه
غيره او لم يفرض والايراد عليه في المشهور بوجهين الاول بطريق النقض بان السواد كما ان له حقيقة فكذلك الوجود وكل ما فرض انه
المجعول والاثر فان امتنع ان يكون السواد في كونه سوادا مجعولا امتنع ان يكون الوجود في كونه وجودا مجعولا فيلزم ان لا يكون حقيقة السواد مجعولا
ولا وجوده مجعولا فلا يكون السواد الموجود مجعولا اصلا هف وان قيل ان المجعول مهنا اتصاف المهية كالسواد بالوجود وانضمام الوجود بها
قيل ان هذا ايضا مغالطة لان ذلك الاتصاف والانضمام او اي شيء كان له حقيقة وهي ايضا غير مجعولة وبالجملة كل ما يفرض مجعولا فله حقيقة
سواء كانت بسيطة او مركبة من البسيط فان عقل ان يكون بعض البسائط مجعولا فليعقل في سايرها والا فلا وربما يجاب عن هذا بوجه دقيق
حاصله يرجع الى الوجه الثاني من الوجهين في دفع اصل الاستدلال وهو ان المجعول بالذات ليس شيء من المهيات والوجودات بسيطة كانت او مركبة
بل هو حالة ارتباطية بين المهية والوجود فلا السواد مجعول ولا الوجود مجعول بل المجعول صيرورة السواد موجودا او اتصافه به بان يجعل
نفس الصيرورة بحقيقتها التصورية بل بما هي نسبة وفرق بين كون الشيء شيئا وبين كونه نسبة شيء الى شيء لان الملحوظ بالذات في الاول هو نفسه
وفي الثاني هو الطرفان والنسبة على انها نسبة ليست مقصودة ولا ملحوظة بالذات بل بالتبع وهذا كالفرق بين المراة والمرئي فالمراة بما هي مراة
الة النظر والملاحظة وليست مرئية ولا ملحوظة بالذات فاذا نظرت اليها والتفت بها صارت مرئية وانسلخت عن كونها مراة وهكذا الفرق
ايضا بين التصور والتصديق فانهما نوعان من الكون الذهني اذ التصور في قولك زيد كاتب ليس عبارة عن تصور زيد وثبوته ولا عن تصور
الكاتب وثبوته الذهني ولا ايضا عبارة عن تصور نسبة الكتابة الى زيد وثبوتها ولا ايضا عبارة عن التصورات الثلثة جميعا وحصولها في الذهن بل التصديق م
لان جميع هذه الاقسام من باب التصور وليس من التصديق بل هو عبارة عن ادراك ان زيدا كاتب وصيرورته كاتبا بان يكون الملحوظ الطرفان بوجه ارتباطهما
بالاخر بان يكون النسبة مقصودة بالعرض اي على وجه هي نسبة مقصورة الى متصور ونسبة المتصور الى المتصور لا يمكن ان يكون متصورة والا انعزلت
عن كونها نسبة وذلك كالمعاني الحرفية اذا استندت واستند اليها صارت معنى اسميا وبالجملة فحال المجعول في الخارج عند التابعين كحال التصديق في الذهن
بان يكون اثر الجاعل هو الهيئة التركيبية على الوجه الذي قررناه هذا غاية ما تقرر به طريقتهم وانت تعلم ان هذا التصوير وان كان صحيحا
والجعل بهذا المعنى وان كان واقعا في كثير من الافعال الصناعية والادراكات الذهنية في جعل المركبات الخارجية صيرورة بعضها بعضا
بعد تحقق البسائط والكلام في جعل الحقايق ابتداء فالتصديق مثلا وان لم يكن عبارة عن تصور الاطراف لا البعض ولا المجموع الا انه لا بد
من تصورات سابقة حتى يمكن هذا الادراك التصديقي على الوجه المذكور وكذا الصبغ وان لم يكن عبارة عن جعل الكرباس ولا عن جعل الدبس
ولكن لا بد من وجودهما حتى يجعل احدهما الاخر ونحن نحتاج الى ان المهيات مجعولة دون الوجودات ودون الحالة التركيبية قالوا ليس ان الجاعل
يجعل المهيات موجودة بل يجعلها فقط بمعنى ان الاثر المترتب على الجاعل نفس المهية لا صيرورتها موجودة ولا الوجود بناء على ان الوجود ليس
امرا حقيقيا زايدا على نفس صيرورة المهية وكونها بالمعنى المصدري ولا يصح ان يكون الصادر هو ولا الاتصاف به لما ذكرنا والذي يحقق ان السواد
سواد مع قطع النظر عن جعل الجاعل حق ونحن نقول بان ذاته غير معلل لكن كلامنا في ان نفس السواد مجعول ولا منافاة بين كون السواد بنفسه
مفتقرا الى الغير وكونه سوادا ولو باعتبر مفتقر اليه والى هذا المذهب ذهب الاشراقيون كالشيخ المقتول واتباعه وكل من بعدهم والمتاخرون

الا القليل منهم وهو خير بمحض من الاول كما سيعلم بل التحقيق عندنا ان المجعول بالذات ليس الماهية ولا اتصافها بالوجود اما الماهية
فلانها لو تعلقت بالجاعل لما امكن ان نعقل شيء من الماهيات الا بعد ان نعقل جاعلها المشتمل على تعقل الجاعل وكيفية جعله بل لزم
ان يكون المجعول من الامور الذاتية والمقومات التي لا يمكن تعقل الشيء الا بها وان يكون جميعها من مقولة المضاف وكون ماهية واحدة
تحت مقولتين بالذات والتالي باسره باطل فكذا المقدم واما الاتصاف فلما مر ان المجعول بالذات جعلا بسيطا هو الوجود اذ هو الموجود بالذات
والماهية مجعولة بالعرض كما هو موجود بالعرض ولا يلزم ههنا شيء من المفاسد فان قلت يلزم ان لا يكون الوجود وجودا في نفسه اذا فرض عدم الجاعل
وان يكون تعقله بعد تعقل الجاعل وان يكون من مقولة المضاف وايضا علة الاحتياج الامكان ولا يتصور في الشيء ونفسه قلنا الوجود في كل
شيء هويته الشخصية الخارجية ولا يمكن تعقله الا بالشهود الحضوري وهو شأن من شؤون جاعله متفرع عليه لا يمكن حضوره الا متعلقا بما هو
مفيضه وليست حقيقته الا نفس التعلق بغيره لا ضربا من التعلق لا مفهوم التعلق اذ كل مفهوم كلي يحصل منه في الذهن فهو امر كلي والوجود عين
شخصيته وامكانه عبارة عن افتقاره لقصوره الى جاعله لا غير والمضاف وكذا كل مقولة هي من اقسام الماهية المعروضة للكلية والوجود ليس بماهية لشيء
كما علمت فلا يكون الوجود المتعلق بغيره مضافا كما لا يكون الوجود القائم بذاته جوهرا الاصل الرابع في الفرق بين ما هو جزء للماهية المركبة وبين
ما ليس كذلك كل حقيقة مركبة فهي لا محالة ملتئمة من عدة امور فلا بد ان يكون احد تلك الامور علة لقوام تلك الحقيقة وقد ثبت ان علة العدم
عدم العلة فلما كانت الحقيقة المركبة معلولة في تحققها للامور التي تتركب منها كان بطلانها معلولا لبطلان تلك الامور لكن يكفي في بطلانها
بطلان احدها وبهذا يقع الفرق بين علة الوجود المركب وبين علة عدمه فاذن اجزاء حقيقة المركب متقدمة كلها على تلك الحقيقة في جانب الوجود
وفي جانب العدم يتقدم عدم جزء ما عليها ثم لما كانت الصور العقلية مطابقة للامور الخارجية فيجب تصور تقدم اجزاء الحد عليها فكما يجب تصور
تقدمها يجب تقدم تصورها ايضا لان تلك الحقيقة ليست الا مجموع تلك الاجزاء وحصول المجموع متاخر عن حصول الاحاد فيلزم ان يكون
العلم بتلك الاجزاء سابقا على العلم بذلك المجموع فظهر من هذا ان الحقيقة المركبة لا بد وان يجتمع فيها هذه الامور ومن تاخرها عنها وجودا
وعدما خارجا وذهنا اذا عرفت هذا فنقول اجزاء الحقيقة لكونها متقدمة عليها ذهنا يلزمها لازمان احدهما الاول هو كونها بينة الثبوت
للماهية لان البين للشيء هو الذي لا يمكن تصوره عن تصور ذلك الشيء والذي لا ينفك عن الشيء ويكون مع ذلك متقدم تصورا منه فهو اخص
من كونه لا ينفك فالموصوف بالاخص موصوف لا محالة بالاعم فالذي يتقدم تصوره على تصور الشيء كيف لا يكون بين الثبوت له تصورا واما
الثاني فهو عدم احتياجها الى سبب جديد لان اجزاء الماهية المركبة اذا تحققت كانت مفرداته متحققة لانها سابقة عليها فكيف لا يستغني عن سبب جديد بل
اللازم ان كلاهما امر واحد وهو كون الاجزاء لكونها سابقة على المجموع ذهنا وخارجا كانت مستغنية في ثبوتها وتحققها للمجموع عن السبب
الجديد فاستغناؤها عن السبب في حصولها الذهني هو المعنى بكونها بينة الثبوت واستغناؤها عنه في حصولها الخارجي هو المعنى باستغنائها عن
السبب فالاستغناء عن السبب اعم من كون الشيء بين الثبوت لاختصاصه بالوجود الذهني فظهر ان الخاصية المساوية لاجزاء الماهية كونها متقدمة
عليها في الوجودين وفي العدمين وهذه الخاصية يستلزم خاصية اخرى وهو الاستغناء عن السبب الجديد فان اعتبر ذلك في الوجود العقلي فهو البين
وان اعتبر في الوجود العيني فهو الغني عن السبب الجديد لكن هذه الخاصية اعم من الخاصية الاولى لان الاولى هي الحصول على نعت التقدم والثانية
هو مطلق الوجود ومطلق الحصول اعم من الحصول المتقدم الخامس في كيفية اجتماع اجزاء الماهية المركبة اعلم انه لا يمكن ان يكون كل واحد منها غنيا
عن صاحبه والا لم يحصل من اجتماعها واحد حقيقي فان الحجر الموضوع بجنب الانسان لا يحصل منهما حقيقة متحدة لعدم تعلق احدهما بالاخر فان قيل
اليس المعجون يتكون من اجتماع اجزاء كل منها غني عن الاخر فنقول ليس الامر كذلك بل مجموع تلك الاجزاء بحسب امتزاجها وتماسها صار كالجزء
الواحد للذات هو الجزء المادي واما الجزء الاخر فهو الصورة المعجونية التي هي مبدأ الاثار وهي محتاجة الى الجزء الاول ولا يمكن ايضا ان يكون
كل من الاجزاء محتاجا الى الاخر لاستحالة الدور فاذن الواجب ان يحتاج بعضها الى بعض لا على طريقة الدور ليحصل من اجتماعها حقيقة
واحدة واعلم ان تفضيل كل مركب بفضيلة جهة الوحدة وهي جهة الصورة فالصورة ان كانت عرضا محتاجا الى الاخر والاجزاء موضوعة
لها كان المركب مركبا غير طبيعي ضعيف الوجود وان كانت الصورة جوهرا يحتاج اليها الاجزاء ايضا كما احتاجت هي اليها لا على وجه الدور
المستحيل بل باختلاف جهة الحاجة كما علمت في مباحث الهيولى والصورة فذلك مركب وحداني طبيعي ثم كلما كانت الصورة اقوى تحصلا واقل
افتقارا الى المادة كان المركب اشرف وجودا واكمل ذاتا حتى ينتهي الى صورة لا يحتاج الى المادة في ذاتها وصفاتها الخاصة وكذا في كثير من افعالها

كالادراكات العقلية والوهمية والخيالية بل في بعض افعالها كالحركات في استخراج الاوضاع من القوة الى الفعل وهذه غاية درجة الجمعية المركبة كالافلاك ونحوها وقد يبلغ الانسان الى هذه المرتبة في الشرف والخلوص ثم يتجاوز ويترقى عنها الى البساطة والتجرد السادس في الفرق بين التركيب الذهني والخارجي واعلم ان اجزاء المهية قد يكون متميزة في الخارج ولو بوجه فقد لا يكون وهو كالسواد مثلا فانه يشارك البياض في اللونية ويخالفه في كونه قابضا للبصر ومعلوم ان جهة الاشتراك غير جهة الاختلاف فالسواد مركب في نفسه عن اللونية وقابضية البصر ولو كانت اللونية نفس القابضية لكان كل لون سوادا ولكن هذا التركيب لا يمكن ان يكون خارجيا وبرهانه انه لو تميزت اللونية المحضة عن القابضية المحضة اما ان لا يكون محسوسة او محسوسة فعلى الاول فعند اجتماعهما اما ان يحدث هيئة محسوسة اولا فان لم يحدث لم يكن السواد محسوسا هف وان حدثت فتلك الهيئة المحسوسة معلولة لاجتماع اللونية والقابضية وهي خارجة عنهما مغايرة لهما اذ المعلول مغاير للعلة ونحن لا نعني بالسواد الا نفس تلك الهيئة المحسوسة فاذا يلزم ان يكون اجزاء المقوم للشيء المحمول عليه خارجة عنه هذا خلف واما اذا كان الجزءان او احدهما محسوسا فذلك المحسوس اما ان يكون هو السواد او مخالفا له فان كان لونا مخصوصا مخالفا له في خصوصيته فيكون نوعا اخر من اللون المطلق ولا يكون هي اللونية المطلقة اذ يلزم ان يكون طبيعة الجنس طبيعة النوع هف فان انضم اليه الفصل او حدثت هيئة اخرى لم يكن احساسنا بالسواد احساسا بهيئة واحدة بل بهيئتين وذلك خلف فثبت ان اللونية غير متميزة من القابضية في الوجود الخارجي فهما موجودان بوجود واحد بل ذلك التميز انما يكون في الذهن بالوجه الذي ذكرناه السابع في اصناف المركبات اجزاء المهية اما ان يكون متصادقة اولا والمتصادقة اما ان يكون متداخلة او متباينة والمتداخلة في المتصادقة هي التي بعضها اعم من البعض ويكون الاعم مقوما للاخص كالجسم والحساس والمتداخلة الغير المحمول كالمادة للشيء كالهيولى للجسم الذي هو مادة للحيوان لا بالمعنى الذي هو جنس له والمتباينة الغير المحمولة كالمادة والصورة للمركب عنهما مادة وصورة وكالاعضاء للحيوان او الاحاد للعشرة واعلم ان الجوهر قد يكون مؤلفا من جنس وفصل عقليين لا خارجيين وذلك مثل العقول والنفوس فانها داخلة تحت جنس الجوهر مخالفة لسائر الجواهر كالجسم والهيولى والصورة وكل ما يدخل مع غيره تحت جنس لا بد ان يتميز عنه بفصل فيكون مركبا عقليا مع كونه بسيطا في الخارج وقد يكون مؤلفا من جنس وفصل خارجيين فهو ظ كالانسان مركب من بدنه وهو مادته مبدأ جنسه القريب اعني الحيوان ونفسه هي صورته مبدأ فصله القريب اعني الناطق واما ان العرض مركب من جنس وفصل عقليين فهو ظاهر كما علمت من حال السواد واما ان العرض قد يكون من جنس وفصل خارجيين فقد جزم به الجمهور وذلك كالاشكال مثل المثلث فانه سطح يحيط به ثلثة اضلاع فالسطح جنس والاضلاع الثلثة فصله بل كونه محاطا بثلثة اضلاع فصله لانه المحمول عليه لا الاضلاع والخطوط وح يكون مركبا عقليا اذ ليس لكل منهما وجود متميز عن صاحبه واما ان الجوهر هل يكون من اجزاء لا يكون البعض جنسا والاخر فصلا فالجمهور زعموا انه لا يمكن كتركيب الجسم من المادة والصورة والتحقيق ان كلا منهما يمكن اخذه بحيث يحمل على المركب وبذلك الاعتبار يكون المادة جنسا والصورة فصلا كما ان الجنس والفصل من المركب العقلي يمكن اخذ كل منهما بوجه لا يكون بحسبه محمولا عليه فيصير الجنس مادة عقلية والفصل صورة عقلية واعلم ان الجنس والفصل سواء كانا في المركب او في البسيط كلاهما مجعول بجعل واحد موجود بوجود واحد وصاحب المطارحات زعم ان كلا منهما في المركب مجعول بجعل اخر مستدلا بان الشجر اذا قطع و الحيوان اذا مات يزول عنه فصله وهو النامي او الحساس ويبقى جنسه وهو الجسم والقول بان الجسم الذي وجد بعد القطع او الموت غير الجسم الذي كان قبله مكابرة كالقول بالطفرة وتفكك الرحى واشباههما والجواب بالفرق بين الجسم بالمعنى الذي هو مادة فالذي هو المعنى الجنسي لكونه مبهما يتحد مع كل فصل فيحصل به ويتبدل بتبدل الفصل وانما الباقي هو الجسم بالمعنى الذي هو مادة بل نقول كما ان الجنس بحسب المعنى امر غير محصل لا يمكن وجوده الخارجي ولا العقلي الا مع فصل ما فكذا المادة امر ناقص الوجود مبهم الذات لا يتم وجودها الا باحد الصور المقومة لوجودها ومعنى بقاء ها مع توارد الصور عليها انها لضعف وجودها يكفيها اي صورة ما اية صورة كانت لا انها في حد ذاتها امر واحد بالفعل باق بالعدد كسائر الامور الصورية فالحق ان جهة الوحدة في كل مركب خارجي هي الصورة وهي تمام المادة وتمام الشيء متضمن لما تقدم فالشيء شيء بصورته لا بمادته فلو امكن وجود الصورة مجردة لكان ذلك الشيء حاصلا بتمام ما اعتبر في حقيقته على وجه اعلى واشرف وهذا معنى التركيب الاتحادي في المركبات التي لها وحدة طبيعية كما ذهب اليه بعض المدققين وفي هذا المقام مباحث شريفة ولطائف نفيسة ذكرناها في الاسفار والله مفيض الانوار وملهم الاسرار **قوله** فصل في الامور العامة وكيفية وجودها ان الموجودات اما وجودات واما مهيات وهي الامور التي يعرضها الكلية والعموم عند حصولها في الذهن ولا يمكن حصولها منفكة عن الوجود لا ذهنا ولا عينا خلافا للقائلين بشيئية المعدومات من المعتزلة ومن يحذو حذوهم والغرض في هذا الفصل بيان معنى الكلي والعام وكيفية وجودها يعني ان المهيات التي يعرض لها الكلية

والعموم

والسواد هل هي موجودة في الاعيان ام لا وما نحو وجودها وكيف يوجد الموجود ولا بد ان يكون امرا معينا شخصيا وكيف يوجد امر واحد
مع المتقابلات والاضداد في امكنة واحيان مختلفة ووجه مناسبة هذا البحث للذي في الفصل السابق ان الكلي والجزئي يناسب القوة والفعل
فان الكلي موجود بالقوة فانه ما لم يصر جزئيا بانضمام التشخص اليه لم يصر موجودا بالفعل وكذا الجنس نوع بالقوة ما لم ينضم اليه احد الفصول
لم يصر نوعا بالفعل كالحيوان بما هو حيوان فانه انسان بالقوة وعند انضمام الفصل الناطق اليه يصير انسانا بالفعل وبانضمام التشخص اليه يصير
شخصا موجودا بالفعل كزيد واما كون هذه المهيات الكلية من الاعراض الذاتية الخاصة بالوجود فلذلك لان الموجود بما هو موجود صالح
لان يكون انسانا بما هو انسان وبما هو انسان كلي او فرسا كذلك او ملكا او فلكا بما هي هي او بما هي كليات من غير ان يصير امرا خاصا طبيعيا
او تعليميا ولا الاعم من الوجود المطلق صالح التي منها الابعد لان يصير موجودا مطلقا فهي من الاعراض الاولية الخاصة بالوجود هذا وكانها
كونها معروضة للوجودات الخاصة التشخصية ولا ينافيان في عدم كون الوجود بما هو انسانا معينا او فرسا شخصيا او مقدارا مخصوصا الا بعد
ان يصير طبيعيا واقعا في المادة والتغير او تعليميا واقعا في التقدير والكثرة **قوله** فنقول ان الكلي قد يقال على وجوه ثلثة اذ يذكر
للكلي معان ثلثة احدها المعنى الذي له افراد بالفعل يحمل على كل واحد منها كالانسان والكرة والسواد والثاني المعنى الذي امكن ان يكون
له افراد كثيرة يحمل عليها وان لم يكن شيء منها موجودا كالبيت الذي صنع من الذهب فجاز ان يوجد له كثير من الافراد وان لم يوجد
شيء منها من غير مانع عقلي والثالث المعنى الذي لا مانع في نفس تصوره من ان يقال على كثيرين ولكن لو فرضه متعددا مانع عقلي او سبب
خارج عن نفس مهيته ومعناه يدل عليه دليل كالشمس والقمر وكلية الارض الواقعة في وسط الكل والاولى ان يجعل هذه المعاني الثلثة من اقسام
معنى مشترك جامع لها صادق عليها ليكون الكلي مشتركا معنويا لا مشتركا لفظيا وذلك انسب بهذا الفن فان البحث عن معاني الالفاظ والملاحظات
اهل اللسان ليس من باب الحكيم فان مناط كون الشيء كليا وملاك الامر فيه هو كونه مفهوما ومهية كما ان مناط كونه جزئيا حقيقيا وشخصيا هو
كونه وجودا وانية او ذا وجود وانية من حيث هو كذلك فكل معنى ومهية غير الوجود نفس تصوره لا يابى العموم والاشتراك بين كثيرين سواء
كانت ممتنعة او ممكنة موجودة او معدومة او بعضها ممتنعة وبعضها ممكنة والممكن منها واحدا وكثيرا والواحد الممكن موجود ام لا والكثير الممكن اما
متناه او غير متناه فهذه الاقسام كلها خارجة عن نفس ما هو المعنى الكلي وهي ازيد من الثلثة المذكورة وقوله وقد يمكن ان يجمع هذا الكلام
في ان يعد الكلي انه مراده ان المعنى الاخير يصلح ان يكون جامعا بين المعاني فانه من جهة ان نفس تصوره غير مانع من القول على كثيرين يتحقق
في ساير المعاني وان كان من جهة انحصاره في واحد بسبب المانع الخارجي يكون مغايرا للبواقي وانما وجب ان يكون المستعمل في المنطق وما
وما اشبهه من العلوم الحقيقية سيما الفلسفة الاولى هو هذا المعنى لعمومه وشموله الاقسام الباقية اذ العلوم الكلية كالمنطق وغيره يبحث عن احوال
الكلي واقسامها الخمسة الجنس والفصل والنوع والخاصة والعرض العام واقسام كل منها كالاجناس البعيدة والمتوسطة والقريبة والفصول
البعيدة والقريبة والمتوسطة والانواع الحقيقية والاضافية وغير ذلك وهذه المباحث لا يجري في الكلي الذي لا يوجد من حيث انه لا يوجد
ولا الذي انحصر في واحد من حيث هو كذلك فيجب اخذه على الوجه الاعم لكن المنطقي انما يبحث عن هذه الاشياء بحسب معانيها المنطقية
التي من ثواني المعقولات وصاحب هذا العلم يبحث عن معانيها الطبيعية المعروضة لتلك المعاني التي هي في الدرجة الثانية في المعقولية
فكان الفرق حاصل بين مفهوم الكلي المنطقي وبين مفهوم الكلي الطبيعي كالحيوان والانسان فكذا الفرق حاصل بين الجنس المنطقي وهو الجنس
الجنس وبين الجنس الطبيعي كالحيوان وكذا القياس في النوع والفصل والعرض وجميع ما يبحث عنه في المنطق وفي هذا العلم حتى الجزئي
الحقيقي على ما قال **قوله** واما الجزئي المفرد فهو الذي اه المراد من الجزئي المفرد هو الجزئي الحقيقي وهو لا يكون الا مفردا وان
الجزئي الاضافي فهو الاخص من شيء فانه قد يكون كليا متكثر الافراد بالفعل او بالقوة فالجزئي الحقيقي هو الذي نفس تصوره يمنع
قوله على كثيرين سواء امكن تصوره كذات تعرف بالمشار اليه كهذا السواد مثلا او لم يمكن كذات الباري جل ذكره والذي امكن تصوره سواء
كان بحسب الحس فقط كالمشار اليه وهذا الشيء او بحسب العقل فقط كهوية العقل الاول مثلا فان صورة هذا المشار اليه لكونه لها
في العقل لا صورة العقل العينية يمكن حصولها في الحس لكن الجميع بحيث اذا تصور تصورا لا يمكن ان يصدق على كثيرين لامتناع نفس
تصوره المطابق لهويته الشخصية عن ذلك الصدق واعلم ان منشأ هذا الامتناع كما اشرنا اليه انما هو كون الشيء وجودا خاصا او ذا وجود خاص
فانه الهوية الشخصية لا غير وكل ما هو غير نحو من انحاء الوجود فهو كلي ولو تخصص بالف تخصيص **قوله** ما للكلي من حيث هو كلي



صح له
وفي بعض النسخ كانت العبارة هكذا وهذا الثاني كونها معروضة للوجود الخاص الشخصي او مقدارا مخصوصا البعد ان صير طبيعيا الى آخره

شئ ومن حيث انه يريد الفرق بين الكلي المنطقي والكلي الطبيعي فكما ان الواحد قد يراد به نفس معنى الواحد وقد يراد به معنى آخر اي معنى آخر
كان يكون ذلك المعنى هو الواحد كانسان واحد او فرس واحد فكذا الكلي قد يراد به نفس مفهوم المذكور وسواء فسر بالمشترك بين الكثيرين
بالفعل او بالامكان او بما نفس تصوره ما نعا من الاشتراك وغير ذلك وقد يراد به معنى آخر كمعنى الانسان او الشمس او غيرهما يكون ذلك
المعنى موصوفا بالكلية فكثيرا ما يتصور مفهوم الكلي باحد الوجوه ولم يخطر بالبال شئ من المهيات الموصوفة به كما انه كثيرا ما يتصور كثير من
المهيات ولا يخطر بالبال انها كلية ويتصور الحيوان ولا يعلم انه جنس ويتصور الانسان ولا يعلم انه نوع والناطق ولا يعلم انه فصل ويتصور
هذا المشار اليه ولا يعلم مفهوم الجزئي فالكلي بما هو كلي شئ والذي يحمل عليه الكلي شئ آخر كما ان الجنس معنى وحده الكلي المقول على كثيرين
مختلفين بالحقيقة والذي يلحقه الجنس كالحيوان مثلا معنى آخر وحده انه الجوهر ذو الابعاد النامي الحساس وليس احدهما داخلا في حد الآخر و
معناه لكن احدهما يعرض للآخر فالعارض هو المفهوم المنطقي والمعروض هو المعنى الطبيعي وظرف هذا العروض لا يكون الا الذهن اذ الموجود
في الخارج من الحيوان لا يكون الا شخصا فالشئ في الخارج لا يكون كليا ولا جنسا ولا غيرهما من المعاني المنطقية حتى مفهوم الجزئي الحقيقي فالمهية
مثل الانسان بما هو انسان والفرس بما هو فرس ليست في حد نفسها الا نفسها لكن يعرض لها كثير من المعاني التي هي غيرها بحسب المعنى
والمفهوم فكما ان الفرس في حد مهيته ليس باسود ولا ابيض فكذلك ليس في نفسه من جهة نفسه بكلي ولا جزئي ولا هو واحد ولا كثير
ولا موجود ولا معدوم والوجود اعم من ان يكون في الاعيان او في الاذهان وكل منهما اعم من ان يكون بالقوة او بالفعل اذ جميع هذه
الامور بحسب المعنى خارجة عن نفس مهية الفرسية **قوله** بل الواحد صفة يقترن الى الفرسية فيكون الفرسية مع تلك الصفة واحدة
اعلم ان اصناف الصفات العارضة للمهية كثيرة الا انها منحصرة في ثلثة اقسام لان عروضها اما يتوقف على وجود المهية مطلقا او غير متوقف
والمتوقف على الوجود اما متوقف على الوجود الذهني او على الوجود الخارجي مثال الوجود العارض لها الخارجي كالحركة والحرارة والسواد ومثال العارض
الذهني كالكلية والجزئية والجنسية والنوعية في القضايا المعقودة بها كقولنا الانسان نوع والحيوان جنس ذهنيا صرفة ويقال لها القضايا الطبيعية
والمراد من الطبيعة المستعملة هيهنا كقولهم الكلي الطبيعي والنوع الطبيعي ليس مبدأ الحركة والسكون ولا مبدأ الصفة الذاتية كما يقال هذه الحركة طبيعية
وهذا اللون طبيعي او طبيعة النار كذا او طبايع الفلك كذا بل المراد مهية الاشياء وذواتها الكلية كما ان القضايا المعقودة بالعوارض الخارجية
كقولنا الانسان كاتب والحيوان متحرك ليستا خارجيا صرفة واما مثال عارض المهية فهو كالوجود والوحدة والفصل للجنس والجنس للفصل ونحو
لوازم المهيات كالزوجية للاربعة وتساوي الزوايا القائمتين للمثلث والشيخ اورده من امثلة الاقسام الثلثة مثال القسمين الاخيرين وهو
عارض المهية كالواحد والكثرة والوجود والعدم وعارض الوجود الذهني كالكلية لانه بصدد اثبات المغايرة بين المهية وجميع لواحقها واذا
ثبت المغايرة بينها وبين ما هو عارض لبعضها بما هي هي وعارض لبعضها بما هي معقولة فلا محالة يثبت المغايرة بينها وبين عوارض وجودها
الخارجي بالطريق الاولى فان قلت اليس عمم الوجود بين العيني والذهني والوجود العيني من الصفات الخارجية قلنا الوجود وان كان عينيا خارجيا
ليس من العوارض والصفات الخارجية اذ العارض الخارجي ما يكون المعروض متقدما عليه والعارض متميزا عنه في الوجود والمهية متحدة بالوجود
الخارجي وقد ذكر فيما سبق كيفية هذا الاتصاف فان قلنا اذا كان الوجود وما يجري مجراه مما يعرض نفس المهية من حيث هي هي فلماذا قال الشيخ
ان الفرسية في حد نفسها لا موجود ولا واحد ولا كثير وفي كلامه نوع تناقض قلنا سيظهر لك دفع هذا التوهم بوجه يظهر صحة القولين من غير
تدافع **قوله** فان سئلنا عن الفرسية او مثلنا المهية ليست من جهة نفسها او باعتبار حدها شيئا آخر غير نفسها ومقومات نفسها
من وحدة او كثرة او وجود او عدم او عموم او خصوص او شئ من طرفي المتناقضين مع انها متصفة باحد الطرفين في الواقع وسلب الاتصاف
بشئ من حيثية لا ينافي الاتصاف به من حيثية اخرى كما ان الانسان ليس من حيث هو ابيض كاتبا ولا من حيث هو عالم متحركا مع انه كاتب وعالم
فلو سئلنا عن الانسانية بطرفي النقيض بان قيل هل الانسانية بما هي انسانية موجودة ام لا واحدة ام لا لم يكن الجواب الا بسلب
اي شئ كان المسئول عنه من المتقابلات عن المهية ومقابلها فان الجواب بالايجاب لا بالسلب ولكن ذلك بشرط تقديم حرف السلب على الحيثية
بان يقال ليس الانسان من حيث هو انسان بكاتب ولا لا كاتب لا ان يقال الانسان بما هو انسان ليس بواحد ولا موجود فان من الصفات ما يتصف
ويتحد بها المهية من حيث تلك المهية لكن حيثيتها حيثية المهية بمعنى ان معنييهما متغايران وان اتحدا في الوجود وبالجملة ان المهية بالقياس
الى عوارضها حالتان احديهما الاتصاف بها ولا يتصف بنقايضها ايضا اعتبارها الذهنية من حيث هي هي وتلك الحالة بالقياس الى العوارض التي

يعرضها بشرط الوجود كالكتابة والحركة وغيرهما والاخرى الانصاف بها حين اخذت كذلك وهي بالقياس الى العوارض التي يعرضها مع الوجود لا بشرط الوجود كالوجود والوحدة والامكان والشيئية وغيرها فالمهية بالقياس الى عوارض الوجود يرتفع عن الطرفين في مرتبة من نفس الامر وهي مرتبة ذاتها قبل الوجود واما بالقياس الى عوارض نفسها فانها وان لم يخل عن احد الطرفين لكن ليست حيثية نفسها حيثية ذلك العارض فالذي شرط الشيخ من ان لا يكون السلب بعد من حيث انما هو بالقياس الى العوارض التي لا يخلو المهية من حيث هي عن احد طرفيها واما حالها بالقياس الى العوارض الخارجية فلخلوها عنها وعن مقابلها في تلك المرتبة جايز اذ ليس اذا لم يكن للانسان حركة في مرتبة فلذا كان له مقابل الحركة لان خلو الشيء في الواقع عن النقيضين وان كان مستحيلا لكن خلوه عنهما في مرتبة من الواقع غير مستحيل لان الواقع اوسع من تلك المرتبة على ان نقيض حصول الشيء في مرتبة هو سلب حصوله في تلك المرتبة بان يكون المرتبة قيدا للمنفي لا للنفي اعني دفع المقيد لا الرفع المقيد ولهذا لو سئل بطرفي النقيض في شيء من هذه العوارض كان الجواب الصحيح سلب كل منهما ولو سئل بالطرفين في شيء من عوارض المهية كان الجواب السلب المذكور بتقديمه على الحيثية ولا يراد من تقديم السلب على الحيثية ان ذلك العارض ليس من مقتضيات المهية حتى صح الجواب في لوازم المهية كما فهمه صاحب المواقف حيث قال تقديم الحيثية على السلب معناه اقتضاؤها للسلب لظهور فساده ولا العرض ايضا من تقديمه عليها ان لا يكون الجواب بالايجاب العدولي المقتضي لوجود الموضوع لان مناط الفرق بين العدولي والتحصيلي في تقديم الرابط عليه وتاخيره عنه **قوله** وبهذا يفترق بين حكم الموجب والسالب يعني بوقوع الجواب باحد الطرفين وبعدم لزوم الجواب باحدهما يحصل الفرق بين ما اذا كان السؤال واقعا عن طرفين احدهما موجب والاخر سالب وبين ما اذا كان عن طرفين هما موجبان في قوة الموجبة والسالبة فانك اذا سالت هل الانسان من حيث هو انسان موجود وليس بموجود وسئلت ايضا هل الانسان من حيث هو انسان موجود او لاموجود ولا شك ان الاولين موجب وسالب وان الاخيرين موجبان وانهما في قوة الاولين في ان صدق كل من طرفيهما يوجب كذب الاخر في الواقع وبالعكس كما في الاولين وفي المساوقة بينهما وبين الموجب والسالب في اقتضاء وجود الموضوع لان الانسان من الامور الموجودة فانما يتحقق الفرق بين هذين وذين بانك تجيب عن السؤال الاول بطرف السلب بشرط تقديمه على الحيثية ولا يلزمك الجواب عن السؤال الثاني باحد الطرفين لجواز خلو المرتبة عنهما جميعا وذلك لان السؤال الثاني يقتضي ان الموجب منهما الذي هو مساوق للسالب اذا لم يكن مقابله وهو الموجب الاخر متحققا صادقا كان هذا الموجب صادقا ولكن معنى صدقه هيهنا مع هذه الحيثية يقتضي ان معنى الانسانية بعينه معنى اللاموجود وهو فاسد فلو اجيب كان جوابا فاسدا وكذا الجواب بالموجب الاخر وهو افسد لكذبه في ذلك لانه ليس اذا كان الانسان موجودا في الواقع او واحدا او ابيض كان معنى الانسانية بعينه معنى الوجود والوحدة ومعنى بعينها مهية شيء مما اتصف فظهر الفرق بين السؤال المردد بين الموجب والسالب وبين السؤال المردد بين الموجبين اذا قيد الموضوع بحيثية ذاته في استحقاق الجواب وعدمه لكن بالشرط المذكور في السالبة تقديم السلب على الحيثية ليكون مدخوله وما اضيف هو اليه من الحيثية ولا يكون السلب في تلك المرتبة لئلا يكون عينها ومحمولا فان نقيض وجود الصفة في تلك المرتبة كانت سلب الصفة المقيدة اي صفة تلك الصفة بانها في تلك المرتبة ولا يلزم من ذلك ان يكون السلب في تلك المرتبة ولا يلزم من ذلك ان يكون تلك الحيثية في تلك المرتبة فان تلك المرتبة كانها خالية عن الصفات الزائدة خالية عن سلبها ايضا **قوله** واما انه هل يوصف بانه واحد او كثير يعني اذا قال قايل ان مهية الانسانية مثلا من حيث انما هي هل يكون موصوفة بلحوق هذه الصفات التي هي بعد الذات ام لا فالسائل الى الثاني لضرورة اتصافها بلحوقها اياها وعلى الاول يلزم ان يكون معنى الانسانية معنى الموصوفية والملحوقية وتحقيقها فيما نعم هي موصوفة ولكن لا يلزم ان يكون تلك المهية عين الموصوفية ومعناه كيف والموصوفية حال اضافية ثبوتها متاخرة عن ذات المهية وذات الصفة فكيف يكون النظر الى الانسانية بما هي انسانية مشوبا بالنظر الى ما هو متاخر عنها بمرتبتين بل معنى موصوفيتها بشيء من الصفات انها في حد نفسها الاباية عن ورود شيء من تلك الصفات اليها من خارج وبسبب فاعل جاعل اياها او بعد سوقه اياها يصير موصوفة بالفعل فكونها موصوفة ايضا كنفس الصفات امر لاحق بها **قوله** فلهذا اذا ... السؤال الكثير واقعا بين موجبين في قوة النقيض فيكون مستحقا للجواب باحدهما فيلزم ان يقول المجيب لا اي ليس غيره لكن العينية مستلزمة للاتحاد اي مستلزم لان يكون الانسانية التي في زيد هو نفس الانسانية التي في عمرو ومعنى ان الانسانية بما هي انسانية

معنى واحد وحيثية واحدة لا يختلف وان تعددت الوجودات والخصوصيات ولا يلزم من ذلك ان يكون الانسانية التي في زيد والتي في عمرو
والتي في بكر وغيره كلها واحدة بالعدد اذ الواحد بالمعنى لا يابى الكثرة بالعدد وفي اكثر النسخ وقع بدله فيلزم ان يقول فليس يلزم ان يقول
ووجه صحته مع ان السؤال دائر بين الايجاب والسلب ان سلب الغير المستلزم للوحدة كما يقابله امر مجمل بين ما يكون بحسب العدد وما يكون
بحسب المعنى فالجسمية والناطقية في زيد متغايران بالمعنى متحدان بالعدد والسؤال المجمل لا يستحق الجواب باحد الطرفين ما لم يفصل فاذا سئل
ان هذا غير هذا ام لا يمكن الجواب بالسلب والايجاب كل بمعنى اخر ولهذا قال وليس يلزم من تسليمه هذا اي من تسليمه ان هذه الانسانية ليست
غير تلك الانسانية ان يقول فاذن تلك وهي واحدة بالعدد لان هذا السلب الواقع في الايجاب سلب الغيرية مطلق لا سلب للغيرية
مطلقة حتى يلزم الوحدة العددية والفرق متحقق بين اطلاق السلب وسلب الاطلاق فالمراد من السلب المذكور ان الانسانية التي
فيهما بما هي انسانية انسانية لا غير والغيرية التي بينهما بامر خارج عن نفس الانسانية والا لكان يلزم ان يكون الانسانية بما هي
انسانية شيئا غير الانسانية بل يلزم ان يكون معناها بعينه معنى الغيرية او معنى سلب الغيرية وذلك باطل **قوله** على انه اذا قيل
يريد زيادة التاكيد في تحصيل معنى الماهية وتجريدها عما هو خارج عنها مع وقوع الاشتباه والخلط بينهما كثيرا فانه اذا قيل الانسانية
التي في زيد من حيث هي انسانية هل هي كذا فيكون كالمتناقض فان كونها من حيث هي معناه انها انسانية فقط غير ملتفت فيها الى شيء اخر وكونها
في زيد انها انسانية وشيء اخر هو في زيد فكيف يجتمع الخلط والتجريد معا ثم لا يخلو اما ان يكون مرجع ضمير انها او هي او يكون في قول القائل
الانسانية التي في زيد من حيث انها انسانية وكذا من حيث يكون انسانية كذا اما ان يكون يرجع الى الانسانية التي في زيد فيلزم التناقض
والكذب في الحكم عليها انها واحدة او مشتركة او ليست الا هي او ليست غير التي في عمرو وان يرجع الى الانسانية فقط فذكر زيد لغو لا فائدة
فيه اللهم الا ان يعني ان الانسانية التي لحقها من خارج ان حصلت في زيد فصارت زيدا في الوجود وقد جردناها عن هذه الخصوصية وعن
كونها في زيد فهل هي كذا ففي مثل هذه الملاحظة ايضا يقع الخلط بين اعتبار الانسانية واعتبار غيرها واقله اعتبار الاطلاق فانه
ايضا ضرب من التقييد واعتبار التجريد فانه ضرب من الخلط ومرتبة الماهية من حيث هي خارجة عنها الاطلاق والتقييد والخلط والتجريد
جميعا كما انها خارجة عنها الوحدة والكثرة والوجود والعدم والعموم والخصوص والابهام والتحصيل وغير ذلك مما لا يدخل
في حدها **قوله** فان سئلنا سائل انه قد سبق شبه هذا الكلام منا في وجه تقديم السلب على الحيثية لئلا يرد مثل هذا السؤال
فان في الاجوبة الواقعة عن السؤالات المرددة بين الايجاب والسلب لكل ما هو غير الماهية واجزائها لو اخر السلب عن الماهية الحيثية بنفسها
يفيد كون السلب لتلك الاشياء بعينه نفس الماهية وهو باطل واما عند التقديم فلا يفيد الا صدقه عليها من تلك الحيثية ولا فساد فيه
فان الانسانية بما هي انسانية ليست بعينها سلب السواد والبياض والكتابة والوحدة والوجود وغير ذلك ولكن مسلوب عنها جميع تلك
الاشياء وقد علمت ان سلب شيء عن تلك الماهية لا يوجب سلبه عن الواقع ولا يوجب ايضا كون السلب في تلك المرتبة فانها قيد وظرف
للمسلوب لا للسلب **و**قوله قد عرفت الفرق بينهما في المنطق اشارة اما الى الفرق بين سلب الثبوت وثبوت السلب او الى الفرق بين العنوان
والمصداق او الى الفرق بين الحمل الذاتي الاولي والحمل الشايع المتعارف او الى الفرق بين سلب المقيد والسلب المقيد **قوله** وههنا
شيء اخر انه يريد ان الموضوع في مثل هذه السؤالات المشتملة على ذكر الحيثية كقولنا الانسان من حيث هو انسان هل هو كاتب او ليس
بكاتب او هل هو في زيد وعمرو واحد او متكثر يرجع الى موضوع المهملة فان القضية المهملة عند محققي المنطقيين هي التي وقع الحكم فيها على
نفس الماهية لا بقيد الاطلاق حتى يصير طبيعية ولا بقيد العموم والخصوص حتى يصير كلية او جزئية او شخصية ولما كانت الماهية من حيث هي
لا تاب عن الوحدة والكثرة والتجرد والخلط وساير المتقابلات اللاحقة لها في انحاء وجوداتها فالمسئلة التي يكون موضوعها هي
كالمهملة المتقابلين في المحمول فلا يقتضي حصر الجواب في احدهما اذ ليس فيهما شرط التناقض وهو وحدة الموضوع الا ان يجعل تلك الماهية
كالانسانية كانها واحدة مشار اليها او مجردة بالفعل عن اللواحق الخارجية فح كان الجواب منحصرا في احد المتقابلين لكن لا يكون الحكم
عليها من حيث الانسانية ولا الحيثية المذكورة جزء من الموضوع والا عادت مهملة فان اعتبارها في اعتبار التقييد بالوحدة او
التجرد او كونها مشارا اليها اشارة يجعلها متعينة عقلا او خارجا والتقييد بالحيثية الذاتية كما اذا قيل تلك انسانية من حيث هي انسانية
وان كان فيه اشارة زايدة على الانسانية لكن لا يخرجها عن الاهمال ولا يجعلها بحيث لا يحتمل سلب الطرفين معا وايجابهما معا ولم يجب

بحسبه ان يكون واحدا او كثيرا او التى فى زيد هى التى فى عمرو او فى غيرهما على انه لا بد ان يكون اما هذا واما غيره لعدم شرط الانحصار فى تلك
الجهة فالطرفان يمكن سلبهما وايجابهما من جهة ومن جهة اخرى لا بد ان يكونا متقابلين غير مجتمعين ولا مرتفعين فالانسانية ليست بما
هى انسانية واحدة ولا كثيرة ولا التى منها فى زيد مثلا غير التى فى عمرو مع ان الانسانية فى نفسها واحدة وكثيرة وزيد وعمرو زيد اذ
يجوز اجتماعها الذاتيهما مع هذه الامور كلها لكن بشرط لحوق الوجود والتعين لا يكون الا احد الطرفين من المتقابلات فانسانية زيد
غير انسانية عمرو بالاعراض التى بها يصير هذا وذاك وغيرهما ولا يمكن وجودهما فى نفس الامر الا مع العوارض فالانسان من حيث هو
انسان فى الواقع اما واحد او كثير او موجود او معدوم او زيد او غير زيد اذ لا يخ الواقع عن احد الطرفين ولا يمكن اجتماعهما فى واحد بالعدد
فلهذه الاعراض والتشخصات تاثير فى الاشخاص كزيد وعمرو وهو بالجزئية والتقويم والتاثير فى نفس الماهية بالتخصيص والتحصيل الوجودى
لا القوامى فانها ما لم تتشخص لم توجد فيكون التشخصات من الامور الخارجة عن الماهية المنسوبة اليها واعلم ان الزائد على الماهية على قسمين
قسم يكون كجزء للحقيقة ويكون نسبته اليها نسبة الفصل المقوم الى النوع وقسم يكون زائدا على الحقيقة التشخصية والقسمان كلاهما
خارجان عن نفس الماهية منسوبان اليها لكن تاثير الاول فى كونها موجودة وتاثير الاخر فى كونها على صفة **قوله** ونعود من راس الخ
لما كان الفرق بين الماهية من حيث هى هى وبين ما يلحقها من العوارض سيما ما يكون منها بمجرد العقل والاعتبار كاللابشرط
وبشرط اللائية وكالعموم والتخصيص بالعموم والاطلاق والتقييد بالاطلاق لا يخ عن صعوبة وقد وقع فى هذا المقام اغلاط كثيرة
واشتباهات قوية اراد زيادة توضيح وتقرير فى البيان وتذكير لما سبق بوجه اخر والفرق بين الوجه الذى سلف والذى ذكره هنا ان الاول
على سبيل الاخذ من الاعم الى الاخص شبه التقسيم فى قوله فالكلى من حيث هو كلى شئ ومن حيث هو شئ الحقه الكلية شئ وكقوله ان
ان الفرسية بما هى فرسية شئ ليس بواحد ولا كثير ولا غيرهما وانما بما هى واحدة او كثيرة شئ مع زايدة والذى ذكره هنا على سبيل
الاخذ من الاخص الى الاعم ومن الاسفل الى الاعلى كما هو طريق التحليل فقال ان ههنا شيئا محسوسا يصدق عليه انه الحيوان او الانسان
ولا شك ان هذا المحسوس ليس حيوانا محضا ولا انسانا فقط بل انسان مع غيره من مادة وعوارض مخصوصة وان صدق على الجميع
الانسان مطلقا اعم من ان يكون مجرد انسان فقط او مركبا مع غيره فالمركب مع غيره انسان طبيعى لكونه مقارنا مع طبيعة مادية او لكونه
ليس محض الطبيعة الانسانية بل شئ منسوب اليها وقد علمت ان الطبيعة قد يراد بها نفس الماهية وقد يراد بها مبدأ الحركة والسكون
للجسم الذى فيه وكلا الوجهين ههنا جايز والحاصل ان الانسان الطبيعى كانه مركب من الانسان وشئ اخر بل اشياء اخر فاذا
كان الانسان الطبيعى انسانا وعوارض اخرى ففيه انسان منظور اليه من حيث هى هى بلا شرط اخر من عموم او خصوص او وحدة
او كثرة او تجرد او خلط او وجود او عدم او باعتبار انه بالقوة او بالفعل حتى عن اعتبار عدم الاعتبار وعن اعتبار الاطلاق عن القيود
فان كثيرا من هذه الصفات متحقق للماهية من حيث هى لكن اعتبارها غير اعتبار نفس الذات ولهذا قيد اعتبار القوة بقوله من حيث
هو بالقوة فان الماهية وان كانت فى ذاتها قوة ان يكون موجودا او عاما او غيرهما لكن معناها ليس معنى القوة بل هو من لوازمها
ومقارناتها وغير ملتفت اليها عند الالتفات الى نفس ماهية الانسان بما هو انسان واما الانسان العام فعمومه بشئ زايد على
الانسانية وكذا الانسان الخاص خصوصيته بامر زايد عليها وكذا كونه موجودا فى الخارج بشئ زايد وكونه معقولا بوجوده فى العقل
ففى جميع هذه الامور انسانية وشئ اخر فاذا كان فى الوجود الخارج او فى النفس انسان وشئ كان الانسان كالجزء لها فصل التحليل
وان كان مع غيره فان ذات الشئ ذاته سواء كان مع غيره او لا مع غيره وليس اذا كانت ذاته مع غيره لم يكن ذاته ذاته فذات الشئ دايما اله
كونه مع غيره اضافة عارضة لم زايدة كزيادة ذلك والفرق ان الاضافة بما هى اضافة حتى اضافة الزايدة امر نسبى غير مستقل
وجودا وادراكا فلا يصير محكوما عليها بشئ ما لم يصر ملتفتا اليها فزيادة شئ بما هى زيادة شئ ليست زايدة فاذا نظر اليها بانها ايضا
امر غير الطرفين حكم عليها ايضا بالزيادة وهكذا حتى ينقطع النظر والاعتبار وبالجملة كون الانسان بما هو انسان مع غيره اضافة غير
كون الانسان فى نفسه فكونه فى نفسه متقدم بالذات على كونه مع غيره فالانسان بما هو انسان متقدم لا محالة على الانسان الشخصى الذى
هو انسان ونحو من الوجود يلزمه عوارض شخصية بها يصير متشار اليه حسا ممتنعا عن الاشتراك وكذا على الانسان الكلى لانه انسان ونحو
من الوجود يحتمل الاشتراك ولذلك لا يكون الا فى العقل وبالجملة متقدم على الانسان الكونى وعلى الانسان العقلى تقدم البسيط على المركب

وتقدم الجزء على الكل بحسب الملاحظة العقلية والتحليل العقلي فان الانسان بما هو انسان فقط لا نوع ولا شخص وكذا الحيوان بما هو حيوان
لا كلي ولا جنس ولا نوع ولا شخص ولا واحد ولا كثير لكن يلزمه ان لا يخرج من اطراف هذه المتقابلات وعند هذا لم يجوز الاجتماع فيه بين المتقابلين
منها فالانسان بالشرط المذكور اي بما هو انسان فقط وان كان موجودا في انسان ما وفي كل شخص منه لكن ليس هو بذلك الاعتبار
انسانا ما كما ليس هو بذلك الاعتبار هذا الشخص المعين اذ في كونه انسانا ما زيادة على كونه انسانا كما في كونه شخصا مخصوصا زيادة على
انسان ما فيه زيادة على زيادة بل هو بذلك الاعتبار انسان لا غير وكونه مع غيره لا يمنع كونه نفسه فكون انسان ما موجودا لا يمنع
كون الانسان بما هو انسان موجودا لانه اذا كان هذا الشخص هو انسان ما موجودا فالانسان الذي جزء يكون موجودا كالبياض
المقارن للجسم فانه من حيث هو بياض موجود وان كان غير ممكن الافتراق عما يقارنه لان المقارنة لا ينافي المغايرة بل يؤكدها فالمقارن لشيء
سواء كان وجوده في نفسه هو بعينه وجوده مع غيره كالصفات والاعراض فان وجود الاعراض في انفسها هو بعينه وجودها للموضوع
او لم يكن كذلك بل عرض له ان يكون مقارنا للغير كالمثلث مع الزوايا والاربعة مع الزوجية فان وجود المثلث في نفسه شيء وكونه ذا الزوايا شيء
آخر عارض لازم له اعلم ان الموجود في الحقيقة من كل امر كما مرت الاشارة اليه مرارا هو وجوده الخاص به ومعنى موجودية
المعاني والمفهومات هو كونها صادقة عليها محمولة لها وان ثبوت كل شيء لشيء فرع وجوده في نفسه فمعنى كون الانسان هو موجود عند التحقيق
عبارة عن كون بعض الموجودات محمولا عليه انه انسان بل الموضوع في الاحكام كلها هو الموجود الوجود لا المعاني والمفهومات فمفهوم الانسان
لا يحمل عليه انه انسان ولا موجود كما ان كونه موجودا او واحدا لا يوجب ان يكون مفهوم الوجود او مفهوم الوحدة موجودا فكذا كون
شيء حيوانا او انسانا لا يوجب كون معنى الحيوان او معنى الانسان من حيث نفس معناه موجودا فان مصداق موجودية الشيء ومطابقة الحكم
هو وجوده لا نفسه مجردا عن الوجود ولا بشرط الوجود وقولهم ليست الماهية من حيث هي هي الا هي معناه انه يحكم عليها من تلك الحيثية بنفسها
او بذاتياتها ولا يحكم عليها بعرضياتها كيف وكل تصديق وحكم لا بد له من مفهوم تصوري ووجود له او وجود صفة له فكيف يكون مع قطع
النظر عن الوجود مصداقا للحكم فالحق ان مثل هذه المفهومات الكلية والطبايع التامة ونحوها موجودات بمعنى اتحادها مع الموجودات الوجودية
ولهذا قالت العرفاء الاعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود اي ليست في ذاتها موجودة لا بالفعل ولا بالقوة ولا كما يقوله الشيخ انها و
ان لم يكن من حيث ذاتها موجودة ولا معدومة لكنها موجودة في الواقع بل معنى موجوديتها اتحادها بالموجودات فافهم هذا فانه
من مزال الاقدام للفحول فضلا عن الافهام والعقول **قوله** ولقائل ان يقول ان الحيوان بما هو حيوان اه كلام هذا القائل
لا ينبغي ان يكون كلام رجل واحد فانه مع كونه مشتملا على الاغلاط التي الزمها عليه الشيخ يناقض بعضه بعضا فانه اعترف
بان الحيوان بما هو حيوان موجود لكنه غير موجود لهذا الشخص بل مفارق للاشخاص وهذا تناقض فانه اذا كان هذا الشخص حيوانا
وكان الحيوان صادقا عليه وعلى غيره وليس احد الشخصين عين الآخر فلا يكون هذا الشخص غير كونه حيوانا ضرورة ان ما به الاشتراك
غير ما به الافتراق فثبت ان الحيوان بما هو حيوان موجود في كل شخص فكيف يكون مفارقا محضا والقائلون بان للماهيات وجودا مفارقا
عن هذه الاشخاص لم يقولوا بان معنا ما غير موجود في الاشخاص بل قالوا انه كما ان لها وجودا في الاشخاص لها ايضا وجود آخر
مفارق عن الاشخاص على ما يحكى عنهم الشيخ في السابعة لهذا الكتاب من ان في الوجود انسانين في معنى الانسانية انسان محسوس فاسد وانسان
معقول مفارق ابدي وجعلوا الكل منهما وجودا الى آخر ما حكاه عنهم ولذلك حكم الشيخ بركاكة كلامه واعتذر عن ايراده ودفعه كانه انزل
مرتبة من ان يشتبه فساده على عاقل وقوله تخبط بالخاء المعجمة تخبط المعتوه بدنه اضطرب وتخبط في دمه وتمرغ فيه وفيه استعارة
لطيفة حيث شبه حال من تصورت نفسه بمواد الصور الادراكية الفاسدة التي لو صحت كانت بها حيوة النفس بحال مقتول ملطخ
جسده بدمه الفاسد الذي به حيوته لو بقي **قوله** فنقول ان هذا الشك اه كلام هذا القائل مشتمل على وجوه من الغلط
الوجه الاول زعم ان الموجود من الحيوان اذا كان حيوانا ما لم يكن الموجود حيوانا بما هو حيوان ومنشأ هذا الغلط انه جعل اختلاف
الاعتبارات والحيثيات مطلقا مستلزما للاختلاف في الوجود فان كون الشيء هذا الحيوان وكونه حيوانا مطلقا وان كانا متغايرين بالاعتبار
لكنهما واحدة في الوجود لا اسما فاذن بين كون واحد هذا الشخص وبين كونه حيوانا ما وكونه حيوانا والوجه الثاني ظنه ان الحيوان
من حيث هو حيوان يجب ان يكون اما عاما او خاصا بمعنى عدم الخلو او الانفصال الحقيقي بل الحيوان بالاعتبار لا يكون بحسبه عاما

ولا خاصا وهو الاعتبار الذي لا يلحقه الا نفسه وله اعتبار بحسبه يحتمل العموم والخصوص جميعا من غير تعاند وهو كونه مع مطلق الوجود اعم من
الذهني والخارجي فانه يحتمل كلا من العموم والخصوص وله اعتبار بحسبه لا يحتمل الجميع وهو كونه موجودا باحد الوجودات بخصوصه فهو بذلك
الاعتبار اما خاص واما عام فان كان موجودا مجردا عن المادة وعوارضها فهو عام وليس بخاص فظهر ان وصفي العموم والخصوص متقابلان بشرط
وجود الموضوع ووحدته واعلم ان العموم والكلية عندنا لا ينافي التعين العقلي والوحدة العقلية فالذي اشتهر عند الجمهور من ان المهية في الذهن
كالانسان مثلا من حيث كونها متشخصة بالتشخصات العقلية ليست بكلية ليس كما ينبغي نعم هي من تلك الحيثية غير محمولة على الاشخاص الخارجية اذ
الحمل عبارة عن الاتحاد في الوجود واما الاشتراك والعموم فهو ضرب من الاضافة الوجودية اعني استواء نسبة ذلك الوجود الى وجودات الاشخاص
وسيجي زيادة ايضاح لهذا المعنى والوجه الثالث من وجوه الغلط خلط بين الواحد بالعدد والواحد بالمعنى والعموم فتوهم ان المعنى الواحد اذا كان
موجودا في كثيرين يلزم ان يكون واحد بعينه موجودا في الكثرة موصوفا بصفات متقابلة موضوعا للاوضاع متخالفة وليس كذلك فان جسما
واحدا بالعدد يمتنع وجوده في احياز متعددة واتصافه بصفات متقابلة ولكن طبيعة الجسم بما هو جسم موجودة في احياز متخالفة موصوفة
بصفات متضادة **قوله** وههنا شي يجب ان تفهمه اه يعني ان الفرق واضح بين اقتضاء السلب وسلب الاقتضاء فالحيوان بما هو حيوان
صح انه لا يقتضي عموما ولا خصوصا ولم يصح ان يقتضي عدم كونه عاما او خاصا اذ لو اقتضى سلب العموم لم يكن حيوان عام ولو اقتضى سلب الخصوص
لم يوجد منه خاص ولو اقتضى سلبهما لم يوجد احدهما وكذا لو اقتضى الخصوص لم يكن عام او العموم فلم يوجد خاص ولو اقتضاهما لزم اجتماع
المتناقضين في كل فرد منه بخلاف ما اذا لم يقتض شيئا من العموم والخصوص فيحتمل الجميع ولا يلزم الجمع ولا جل ذلك لا يكون الحيوان بما هو
حيوان مقتضيا ولا يقتضي شيئا ولا شرطا يجب ان يكون الفرق متحققا بين الحيوان بما هو حيوان بلا شرط زايد وبين الحيوان بما هو حيوان بشرط
لا شي زايد فالاول موجود خارجيا وذهنا بخلاف الثاني حيث لا يوجد الا في اعتبار الذهن اذ لو وجد في الخارج لكان متحققا مع وجوده
وتشخصه ووحدته والمقدار انه مجرد المهية واما الحيوان بلا شرط شي اخر فانه موجود في الخارج وان كان مع الف شرط يقارنه من اسباب
خارجة عن نفس المهية واما قول الشيخ لو كان الحيوان مجردا بشرط ان لا يكون معه شي اخر وجود في الاعيان لكان يجوز ان يكون المثل
الافلاطونية وجود فاقول ان اراد بالشي الاخر بالشرط المذكور كل ما هو غير نفس المهية الحيوانية حتى الوجود والوحدة فالمثل الافلاطونية
ليس كذلك بل لكل منها وجود عقلي ووحدة عقلية والوجود سواء كان عقليا او خارجيا امر زايد على المهية في الصور وكذا الوحدة و
ان كان متحدا لكل منهما معها في الخارج وان اراد به كل ما هو زايد على المهية ووجودها ووحدتها التشخصية من الصفات والاعراض فذلك وان
لم يستلزم تجويز المثل المفارقة لكن في استحالته هذا التجويز نظر كما سيأتي حين يجيء حينه ولا فرق بين الصورة العقلية من كل نوع من الحيوان
الموجودة في عقلنا كما اعترف به وبين تلك الصور المفارقة التي ذهب اليها افلاطن واتباعه الا بالقيام وعدم القيام بشي ولو جاز ان يكون
القايم بذهننا مقولا على كثيرين موجودين في الخارج فليجز ذلك في تلك الصور وان كان المحمول نفس المهية من غير ملاحظة تعينها ووجودها
العقلي فكذلك في تلك الصور فقوله لو كان ههنا حيوان مفارق كما يظنون لم يكن هذا هو الحيوان الذي نطلبه ونتكلم عليه مشتركا الوجود
بينهما الا ان الحيوان المطلق اذا كان هو المجرد عن الزوايد التي له صورة في العقل ويعرضها الكلية والاشتراك فهو بهذه الصفة غير محمول
على كثيرين بهو هو وان كان هو المعنى والمفهوم مع قطع النظر عن الوجود اي وجود كان فهو كما من شانه ان يحمل على الصور الحيوانية المادية
كذلك يحمل على الصورة الحيوانية العقلية ان كان لها وجود في الاعيان كما لها وجود في الاذهان والقول بانه هل للانواع الحيوانية
وجود مجرد في عالم العقل كما يقوله الاقدمون ام لا فذلك بحث اخر لا يليق بهذا المقام **قوله** فالحيوان ماخوذا بعوارضه هو الشي
الطبيعي اه اعلم ان الحيوان سيما النوع المحصل منه لما له من الكون والحصول ويمكن اخذه على وجوه واعتبارات احدها الحيوان الماخوذ
بعوارضه المادية المقترن بوجوه الجسماني المادي المستحيل الكائن الفاسد وهو الحيوان الطبيعي وثانيها الحيوان الماخوذ بعوارضه المثالية
من المقدار والشكل الخيالين واللون المثالي وغيرها لذلك الموجود بوجود تمثلي شبحي كما يوجد في الخيال منا بالاتفاق وفي الخيال المنفصل
على الاختلاف وهو عالم عظيم الفسحة يحذو حذو العالم الطبيعي بما فيه من الافلاك والكواكب والحيوانات والاشجار والمعدنيات والارض
والماء والهواء والنار وهو اعظم من هذا العالم بكثير وله طبقات بعضها الطف من بعض لكن جميع ما فيها ذو حيوة وشعور فهذا هو الحيوان
الصوري والمثالي وثالثها الحيوان المجرد عن العوارض المادية وله وجود في معقولنا بالاتفاق وفي العالم العقلي على الخلاف في القولين وهو

الحيوان العقلي ورابعها الحيوان الماخوذ بمهيته لا بوجوده طبيعيا كان او مثاليا او عقليا والحيوان بهذا المعنى هو المحمول على كثيرين وهو
الذي ليس من هذه الحيثية موجودا ولا معدوما ولا واحدا ولا كثيرا بل المهية بالوجود موجودة وبالوحدة واحدة وبالكثرة كثيرة
فالاصل في الموجودية والمجعولية هو الاشخاص والهويات الفردية فانه ما لم يحصل عن المبدا على وجوده لم يتحقق مهيته اصلا والحرى من هذه
الاربعة بان يقال انه الطبيعة الحيوانية التي قيل ان وجودها وجود الهى لانه صادر على سبيل الابداع بمجرد الفياض الالهية والانسان
القضاء من غير تعلق بمادة واستعداد وزمان هو الحيوان بالمعنى الثالث اعني الحيوان العقلي فان الصورة العقلية لكل نوع من انواع الحيا
موجودة في حد الابداع باجماع الحكماء اما الحكماء المشاؤن واتباعهم ومنهم الشيخ فهي عندهم صور عقلية قائمة بذات الله تعالى واما عند
افلاطون وشيعته فهي عندهم منفصلة الوجود عنه تعالى فعلى الوجهين وجود الحيوان العقلي وجود مفارق ابداعي مقدم على وجود الحيوان
الطبيعي تقدم العلة الفاعلية على المعلول وتقدم البسيط على المركب لكن هذا النحو الثاني من التقدم والتاخر بين الحيوان العقلي والحيوان
الطبيعي امر غامض دقيق لا يعرفه الا الراسخون في العلم الشامخون في الحكمة واما الذي ذكره الشيخ ووصفه بان وجوده اقدم من الوجود الطبيعي وانه
وجود الهى فاعلم به مهية الحيوان بمفهوم الكلي فليس كذلك فان الحيوان بالمعنى الرابع وجوده تابع لوجود الاشخاص متاخر عنها وان كان معناه جزء
جزء معنى الشخص كيف وقد ذكر الشيخ في الفصل الثاني من المقالة الثالثة من الفن الثاني وهو في قاطيغورياس المنطق ان الاشخاص هي الجواهر الاولى
والانواع هي الجواهر الثانية والاجناس هي الجواهر الثالثة وحقق معنى الجواهر الاولى والثانية والثالثة وحقق كون الاشخاص احق بالجوهرية
اقدم جوهرا من الانواع والانواع من الاجناس وذكر ان الاشخاص هي الجواهر الاولى والانواع هي الجواهر الثانية والاجناس هي الجواهر الثالثة
لا ان معنى الجوهرية يختلف فيها لانه مقول على الكل بالتساوي لا بالتشكيك بل بمعنى ان الجواهر الشخصية اولى بالجوهرية لانها اولى من جهة الوجود
ومن جهة الكمال والفضيلة وكذلك الانواع بالنسبة الى الاجناس ثم اقام البرهان على ما ادعاه وبالجملة الاشخاص اقدم وجودا من الانواع و
الانواع من الاجناس في كل مقولة على عكس ما تصوره اكثر الناس لما راوا ان مفهوم الجنس جزء مفهوم النوع وهو جزء مفهوم الشخص فالحق ان المهيات
والمعاني الكلية غير موجودة الا بتبعية الاشخاص والهويات الوجودية **قوله** فكما ان الحيوان في الوجود انحاء فوق واحدة يريد بيان ان العموم
والكلية كما يعرض للمهية في العقل بالقياس الى الاشخاص الخارجية كذلك تعرض لها بالقياس الى الاشخاص الذهنية اذ كما ان للحيوان والانسان
مثلا وجودات متخصصة جسمانية فوق واحد كذلك لهما وجودات عقلية فوق واحد كل منها مشترك بين الاشخاص الخارجية لان كلا منها حاصل بعد
تجريد المهية الخارجية عن لواحقها المادية فلكل عاقل ان ينتزع من الافراد الانسانية كزيد وعمرو وبكر بحذف عوارضها وزوايدها المشخصة صورة
واحدة بحيث اذا تلبست بتشخص زيد مثلا كانت زيدا واذا تلبست بتشخص عمرو كانت عمرا وهكذا في كل شخص ايضا كلما سبقت من واحد منها
صورة الى العقل بعد تجريده عن الزوايد وتاثر العقل عنها لم يكن حصول اخرى من شخص اخر وتاثر غير الاول الا ان يجيء الاول لا سيما الاجتماع المثلين
لكن تعددها بتعدد النفوس العاقلة اياها فاذا تعددت تلك الطبيعة واحدة مشتركة نسبتها نسبة كل واحد منها الى الخارجيات ولكن الخارجيات
يحتاج الى تقشيرات وتجريدات كثيرة عن زوايد كثيرة يحصل منها صورة عقلية بخلاف تلك الصور اذ لا فرق بين كل منها وبين ما يجمعها ويشترك
الجميع الا بالاعتبار وحيث ينتزع منها من غير تجريد صورة اخرى مثلها في تمام الحقيقة لكن مع اعتبار العموم والاشتراك لها والخصوص
الاضافي لهذه فهذه الصور وان كانت بالقياس الى الاشخاص الحسية كلية فهي بالقياس الى الانفس الجزئية المنسوبة بالتعلق الى الابدان
المتكثرة بالعدد حسب تكثر الابدان بالعدد التي انطبعت فيها كانت المتخصصة جزئية وهي واحدة من امثالها من الصور الحاصلة في العقول
الجزئية فيجوز ان يكون كليات من الصور منها متميزة كثيرة بالعدد من الجهة التي هي بها متخصصة ويكون لها معقول كلي اخر مشترك بينها
كاشتراك كل منها بين الاشخاص الحسية الخارجية مع الفرق الذي ذكرناه وهو ان كل واحد من الجزئيات الخارجية مركب منه ومن
اللواحق بخلاف الكلي المشترك بين تلك الكليات فانها لا تزيد عليه بشيء زايد عليها وسيرجع الشيخ الى هذا المقام بضرب اخر من الكلام
عن قريب **قوله** فالامور العامة من جهة موجودة ومن جهة ليست اذ انها موجودة في الواقع بعروض الوجود لها لا من جهة
ذاتها وقد علمت انها موجودة بالعرض لا من نفس الوجود **قوله** اما شيء واحد بعينه بالعدد فسيجيء ايضاح الكلام في فساد هذا
المذهب **قوله** فصل في كيفية كون الكلية للطبايع ايضا وان واعلم ان جماعة من الناس استصعبوا كون الصورة العقلية للمهية الانسانية
كلية دون واحد من الاشخاص واشتبه عليهم الفرق بين الصورة العقلية والصورة الخارجية في الكلية والجزئية قائلين بان الطبيعة

في ل الذهنية

التي في الذهن لها ايضا هوية لانها موجودة من جملة الموجودات فلها ايضا تخصص بامور منها انطباعها في الذهن ومنها انها لا يشار اليها
اشارة حسية ومنها انها لا تقبل الانقسام المقداري وليست بموجودة ايضا في كثيرين ولا شركة للكثيرين فيها باعتبار وجودها فيهم بل
معنى الشركة الا المطابقة فان كانت الذهنية كلية باعتبار المطابقة فالجزئيات تطابق بعضها بعضا فيجب ان يكون الجزئيات ايضا كلية
وان لم يكن الجزئيات متخصصة منعها عن مطابقة الكثيرين فالمهية الذهنية ايضا متخصصة بالانطباع في الذهن والتجرد عن المقدار
والوضع فان الانسانية كما لا يقتضي المقدار الخاص والوضع الخاص لا يقتضي التجرد عنهما والا لم يوجد انسانية مقترنة بهذه العوارض الغريبة
وصاحب المطارحات ذكر هذه الشبهة وذكر التفصي عنها بان الامر الخارجي ليس وجوده وجودا ادراكيا والصورة الذهنية وان كانت
من حيث تعينها ممتازة عن صورة اخرى لنوعها وهي جزئية من الجزئيات الا انها ذات ليست فيها صفة في الوجود ليكون مهية بنفسها
اصلية بل مثال ادراكي لما وضع او سيقع فمن حيث انها مثال ادراكي لامر خارج ويصح مطابقته للكثرة تسمى كلية وذاتها
انما حصلت لمطابقة كثرة والمثالية واما الخارجي فليست ذاته مثال الشيء الخارجي هذا كلامه اقول فيما ذكره ما هو قريب صحيح وما هو بعيد
فاسد اما كون الامر الخارجي ليس وجوده وجودا ادراكيا مثاليا فصحيح لكن لا يلزم ان يكون كل ما وجوده ادراكي مثالي كليا فان من المثال ما هو
جزئي ايضا كالصور الحسية والخيالية وايضا لا نسلم ان الصور العقلية انما وجدت لان يكون امثلة للخارجيات بل لها وجود في انفسها عرض
لها كونها مثالا لغيرها اذ ليست هي من مقولة المضاف على ان كون الذهني مثالا للخارجي دون العكس موضع تامل الا ان المماثلة من الجانبين
وليس منشأ كلية الامر الذهني كونه واحدا والخارجيات من الاشخاص متعددة اذ قد علمت ان المثالي ايضا قد يقع متعددا كالخارجي وقد يكون
الخارجي من المهية واحدا والذهني منها متعددا كالشمس مثلا فان صورها في الاذهان متعددة وشخصها الخارجي واحد بل الحق في هذا
المقام ان للخارجيات من نوع واحد التي وجوداتها المادية تقتضي الانفصال والتفرقة بالفعل او بالقوة وكونها مغمورة في حجب الاعدام
والنقائص اصلا كماليا عقليا له وجود شديد عقلي يفيض منه الوجود او بواسطته على هذه الخارجيات على قدر استعدادها
فهو الاصل في نوعها وهذه كالفروع والرقائق ونسبته اليها اذ نسبة مقوم المهية والذاتي الى المهية لان وجوده مقوم وجوداتها فبهذا
الوجه يصح اشتراكها بنسبتها المتساوي اليها دون نسبة واحد منها الى البواقي وان يحمل معناه ومفهومه عليها وكذا الصورة العقلية
التي في الاذهان واما قولهم ان الصورة العقلية من حيث وجودها وتعينها ليست مشتركة بين كثيرين ولا كلية فليس الامر كما توهموا
اذ التعين العقلي لا ينافي الكلية والاشتراك بل يؤكدهما كما علمت **قوله** فقد تحققت اذن ان الكلي في الموجودات ما هو
اقول يجب عليك ان تعلم الفرق بين المهية لا بشرط التي في ذاتها ليست بكلي ولا جزئي ولا غيرهما من المفهومات الا نفسها لا بمعنى انها
في حد نفسها يحمل عليها نفسها حملا اوليا الا ان ذلك ايضا انما يكون بعد ان يكون موجودة وبين الكلي اي المعروض لاحد المعاني
المذكورة التي مفهوماتها كليات منطقية ومعروضاتها كليات طبيعية وهذا المعنى المنطقي لا يعرض المهية الا بعد وجودها الا انه
اول ما يعرض المهية فالكلي الطبيعي ما المخصوص من الوجود يقبل الشركة بين كثيرين وهو لا يكون الا وجودا عقليا سواء تام بذاته او بمعونة
الوجود الحسي ليس من شأنه الاشتراك الا بعد تجريده عن المكان والوضع وغيرهما ورأى الشيخ ان الكلي بهذا المعنى لا وجود له مفردا
في الاعيان ولو في الاعيان العقلية بل انما هو وجوده كالكلي المنطقي في النفس لا في الخارج لكنه موجود في الخارج مخلوطا بالاجنبيات
متعددة بتعددها لا كما زعمه بعض معاصريه ان المهية من حيث هي واحدة بالعدد في الخارج قد عرض لها جميع التشخصات الخارجية
ومن حيث هي عرض لها تشخص زيد بذلك بعينها من حيث عرض لها تشخص عمرو حتى يكون انسانية زيد بعينها انسانية عمرو وهكذا
انسانية بكر وخالد وغيرهما انما التغاير بينها بحسب الاضافة والاعتبار لا غير كنسبة اب واحد الى ابناء متكثرة واليه الاشارة بقوله
ثم يشكل من امره هل له وجود على انه عارض له قوله هذا الذي هل للكلي وجود على ان ذلك الوجود عارض لشيء واحد معين
من جملة الاشياء فيكون ذلك الشيء انسانا مثلا هو ذات واحدة بعينها موجودة بوحدانيتها المعينة للكثيرين كزيد وعمرو وخالد
وهذا الوهم فاسد يحكم بفساده من له ادنى معرفة **قوله** اما طبيعة الانسان من حيث هو انسان اه يريد بيان ان الطبيعة
الكلية كالانسان مثلا لا يمكن ان يكون مع وصف الكلية موجودة في الخارج بل انما وجودها في النفس وذكر ان طبيعة الانسان
بما هو انسان شيء ولحوقها موجودة شيء غير انها انسان بالاعتبار وانها كلية شيء يلحقها مع الوجود لكن لا في الخارج بل في النفس

واما التي

واما الذي يطلق عليه لفظ الكلي ويكون موجودا في الخارج فذلك كلي بمعنى اخر لا بمعنى كونه صادقا او كونه مفروض الصدق على كثيرين
بالفعل او بالقوة فقد يستعمل في بعض فنون الميزان وغيره الكلي بمعان اخر كما يقال لشخص يشترك في النسبة اليه اشخاص كثيرة كلي كالجد
كالعلوية المنسوبة الى علي عليه السلام المشتركين في الانتساب اليه وهو المشترك فيه لهم كالكلي او بلدة تشترك فيها الكثيرون بالتولد فيها والتكون
فيها كالمصرية ويجعلون القسم الاول اولى بهذا الاسم لان عليا عليه السلام سبب لكونهم كالكلي المقوم للجزئيات بخلافهما في
القسم الثاني لان مصر ليس سببا لكونهم بل سبب كونهم مصريا وكما يقال العنصر الكلي والفلك الكلي والنفس الكلية والطبيعة الكلية **قوله**
بل هذه الطبايع ما كان منها غير محتاج الى المادة في ان يبقى اه يعني ان الكلي بهذا المعنى الذي كلامنا فيه قد لا يكون له افراد كثيرة
مشتركة فيه فليس من شرط الكلية ان يكون قد عرض له الاضافة الى كثيرين بالفعل او بالقوة الا بحسب العقل والتصور فان
من الطبايع النوعية ما لا يحتاج الى المادة لا في بقائه كالصور النوعية للاجسام ولا في حدوثه كالنفوس الناطقة الانسانية
فانها وان لم يحتج الى مادة بعينها في البقا كما دل عليه البرهان لكن احتيج اليها في الحدوث على الوجه الذي مر بيانه فمثل هذا الطبيعة
يستحيل ان يوجد الا واحدا بالعدد دائما بذاته لا في مادة فتنحصر نوعه في شخصه لانها لو تكثرت تكثرت اما بالفصول واما بالمواد
واما بالاعراض والكل ممتنع واستحالة التالي باقسامه يوجب استحالة المقدم اما الفصول فلان الكلام في الطبيعة المحصلة النوعية
واما المواد فلكونه مجردا عنها حدوثا او بقاء واما الاعراض فهي اما لوازم المهية او غير اللوازم فلوازم المهية كالمهية واحد مشترك في
الجميع لا يوجب الامتياز والتكثر واما الاعراض المفارقة ففي شانها امكان الزوال وامكان الحصول مكانا خارجيا لا ذاتيا فقط و
هذا الامكان عبارة عن القوة والاستعداد وقد علمت في مباحث الهيولى ان حصول مثل هذه القوة لا يمكن الا فيما تركب ذاته عن المادة
والصورة الخارجيتين وقد فرض مجردا عن المادة ولواحقها فيكون واحدا بالوجود غير متكثرة العدد واما ما كان غير هذه الطبيعة
فهو لا محالة محتاج الى المادة اما في اصل الحقيقة كالاعراض المادية مثل السواد والبياض واما في القوام الشخصي دون الطبيعة
فانها اقدم من المادة كالجواهر الصورية واما في الهيئات اللازمة للهويات الشخصية كالنفوس الانسانية في مبادي الكون فهذه اقسام
الثلثة يتكثر بالمواد واما قوله وليس يجوز ان يكون طبيعة واحدة غيرها اه فقد عرفت معناه في خلال ما علقته وفيه كلام طويل ليس هيهنا
موضع بيانه وسنعود اليه فيما سياتي واما الطبيعة الجنسية فلكونها طبيعة مبهمة الوجود ناقصة يحتاج الى انضمام مقومات
فصلية ومحصلات نوعية فلا يوجد الا في الانواع مختلفة ولا يوجد الا بوجود تلك الانواع فجاز فيها ان يكون مادية وغير مادية
فهذه اي كون بعض الطبايع النوعية منحصرا الوجود في شخص كالمفارق من المادة وبعضها متكثر الوجود كالمقارن للمادة
بمعنى افراده باعراض مفارقة وكون الطبيعة الجنسية متكثر الانواع حال وجود الكليات كما ان المذكور في الفصل السابق حال
واعلم ان الثلثة الباقية من الكليات الخمس غير خارجة عن النوع والجنس فكل منها بالقياس الى افرادها الحقيقية نوع او جنس
**قوله** وليس يمكن ان يكون اه اي لو كان موجودا لزم ان هذه الاشخاص يوصف بصفات متقررة غير مضافة
كالسواد والبياض والحلاوة والمرارة والعلم والجهل اعني الصورة المطابقة للواقع والصورة المخالفة وكلاهما وجوديان بينهما
غاية الخلاف فالتقابل بينهما تقابل التضاد وليس المراد من العلم الاضافة التي بين العالم والمعلوم بعد تقرر صفة العلم بمعنى
الصورة وكذا يلزم اجتماع المتقابلين بالصدد والملكة وعدم الانصاف بعضها بالحركة وبعضها بالسكون وكذا بعضها موصوف
بالعلم وبعضها بالجهل البسيط العدمي وكذا يلزم تقابل التضايف لكون بعضها ابا وبعضها ابنا فيلزم كون انسان واحد بالنسبة
الى الامور المتقابلة الثلثة باسرها بالتقابل الحقيقي وهو كون الانسانية واحدة بالعدد وقوله الا ما كان من العوارض مختصة
بالقياس الجزئي لكونه مثلا محلولا العلة او معلولا لها فانه لا يستلزم الاشتراك بين امور موجودة في مادة واحدة في مثل هذه
الامور الاضافية بل انما يلزم الاشتراك المذكور بينها في الاعراض المستقرة كالسواد والبياض والعلم وغيرها الا في الاضافيات فامل
واقتصر الشيخ على ذكر التضاد لانه اظهر وجودا واشنع فسادا ثم اذا كان حال الجنس مثل الانواع حال الشيء مع الاشخاص في كونه واحدا
بالعدد موجودا في كثيرين يلزم ما هو افحش واشنع وهو اجتماع الامور المتقابلة الذاتية فضلا من المقابلة العرضية ففي الاول كان
يلزم ان يكون ذات واحدة موصوفة بعرض ومقابله وههنا يلزم ان يكون ذات واحدة ذاتا ومقابلا لتلك الذات فيكون حيوان

واحد بالعدد ناطقا وغير ناطق بل انسانا وغير انسان لان النوع والفصل واحد في الوجود والجعل والفطرة السليمة حاكمة باستحالة اجتماع الاعراض المتقابلة كاعراض زيد واعراض عمرو في موضوع واحد فضلا عن اجتماع ذاتيات متقابلة فيه فظهر ان الانسانية بمعنى واحد له حد واحد مشترك لا انه واحد بالعدد مشترك فاذا نظرت الى الانسانية بلا شرط ليس في هذا النظر اضافتها الى الاشياء بالعموم والاشتراك بوجه كما سبق مرارا من انها من حيث نفسها ليست بكلية ولا جزئية **قوله** فقد بان انه ليس يمكن ان تكون الطبيعة يوجد في الاعيان الخ الذي ظهر عند التحقيق والاستبصار ان المتصف بوصف العموم والاشتراك لا يمكن ان يكون موجودا في المواد الخارجية لتخصصه بهذا الوجود بوضع ومكان وقبول اشارة حسية بهذا او ذاك بل لا بد من ان يكون للكلي بما هو كلي وجود عقلي واما ان هذا الوجود يجب ان يكون قائما بذهن وان لا يكون له الا الوجود التابع الظلي الغير المتأصل فمما لم يساعده برهان ولا بديهة ولا حدس ووجدان فالمعقول من الانسان كلي سواء وجد في النفس قائما بها او وجد في عالم العقل غير قائم بشيء والذي يقوم بالنفس من الانسان كلي وليست كليته بنفس مهيته من حيث هي ولا بخصوصية وجوده الذي في النفس ولا دخل لهذه الخصوصية في كون الشيء كليا بل لان وجوده وجود عقلي متساوي النسبة الى الاشخاص التي هي من نوعه فان الطبايع الموجودة في الاعيان بعين وجود الاشخاص اذا وقعت في التصور وحصلت صورتها في الذهن عرضت لها الكلية واما كيفية نزوعها من الخارج الى النفس فيظهر بالتأمل فيما ذكره الشيخ في المقالة الخامسة من الفن السادس من الطبيعيات في علم النفس حيث بين هناك انتزاع الذهن الكليات المفردة عن الجزئيات على سبيل تجريد لمعانيها عن نفس المادة ومن عوارضها من المقدار والكيف والاين والوضع وغيرها ومراعاة المشترك فيه والمتباين به والذاتي والعرضي وذلك بمعاونة استعمال الحس والوهم والخيال له عند الشيخ ان خصوصية الوجود العقلي مانع من العموم والاشتراك كالخارجي واما كون الصورة التي في النفس او في صقع اخر احد اشخاص الطبيعة العلمية الصورية المشترك بينها وبين غيرها من نوعها فذلك لا ينافي الكلية الثابتة لها فان تلك الاعمية والاخصية بمجرد الاعتبار وليس يجب ان يكون الكلي المشترك بين هذه الكليات والعقليات التي من نوع واحد وجود مباين من وجود اخر كما بهذه بالنسبة الى افرادها الخارجية وان جاز ذلك كما ان الشيء باعتبارين مختلفين يكون جنسا ونوعا كما يجيء من حال الجنس الذي للمركبات فانه نوع باعتبار وجنس باعتبار اخر وكذا الفرق بين الجنس والمادة في الاعتبار الذهني واما الجنس للبسيط الخارجي فكذلك الشيء يكون اعم واخص وكليا وجزئيا بالاعتبار لا الجزئي الحقيقي اذ لا يصير الشيء الواحد بنحو وجوده الذي له كليا وجزئيا حقيقيا بمجرد الاعتبار فان للكلي وجود وللجزئي وجود اخر لا كما زعمه الشيخ كما يلوح من كلامه فقوله من حيث ان هذه الصورة صورة ما في النفس فهي جزئية اقول ان اراد بهذه الحيثية التقييد للصورة بكونها حاصلة في نفس جزئية متخصصة بهيئات مكتسبة من المادة التي بها يصير احد الشخصيات المتماثلة المتباينة الوجود فالحال كما ذكره لكن ههنا حيثية اخرى واعتبار اخر زايد على نفس المهية من حيث هي هي وهو اعتبار وجودها العقلي سواء كان في موضوع ام لا حتى لو فرضت صورة انسانية عقلية لا في نفس شخصية فهل هي بوجودها العقلي كلية ام جزئية شخصية ورأى الشيخ ان تلك الصورة من حيث تخصصها كلية ومن حيث وجودها شخصية غير ناقض او من حيث اضافتها الى الجزئيات الخارجية كلية ومن حيث حالها في نفسها متخصصة و ليس عندنا كذلك بل هي من حيث مهيتها ليست كلية ولا جزئية ومن حيث وجودها العقلي كلية باحد المعاني الثلثة التي ذكرها ومن حيث اضافتها بالفعل الى الشخصيات كلية بمعنى اخر من تلك الثلثة ومنشأ هذه الاضافة ايضا عروض الكلية فقط هو دلالة الوجود التصوري الصوري لها ولهذا قيل في تعريف الكلي على الوجه الاشمل ما نفس تصوره غير مانع من الشركة والتصور نحو من الوجود زايد على المهية للتصور كما لا يخفى وقوله ان الشركة في الكثرة لا يمكن الا بالاضافة فقط صحيح معناه ان المشترك فيه يجب ان يكون ماذانا واحدة بالقياس الى ما اشتركوا فيها واما ان ذواتا متعددة لا يمكن ان يكون كلية مشتركا فيها فلا لما سطرته لجواز ان يكون كل منها مما يقع فيه الاشتراك لكثيرين ولا يلزم من ذلك ان يكون بالذات المشترك فيها وحدتها وحدة شخصية الاشتراك النسبة كما مر مرارا ولا ايضا لزم ان يكون الاختلاف بين العقليات التي لها حد واحد اختلاف في العدد فقط كالمتماثلات من نوع جسماني فان للعقليات اطوارا في الوجود بعضها فوق بعض **قوله** والنفس نفسها تتصور ايضا ذاته بمعنى ان المتصور بتصور

نفسها

نفسها تصورا كليا فتلك الصورة الكلية في نفس مع تصور آخر كلي في هذه النفس او في نفس اخرى وكذا تصورات كلية في نفوس اخر
يجمعها تصور واحد لان جميعها يحل بحد واحد فيكون هذه الصور الكلية جزئيات لذلك الكلي الاخر الجامع لها حدا ومعنى فيكون
فيكون ذلك الكلي الاخر ايضا هذه الصور التي هي امور في النفس بحكم خاص وباعتبار خاص وهو نسبتها بالكلية كالكل منها
نسبة الى الامور في الخارج يجعلها كلية بمعنى ان كلا من الخارجيات اذا جرد عن خصوصياته حصلت منه صورة كما حصلت من غيرها او
كلما سبق الى الذهن من تلك الامور وتاثرت منه النفس بصورة لم يكن لغيره تاثير جديد الا بعد ان يمحى الاثر الاول فكذلك الحال في كل
واحد من تلك النفسيات اذا ادركها النفس تارة اخرى بادراك ذلك المدرك فان للنفس ان يتصور ما تصورته بادراك مستانف
وتتاثر منها بنحو اخر فكل ما سبق الى النفس من هذه الصور النفسية لم يكن لغيره من جنسه تاثير جديد وهذا معنى المطابقة لكثيرين
ولو كان بدل هذه المؤثرات التي هي صورة من نوع واحد او بدل ما يؤثر بها اي الهيئة المصورة بها صورة اخرى يخالفها الهيئة مخالفة
لها غير مواصفة لها في المعنى ولا مجانسة اياها في الصورة لكان الاثر الحاصل منه غير هذا الاثر فلا مطابقة بالنسبة اليها ولا لشيء منها
بالنسبة اليه ولكل من هذه الصور النفسانية المؤثرة في النفس تارة اخرى صورة يجمعها وكلها صور جزئية بالقياس الى ذلك
الكلي وهو ايضا في نفسه صورة جزئية يمكن ادراكها تارة اخرى بصورة اخرى وهكذا لان لحاظ النفس لا يقف على حد ففي قوة النفس
ان يعقل شيئا ويعقل انها عقلت ويعقل عقل عقلها وهكذا الى لا نهاية لست اقول لا نهاية بالفعل لان غير المتناهي مجتمعة بالفعل محال
فللنفس ان يعقل لشيء واحد اعتبارات مختلفة ومناسبات وتركيب اضافات في اضافات الى حد يقف عنده وجوبا كوجود الانسان ووجود
وجوده ووجود وجود وجوده وهكذا وكذا تعقله وتعقل تعقله الى حد ولكن لا يلزم شيء من هذه الامور المتضاعفة اللازمة لو ما
لا تخطر ببالها فلا يعقل الانسان مثلا لا يستلزم ان تعقل هذا التعقل فضلا عما ورائه سيما ما يمعن في البعد فكثير من نسب
الواقعة لشيء واحد مقيسا الى الاشياء مما يذهل عنها النفس ولا تدركها ككون الاربعة مثلا ضعف الاثنين ونصف الثمانية وثلث الاثني عشر
وعشر الاربعين ونصف عشر الثمانين وربع كذا وخمس كذا وسدس كذا وجزء من احد عشر جزء من كذا وجزء من اثني عشر جزء من كذا و
هكذا الى نسب غير متناهية الى اعداد غير متناهية من غير خطور شيء منها بالاكثر من النفوس مع كونها قريبة التناول وكذا النظر
اعداد المضاعفات المتزايدة التي لا نهاية لها وجمع عدد مع اعداد بلا نهاية لها وضرب عدد في اعداد كذلك بل نسبة عدد مع مثله
مرات غير متناهية بالتضعيف بل فرض مثله ومثل مثله وهكذا الا الى نهاية وهذا اشبه بما ذكرناه من تصور النفس وتصورها وتصور تصورها
وهكذا الا الى حد وههنا دقيقة مشرقية لا بد من التنبيه عليها وهو ان تصور ماهية كماهية الانسان شيء وتصور تصورها شيء
مخالف لذلك التصور لا بالعدد فقط بل بالحقيقة فان الاول امر حقيقي والثاني اعتباري وذلك لان التصور والتعقل والادراك
ما يرادفه ذلك عبارة عن نحو من الوجود فكما ان وجود الماهية غير تلك الماهية لاختلافهما في الاحكام والاثار فمن احكام الماهية انها
يعرضها الكلية ويقبل تعدد الوجودات والتشخصات ولذلك يمكن تعقلها بالكنه مرات كثيرة وانها ليست من حيث انها الا هي بالمعنى
الذي مر وهذه كلها بخلاف حال الوجود فانه يتشخص بذاته لا بتشخص زائد عليه ولا يقبل وجودا ولا تشخصا اخر فضلا عن الوجودات
والتشخصات وانه لا يمكن تعقله بالكنه بعلم ذهني حصولي فضلا عن التعقلات بالكثرة ولا يلزم ان يترتب الاثر الخارجي على الا
الذهني بل ان يكون الذهني خارجيا كما حققناه في موضعه بل يظهر بادنى تامل في معنى تعقل الشيء بالكنه وايضا قد يكون وجود
واحد مصداقا لحمل معان كثيرة ومفهومات متغايرة كمفهوم العلم والقدرة والارادة والحيوة والوجوب والتقدم والوحدة
والابداع وايضا الوجود مجعول وجاعل والماهية غير جاعلة ولا مجعولة فكذلك تعقل شيء لكونه نحوا من وجوده فهو غير ماهية المعقول
ولا الوجود الخاص لا يمكن تعقله بصورة مساوية له كالماهية فاذا تعقل ذلك العقل كان تعقله بصورة غير مساوية له فاذا تقرر
هذا فظهر ان التعقلات المتضاعفة ليست كاشخاص ماهية واحدة ولا ايضا لها ماهية مشتركة كلية لان الصور العقلية بما هي
صور عقلية لا ماهية لها فضلا عن كونها واحدة مشتركة بينها انما الماهية للامور التي هذه صورها في العقل كما ان الوجودات الخارجية
صورها في الخارج لا ماهية لها نعم ان كون كليات متعددة اشخاصا لماهية واحدة مشتركة مما ليس بصحيح ولا يجوزه من له يد باسطة
في الحكمة وفي نفسه قوة منهجة للفلسفة **قوله** فان ههنا مناسبات في الحدود والضم حيث كل عدد عبارة عن ما اذا ضرب في نفسه

حصل

حصر سه دلك العدد ويسمى للمجذور وحاصل ضرب العدد في نفسه ولكل عدد سواء كان صحيحا او كسرا مجردا او صحيحا مع كسر
سطح وذلك كالعشرة مثلا كما دل عليه البرهان الهندسي ويقال له اصم الجذر انما الكلام في انه هل لمثل ذلك العدد اعني اصم الجذر
حد غير منطق ام لا والظاهر من كلام القوم انه ليس لا صم الجذر حد في الواقع مطلقا حتى انهم قالوا ان المروي عن امير المؤمنين حكيم
العرب والعجم عليه السلام سبحان من لا يعلم الجذر الاصم الا هو موضوع لان الممتنع لا حقيقة له حتى يكون معلوما وعلم كيف يتعلق بالممتنعات
والحق خلافه بما رعوه فان المربع السطحي بازاء المربع العددي في جميع الاحكام الحسابية فان براهين العدد والمساحة مشتركة
ما المسوح كالمعدود حذو النعل بالنعل ثم لا شبهة في ان المربع الذي مساحته عشرة اذرع كان ضلعه الذي بازاء الجذر ثلاثة
اذرع وكسر اغير منطق وهو بعينه جذر العشرة لحصولها عنه بتكرير بعينه لنفسه كحصول المربع بتحريك الضلع على نفسه مثل
نفسه هذا فالشيخ انما عني بمناسبة الجذر الاصم النسبة الصميّة التي له الى ذلك العدد على نحو ما قررناه **قوله** واما انه هل
يجوز الخ يعني هل يجوز ان يكون للمعاني المتكثرة الاشخاص كالانسان وجود قايم بذاته مجرد عن الكثرة والتشخصات الخارجية عن الصور
العقلية الحالة في الاذهان حتى يكون في الوجود انسان عقلي لا في ذهن من الاذهان فامر سيتكلم عليه في ثاني السابعة لهذا
الكتاب المعقود لاقتصاص مذاهب الاقدمين في المثل والتعليميات اي تبيين اسخالة وسنتكلم نحن ايضا هناك حسبما افادنا
الله بعونه وتوفيقه **قوله** فاذا قلنا الطبيعة الكلية موجودة في الاعيان الخ اذا قيل الكلي الطبيعي موجود في الخارج او الماهية
المعروضة للكلية موجودة توهم اكثر الناس ان الكلي بما هو كلي موجود مع اتصاف الماهية بالكلية والوجود في حالة واحدة و
هذا اذا قيل الاجزاء المحمولة فيتوهم ان الجزء بما هو جزء محمول بل المراد ان الطبيعة الموجودة بوجود الاشخاص هي التي اذا جردت عن
العوارض المادية وحصلت في العقل يعرضها الكلية فللطبيعة اي الماهية الكلية اعتبارات اعتبار انها طبيعة من غير شرط
وقيد واعتبار انها من شانها ان ينتزع منها صورة عقلية واعتبار انها صورة معقولة بالفعل واعتبار انها بحيث لو قارنت
مادة كل شخص من اشخاصها واعراضه كان غير ذلك الشخص مثلا انسانية زيد اذا قارنت مادة عمرو واعراضه كان عمرو فهذه
اعتبارات اربعة والماهية بالاعتبار الاول لا يابى ان يكون في الاعيان بل الانسان بما هو انسان موجود في الاعيان بوجود الاشخاص
الخارجية وليست بحسب هذا الاعتبار كلية وكذا بالاعتبار الثاني والرابع وليست بحسبهما ايضا كلية بالفعل وهي بالاعتبار
الثالث كلية لكن لا بد ان يكون منطبعة في الاذهان عند الشيخ وعند افلاطن وشيعته جاز وجودها بنفسها ولو جعل احد كون
الماهية اذا وجدت في الذهن عرضها الكلية او بحيث اذا قارنت مادة شخص واعراضه كان ذلك الشخص معنى الكلية واصطلح عليه
كان له ذلك اذ لا حجر في الاصطلاحات فيكون الكلي بهذا المعنى موجودا في الخارج لكن الكلي بمعنى المحمول على كثيرين او المشترك
بينها غير موجود الا في العقل مجردا عن اللواحق والاعراض **قوله** واذ قد عرفت هذه الاشياء فقد سهل لنا الفرق الخ معناه واضح لا يحتاج
الى شرح **قوله** فصل في الفصل بين الجنس والمادة الخ لما فرغ من تعريف الكلي كالجنس للاقسام الخمسة بمعانيه الثلثة المنطقية
ومعروضاتها الطبيعية وكيفية وجود الطبايع الكلية على وجه العموم اراد ان يبحث عن انواعها الخمسة فردا فردا اعني الجنس والنوع و
الفصل والخاصة والعرض العام وذكر خواصها ونحو وجودها فشرع في الجنس اولا لتقدمه على الباقية اما على الاخيرين فظ لكونهما
اما من عوارضه واما من عوارض ما يتقوم به من النوع واما على النوع فلكونه جزءا للنوع باعتبار واما على الفصل فلكونه مادة له بالاعتبار
المذكور والمادة تقدم بوجه على الصورة المعينة وان كان للصورة بما هي صورة على الاطلاق تقدم بوجه اخر عليها فان قلت كيف
يكون الكلي الشامل للخمسة جنسا لها والجميع انواعا له والجنس احد الخمسة فيلزم تقسيم الشيء نفسه وغيره وايضا يلزم
ان يكون غير النوع نوعا وهو الاربعة الباقية فيكون الجنس نوعا والفصل نوعا والعرض نوعا قلنا المقسم وان كان اراد معنا
معنيا هو جنس طبيعي اذ ليس معناه معنى الجنس بل معروضه الجنسية واما احد الاقسام الذي هو الجنس فهو جنس منطقي فحصل
التغاير بينهما وايضا لا منافاة بين كون مفهوم الجنس معروضا للنوعية وكذا مفهوم الفصل نوعا كما ان مفهوم الجزئي كلي لا خلاف
المحاملين وبالجملة هذه المفهومات منطقيات بالقياس الى معروضاتها وطبيعيات بالقياس الى عوارضها فالنوعية عارضة للجميع
وهي في نفسها وبالقياس الى ما تحتها جنس ونوع وفصل وخاصة وعرض عام والغرض من هذا الفصل الفرق بين اعتبارات

حاصل

حاصلين للمعنى الجنسي كالحيوان مثلاً فانه جنس محمول على ما تحته من الانواع باعتبار ومادة لها باعتبار اخر **قوله** الذي يلزمنا الان هو ان نعرف طبيعة الجنس والنوع اه كل من لفظي الجنس والنوع كان بحسب اللغة على معنى اخر او معان اخرى ثم نقل في صناعة الحكمة الى معنى منطقي والى موضوع ذلك المعنى فالجنس كان مستعملا اولا في كل ما يشترك بالنسبة اليه الكثير فكان يقال لعلي عليه السلام انه جنس العلويين لانتسابهم اليه وللمصر انه جنس للمصريين والنوع كان بمعنى صورة الشيء فنقل الجنس في عرف هذه الصناعة الى الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو ونقل النوع الى الكلي المقول على كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب ما هو والى معنى اخر وهو هو الكلي المقول عليه وعلى غيره الجنس في جواب ما هو ويقال له النوع الاضافي والاول النوع الحقيقي والاضافي اعم من الحقيقي من وجه لكان النوع الحقيقي البسيط وقد يستعمل الجنس مكان النوع ايضا واما استعمال كل من الجنس والنوع في معناه المنطقي والطبيعي فهل يحتاج الى تعدد وضع او نقل لفظي ام ليس كذلك لان كل مفهوم كلي فقد يراد به نفس المفهوم وقد يراد به ما صدق عليه وموضوعه فان الواحد قد يراد به نفس الواحد وقد يراد به شيء هو الواحد وكذا الابيض فكذلك الكلي والجنس والنوع وغيرها فالقاعدة مطردة في الجميع الا ان هذه المفهومات يختص في افرادها وموضوعاتها ايضا مفهومات كلية ومعقولات فهي معقولات ثانوية وهذه الموضوعات معقولات اولى فهذه الالفاظ اذا استعملها المنطقيون كان المراد نفس مفهوماتها لانهم لا يبحثون الا عن المعقولات الثانية واذا استعملها الالهيون وغيرهم من الفلاسفة كان المراد الطبايع العامية كان الواحد والكثير والعلة والمع والقوة والفعل وما يجري مجراها اذا استعملت في العلم الكلي كان المراد مفهوماتها واذا استعملت في غيره يراد بها افرادها المخصوصة لصدقها عليها فموضوع له اللفظ بالذات انما هو المفهوم وانما يستعمل في الافراد لاشتمالها عليه وصدقه عليها ولذلك قال وغرضنا الان فيما يستعمله المنطقيون اي فيما يصدق عليه ما استعملوه من حيث هو كذلك **قوله** فنقول ان المعنى الذي يدل عليه بلفظ الجنس اه اعلم ان المدلول عليه بلفظ الجنس او النوع او الفصل او الخاصة او العرض اي كل واحد من الكليات الخمسة الطبيعية المحمولة على افرادها ليس مدلولا عليه بذلك اللفظ الا ببعض الاعتبارات لا بجميعها فانها باعتبار اخر مادة وموضوع وصورة وعرض غير محمول فالمعنى الجنسي باحد الاعتبارين جنس لنوعه محمول عليه وبالاعتبار الاخر جزء مادي له ومادة لفصله والفصل باحد الاعتبارين فصل محمول على افراد النوع المقوم به وبالاعتبار الاخر صورة لمادة النوع التي هي باعتبار اخر جنس له وجزء وعلة صورية للنوع والنوع باحد الاعتبارين نوع محمول على اشخاصه وبالاعتبار الاخر جزء مادي لاشخاصه ومادة وموضوع لتشخصاته وكذا العرض الخاص والعام كل منهما عرضي محمول على افرادهما حملا بالعرض باحد الاعتبارين وبالاعتبار الاخر عرض غير محمول على تلك الافراد وهي موضوعات له بذلك الاعتبار لا الافراد فذكر لتشحيذ البيان مخصوصا بالجنس ليقاس عليه بواقي الكليات المشهورة وفي المثال الذي ذكره الاشكال فيه على المتوسطين في النظر فضلا عن الناقصين فيه وذلك لان كثيرا ما يقع الاستدلال في العلم الطبيعي على اثبات الشكل الطبيعي والحيز الطبيعي والحركة الطبيعية وغيرها من الامور الطبيعية بان الجسمية طبيعة نوعية مشتركة في الاجسام فلو اقتضت شيئا منها لكان ثابتا في الاجسام كلها وليس كذلك فهي لطبيعة اخرى مخصوصة ثم يقال تارة اخرى ان الجسمية جنس للاجسام كلها بسيطة كانت ومركبة فيقع الاشكال فيقول انه جنس لها باعتبار لما تحته من الانواع المترتبة والمتكافئة التي منها الانسان فهو جنس للانسان مثلا لكنه ليس جنسا له بل مادة له اذا اعتبر بوجه اخر من الاعتبار فيكون معنى الجسمية جنسا ومادة للانسان باعتبارين مختلفين وانت تعلم ان الجنس محمول على النوع ومتحد في الوجود معه والمادة جزء من وجوده ويستحيل حمله عليه فلا بد ههنا من فرق والفرق بين الجسم وقد اعتبر جنسا وبينه وقد اعتبر مادة انه اذا اخذ الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق بشرط انه ليس يدخل فيه معنى غير هذا المعنى من اغتذاء او حس او نطق او مقابل تلك المعاني فهو مادة وان اخذ لا بشرط شيء اخر ولا بشرط عدمه بل يجوز ان يكون له مع هذا المعنى اي معنى الجوهر الطويل العريض العميق حس او تغذ او لا يكون وكذا غير هذه المعاني ولو كان له معنى بشرط ان يكون الجميع موجودا بوجوده فهو جنس ولهذا يصح ان يحمل هذا المعنى الثاني على المركب منه ومن غيره كما على الجزء المجرد عن غيره ايضا خارجا وعقلا ولا يصح ان يحمل المعنى الاول الا على الجزء الذي هو المادة سواء كان مركبة في الخارج من جوهرية وصورة

والجزء الطبيعي

حد٩

هذه الابعاد او بسيط الهيولى المعينان بوجود واحد على الاختلاف القولين وكذلك الفصل كالحساس فانه ان اخذ شيئا له الحس بشرط
ان لا يكون هناك معنى اخر زايد لم يكن فصلا بل يكون صورة من صور الجسم وجزء صورة الحيوان ولبدن الانسان وان اخذ الحساس
شيئا ذا حس من غير شرط اخر حتى يجوز ان ينضم اليه معان اخر كان فصلا وكذلك في مثال الحيوان فان الحيوان اذا اخذ بمجرد
معناه المركب من الجوهرية وقبول الابعاد والتغذي والحس لا غير فيكون ما بعد ذلك خارجا عنه لو لحقه فلا يبعد ان يكون جزء
ماديا للانسان ومادة لصورته التي هي نفسه وان اخذ جسما بالمعنى الثاني مع قوة التغذي والحس كذلك والمجموع ايضا كذلك
اي بلا شرط شيء غير هذه الامور رفعا ووضعا بل مع تجويز ان يكون غيرها داخلا في هويته موجودا بوجوده كان الحيوان
جنسا محمولا على الكل وقوله على سبيل تجويز الحس وغيره ذلك بالقياس الى الجسم ليكون محمولا بالقياس الى الحيوان فان الحي وقوة
التغذية والحركة ضرورية في معنى الحيوان باي الوجهين اخذ كما صرح به بقوله ولكن هناك بالفعل اي بالبديهة معها قوة تغذية
وحس وحركة ضرورة اي وجوبا لا جوازا ولا ضرورة في ان لا يكون غيرها او يكون اي لا ضرورة عند اخذ الحيوان مطلقا بلا شرط
في ان يكون مجرد هذه المعاني الداخلة فيه التي لا ينفك عنها الحيوانية او يكون معها غيرها من نطق وفصل اخر بقيا بله لو كان
فعند ذلك كان جنسا هذا تقرير ما ذكره وفي كلامه فوايد منها ان المعنى الجنسي المادي اذا اخذ بحيث يكون جنسا محمولا على المجتمع
من المادة وعدة من المعاني الاخرى ولو كان العاقد لذلك بشروط بكون مجموع تلك المعاني مقوما لوجود هذه المادة وان كان خارجا
عن ماهيتها ومعناها حتى يكون المجموع موجودا بوجود واحد ليكون كلها محمولات عليه كنفس المعنى المادي الماخوذ من غير شرط الا
والا فليس كل ما فرض منضما الى شيء ماخوذ بلا شرط كان ذلك الشيء جنسا محمولا على المجموع فالسماء الماخوذ لا بشرط شيء ليست
جنسا لمجموع السماء والارض وكذا الحجر الموضوع بجنب الانسان ليس محمولا على المجموع باي وجه اخذ ومنها انه يعلم من كلامه
انه يمكن لماهية واحدة كالجسم اعني الجوهر المصور بصورة الاقطار انحاء كثيرة من الوجود بعضها اكمل من بعض ففي بعضها انقص
فانقص وجودات الجسم ما تم وجوده بمجرد انه جوهر ذو ابعاد واكمل منه ما يتم وجوده به بل به وبصورة اخرى طبيعية هي مبدا حركة
وسكون كالماء والهواء فان كلا منها جسم واحد منضم لمعنى اخر زايد على الجسمية المذكورة ولا تم وجوده بذلك المعنى الاخر فقط و
اكمل منه جسم اخر له وجود اكمل واقوى من الاولين اذ لا يتم وجوده بالمعنى الاول ولا بالمعنى الثاني بل يتم بهما وبامر اخر كالنامي حتى يكون
المجموع موجودا بوجود واحد اكمل واقوى من وجود كل من الاولين وهكذا القياس اذا كان مع الجوهر والابعاد والطبيعة المحركة
والنمو حيوة واحساس وتحريك ارادي له ان يبلغ الى الغاية القصوى في الوجود ومنها ان في قوله فهو اذن محمول على المجتمع من الجسمية
التي كالمادة ومن النفس اشارة الى ان الصورة الاخيرة متضمنة للمعاني التي بينها وبين المادة وان كل حقيقة مركبة فوحدتها
طبيعية فانما تركيبها من المادة والصورة الاخيرة اذ فعلية الشيء بصورته لا بمادته وان الصورة شانها الفعلية فلا يكون مادة او
جزء مادة لشيء لان المادة شانها القوة والاستعداد وكذا جزءها بل هو اولى بذلك فان قلت يلزم مما ذكرت ان يكون التركيب من المادة
والصورة اتحاديا كالتركيب بين الجنس والفصل فما الفرق بين المركبات والبسايط الخارجية قلنا الفرق بان جنس البسايط
كاللون للسواد لا يمكن ان يكون موجودا بنفسه مفارقا عن فصله كما بين البصر في مثاله ابطال اجناس المركبات كما ذكرنا وتقدم
فيما سبق ما فيه كفاية وههنا دقيقة مشرقية وهي ان ما تم وجوده موضوعا لجنس كالجسم النامي مثلا في موضع بنفسه
مجردا عن فصل كالحيوة كان بالضرورة بحسب فصله المقوم نوعا حقيقيا وانواعا حقيقية بحسب انحاء فصوله المقومة في موضع اخر لم يتم
بنفسه بل مع فصل كالنفس يقوم به كان المجموع ايضا نوعا حقيقيا فنقول وجوده هناك اشد واقوى من وجوده ههنا بما هو مادة
وذلك لان شان المادة بما هي مادة القوة والاستعداد والنقص لا الفعلية والتمام والكمال فالشيء ما لم يكن ناقصا لا يصير مادة لشيء
اخر بطلان ما اذا كان متاكد الوجود قويا به وفي ذلك امثلة كثيرة الاولى ان الجسمية الطبيعية في الاجسام المركبة من قوة التغذي
والنمو ما يتفوق وجود اشخاص منها ادوم بقاء واقوى تجسما واعظم مقدارا من الجسمية التي للاجسام النامية غيرها كالاشجار والحيوانات
فجسميتها التي هي مادية وجودها مستحيلة يحتاج الى مدد من خارج يصير بدلا من جسميتها المتبدلة بتبدد صورتها الكمالية
موجودة متخصصة تبدل امثالها لمادتها التي هي جسميتها الباقي نوعا لا شخصا لنقص وجودها وكذا الجسم النامي اذا تم وجوده غير

حكمية

حـ

حسّ وحركة ارادية كان اقوى وجوداً فى كمال قوتها النامية مما اذا كان مادة لحيوان اذ ليس نمو الحيوان وتغذيه وتوليده لمثله كفعل النباتات فان هذه الافعال التى تنفق فيها اقوى واكثر وادوم مما ينفق من الحيوان وكذا قوة الحس والحركة فى الحيوان العديم النطق قد يكون اقوى مما فى بدن الانسان كلّه وكما علمت هذا فى معنى جنس واحد بالقياس الى نوع اضافى قريب منه نفس حاله فى قوة الوجود وضعفه بالقياس الى انواع اضافية مترتبة تحته بحسب مراتب ضعفه فى الوجود فالجسمية فى النبات اضعف مما فى الجماد والعنصر وفى الحيوان اضعف من الاضعف وفى الانسان اضعف من جميع ما سبق وفى العقل اضعف مما فى الجميع بالجملة كلما هو اكمل صورة فهو انقص مادة فلا يبعد ان ينتهى مراتب البشرية الى حيث يبقى صورته النفسانية بمادة مثالية من غير بدن طبيعى بل يبقى صورته العقلية تامة كاملة بلا بدن حيوانى او مثالى وقولنا تامة كاملة معناه انه يتحقق فيه جميع ما سبق من معانى المواد والصور والاجناس والفصول موجودة بوجود واحد على وجه اعلى واشرف وادراك هذا المطلب الغامض اللطيف لا يتيسر الا بقوة قدسية ونور الهى ينكشف به الحقائق كما هى **قوله** وكذلك فافهم الحال فى الحساس والناطق اه يعنى كما علمت الحال فى معنى الجنس كالجسم والحيوان انه باى المعنيين مادة وبايهما جنس فافهم الحال فى المعنى الفصلى انه كيف يكون باحد المعنيين جزء صوريا غير محمول وبالاخر فصلا متحد الوجود مع الجنس والنوع فانك اذا اخذت حد الحساس نفس الحساس او شيئا ذا حس مطلقا سواء كان نفسه او غير نفسه كالجسم بشرط ان لا يكون ما اخذ معه زيادة اخرى لم يكن فصلا محمولا على الحيوان او الانسان بل كان جزءه اذ ليس الحيوان مجرد هذا المعنى بلا زيادة اخرى فيكون جزءا صوريا للحيوان بما هو حيوان وللبدن الانسان ولا يحمل عليه الحيوان ولا الجسم النامى لصيرورته ح مادة والمادة لا يحمل على الصورة كما لا يحمل عليها المجموع منهما وكذا لا يحمل الحيوان ح على الانسان لانه مشتمل على جزء غير محمول فالضمير فى قوله فكذلك فان الحيوان غير محمول عليه راجع الى الانسان وان اخذ الحساس شيئا ذا حس لا بشرط ان لا يكون معه غيره بل يجوز ان يكون له او معه او فيه معان اخرى ماخوذة من الصور والمواد كنمو واغتذاء ومقدار وغير ذلك كان فصلا محمولا على المركب ومحمولا عليه المركب كالحيوان والانسان ولقوله يجوز له او فيه او معه احتمالات ثلثة احدها ان يكون المراد اولا من الحساس شيئا ذا حس بان يكون منسوبا الى الحس الذى جزءه الحس اعنى المجموع فان المشتق كما يطلق على مجموع الصفة والموصوف كذلك يطلق على الموصوف فاذا جزء شئ اخر كنمو الاغتذاء والنمو كان وجوده له وثانيهما ان يكون المراد منه جسما ذا حس ونمو واغتذاء كالحيوان فكان مثل معنى النامى والمغتذى موجودا فيه وثالثها ان يراد منه جوهرا او جسما له صفة الحس فكان مثل النامى موجودا معه فى الحيوان ومع جميع هذه التقادير لا بد فى حمله على الحيوان من ان لا يكون تلك المعانى خارجة عن معنى الحسى **وههنا دقيقة** هى ان الصورة التى بازاء الفصل ويقال لها الفصل الاشتقاقى كالنفس الحيوانية فى مثالنا هذا ليست مما لا يحمل عليه الجنس اعنى الحيوان لان الصورة تمام حقيقة المعنى الجنسى ومقوم وجوده ووجوبه بازاء اثر من المادة فكل ما يوجد فى المادة فقد وجد فى الصورة على وجه اعلى واشرف لكن الكلام فى نفس معنى الفصل الكلى كمفهوم الحساس فافهم هذا **قوله** فاذا اى معنى اخذته مما اشكل الحال فى جنسيته او مادية يعنى انا شككت فى اى معنى اخذته من هذه الامور هل هو جنس لما اخذته منه او مادة ثم وجدته مما قد يجوز انضمام الفصول اليه بما كان على ان يكون منه وفيه على وجه يكون بعضا منه او متضمنا فيه لا ان يكون لحقته من خارج كان جنسا لما اخذته منه كالحيوان بالقياس الى الانسان فانك اذا اخذت الحيوان ونظرت الى نفس معناه وجدته مرددا فيه مجوزا ان يكون ناطقا او صاهلا او ناهقا على ان يكون احد هذه الامور تمام معناه متضمنا فيه لا منضما اليه من خارج فكان جنسا للماخوذ منه وان وجدت ذلك المعنى او المعانى الداخلة فيه مجردا او مع بعض الفصول فقط بان يكون تمام معناه وخاتم حقيقته حتى لو انضم اليه معنى اخر كان عرضيا له خارجا عن نفسه لم يكن من جملة معانيه لم يكن ذلك المعنى جنسا للماخوذ منه كبدن الانسان فانه جسم نام حساس ثم به وجوده ولذا اضيف اليه معنى الناطق كان خارجا عنه فهو مادة وان اخذته واخذت معانيه موجبا تمامه بمعنى حلى فيها ممكن ان يحل فى الماخوذ منه كان نوعا واذا كنت فى الاشارة الى ذلك المعنى غير متعرض بما تم به كان جنسا ايضا فاذن ذلك المعانى بشرط لا شئ اخر كان مادة واذا اخذ بشرط زيادة شئ اخر كان نوعا واذا اخذ مطلقا بلا تعرض لشئ اخر غيره اثباتا او سلبا كان جنسا مبهما للمعنى والوجود جميعا فالماخوذ على هذا الوجه ما ان يكون له وجود فى جميع الزيادات المترادفة من الفصول المتلاحقة على الذات

اجزاء ذاته داخلة في معناه **قوله** وهذا الاشكال فيما ذاته مركبة واما فيما ذاته بسيطة فمستلزم وجه الاشكال في القسم الاول الظاهر فان الجزء ما يكون وجوده غير وجود الكل وغير وجود الجزء الاخر فاما الجنس فوجوده عين وجود النوع والفصل فكيف يكون الشئ الواحد مادة وجنسا والامور المتباينة الوجود كيف يحمل بعضها على بعض فيحتاج الى بيان وتحقيق به يندفع الاشكال واما الذى ذاته بسيطة فليس فيه اشكال اذ العقل بما هو مميز في المعانى التى يتضمنها هذه الاعتبارات الثلثة فان الموجود البسيط كالسواد قد يتضمن معانى فيها ما بعضها اعم من بعض كلها موجودة بوجود واحد كالكيفية واللونية والقابضية للبصر فللعقل ان يلاحظ بعضها دون بعض او مع شرط بعض ولا بشرطه فاذا اعتبر بعضها كاللون جنسا او مادة او نوعا والبعض الاخر كالقابض فصلا او صورة او نوعا لم يلزم ان يكون جنسه متميزا عن فصله في الوجود ولا مادته عن صورته بل بمجرد الاعتبار الذهنى فنقول في كيفية الحال في المركب بحيث يندفع منه الاشكال ان الجسمية مثلا انما يكون جزء الانسان اذا اريد بها معنى غير ما اريد بالجسمية التى هى جنس له وكذلك الجسمية التى له ادنيه قبل الحيوانية التى له او فيه او قبل الحيوانية مطلقا اذا اخذ الجسم بمعنى لا يحمل عليه اى بمعنى المادة لا بمعنى الجنس والنوع مما يحمل عليه واما الجسمية التى اخذت ووضعت بحيث يجوز ان يتضمن لكل معنى من المعانى المقرونة بالجسم بالمعنى الاول بعد ان يجب فيها ان يتضمن الابعاد فهو جنس ولهذا المعنى الجنسى افراد وانحاء مختلفة من الوجود كانواع الجمادات والنباتات والحيوانات فاذا وجد في الانسان متحدا به وجودا بوجوده اى وجد الجسم النوعى يكون متضمنا للجسمية بالمعنى الاول في الانسان قبله وقبل الحيوانية فيه وانما صار الجسم ههنا متضمنا للحيوانية وجوبا بعد ان كانت الحيوانية متضمنة له جوازا او وجوبا عند ما كان المنظور اليه حال الجسم بالمعنى الجنسى فانه كما جاز ان يكون منفردا لوجود جاز ان يكون جزء الشئ فجاز ان يتضمنه شئ اخر وان كان ذلك الشئ بحسب نفسه مما وجب تضمنه اياه بوجه اخر بمعنى الحيوانية جزء الجسم بوجه والجسم بوجه اخر جزء الحيوانية وهو بوجه اخر عين كل منهما **قوله** ثم الجسم المطلق الذى ليس بمعنى المادة انما وجوده واجتماعه يريد ان الجسم من حيث هو جسم بلا شرط وقيد وجودى او عدمى امر مبهم لا وجود له في الخارج ولا في الذهن الا بوجود قيد يحصله فان الشئ ما لم يتعين لم يوجد فوجوده منفردا او مجتمعا انما يحصل بوجود انواعه وكل ما يوضع تحته من الانواع والاشخاص فهى اسباب وجوده او اسباب لاسباب وجوده وليس هو سببا لوجودها وان كان بوجه جزء المعانيها او جزء لحدودها ولا منافاة بين الجزئية في المعنى والحد لشئ وبين التابعية في الوجود فالاصل في الموجودية الاشخاص ثم الانواع ثم الاجناس كما مر من ان اشخاص الجواهر بالنسبة الى الجواهر في المرتبة الاولى من الجوهرية وانواعها بالنسبة الى الجواهر في المرتبة الثانية واجناسها في الثالثة ولو كان للجسمية التى بمعنى الجنس وجود يحصل قبل النوعية قبلية بالذات او بالزمان لم يكن جنسا بل مادة اذ لا تحصل للجنس في نفسه الا بالنوع بل بالشخص ايضا بل وجود تلك الجسمية التى بمعنى الجنس التى للنوع هو بعينه وجود النوع لا غير وكذلك حكم الجسمية بالقياس الى النوع الذى لها في العقل فلا يمكن للعقل ان يضع في شئ من الانواع الجسمية الطبيعتها الجنسية وجودا يحصل ولا ثم ينضم اليه شئ اخر كالفصل حتى يحدث منهما جسم نوعى كالحيوان في العقل اذ لو فعل ذلك لكان النوع مركبا من جسم وشئ مغاير له في الوجود العقلى فلم يكن ذلك الجسم الذى فرض جنسا محمولا عليه في العقل اذ الجزء لا يحمل على المركب وقد فرض انه جنس محمول هف فظهر انه لا فرق بين العقل والخارج في ان لا وجود للجنس قبل نوعه المتقوم به بهيئته بل لا يحدث الطبيعة الجنسية التى لنوع من الانواع خارجا وعقلا الا اذا احدث ذلك النوع بتمامه وذلك انما يكون بوجود فصله ولا يكون الفصل خارجا عن وجود الجنس ومتضمنا اليه بل متضمنا فيه ولا ايضا عن معناه من جهة التى اشير اليها من ان الجنس طبيعة مبهمة اذا تعين لها فصل من الفصول لم يتعين على انه شئ اضيف اليها من خارج بل على انه داخل في جملة معناه **قوله** وليس هذا حكم الجنس وحده من حيث هو كلى بل حكم كل كلى من حيث هو كلى له يعنى ان هذا الفرق الذى في الطبيعة الجنسية بين كونها جزءا غير محمول وبين كونها جنسا لا يقتصر في الجنس بل يجرى مثل هذا الفرق في كل كلى من حيث هو كلى فان الكلى بما هو كلى سواء كان جنسا او فصلا او نوعا او عرضا طبيعة مبهمة قابلة لانحاء من التحصلات الا ان المعنى الغير المحمول لا يسمى في غيره مادة ولا المعنى المحمول جنسا بل قد يسميان صورة وفصلا او غير هذين الاسمين **قوله** فبين من هذا ان الجسم اذا اخذ اعلم ان الجنس الطبيعى بما هو جنس طبيعى كالحيوان ناقص الوجود غير مستقل فكذلك ناقص الماهية غير تام المعنى في العقل بعد وان كان مشتملا على اجزاء وفصول مقومة له كالحيوان بما هو حيوان اذا اخذ جنسا

فانه مع اشتماله على الجسم النامي والحساس فهو بعد لا يدري اي حيوان هو وعلى اي صورة عقلية او خارجية يحصل ويتقوم وعلى كل صورة
ينضم اليه واحدة بعد واحدة تم معناه سيما الجنس البعيد كالجسم فان النفس تطلب تحصيل معناه لانه لم يتقرر بعد عندها شيء محصل
بالفعل هو الجسم وكذلك في اجناس الاعراض كاللون مثلا فانه اذا اخطر معناه في الذهن فالنفس لا تقنع في ادراك اللون لا تدري انه
سواد او بياض او حمرة او غيرها بل لا يمكن الاشارة العقلية الى شيء متقرر بالقوة غير تام الصورة بالفعل بل تطلب في معنى اللون زيادة
حتى يتقرر عندها لون بالفعل غير متردد المعنى والقدر بخلاف النوع فانه تام المعنى لم يبق ما يطلب في تحصيله الا الاشارة الى هويته
المتخصصة باحدى الحواس ان كان محسوسا قابلا للاشارة الحسية والا فالحضور العقلي واما طبيعة الجنس فيتحقق فيه مطلبان
مطلب اي شيء في ذاته ومطلب الاشارة فاذا طلب النفس الاشارة اليها فقد يعلم ان الواجب الذي يجب ان يقنع في تحصيل معناها وذلك
بعدما طلب تمام معناها وكمال هويتها فالنفس تطلب تحصيل تمام المعنى والهوية قبل طلب الاشارة اليها فكانت النفس عند ادراكها للمعنى
الجنسي قبل تحصيل تمام معناها اقل استعدادا لطلب الاشارة واذا حصلت في النفس صار استعدادها لطلب الاشارة اكثر فههنا ثلث
المفسوح لان نفرضه اي مشارا اليه واي شخص شئت واردت وذلك انما يكون بعد ان يضاف الى الجنس كاللون في مثالنا معان
اخر بعد اللونية وقبل الاشارة الحسية على قدر بعده عن النوعية وقربه والاجناس متفاوتة في هذا فليس معنى الجوهرية كمعنى الحيوانية
في الحاجة الى انضمام المعاني وبالجملة فليست النفس تشير الى اللون وهو لون فقط او يجعله قبل ان يزيد عليه معنى اخر شيئا مشارا
اليه انه هذا اللون في هذه المادة وذلك الشيء ليس الا لونا فقط بل لا بد ان يجعله او لا سوادا مثلا بانضمام معنى قبض البصر او بياضا او
نوعا او غيرهما حتى يصح الاشارة **قوله** وقد يتخصص بامور عرضية عرضت من خارج يجوز ان يتوهم هو بعينه باقيا اه يريد
الفرق بين مصنفات الاجناس ومنوعاته فان الجنس كما تخصص بامور فصلية ذاتية كذلك تخصص بامور فصلية عرضية والفرق بينهما
ان المصنفات التي من القبيل الاول اذا تبدل بعضها الى بعض فتبدل الى بتبدله جوابا ما هو عن الشيء ولم يبق واحدا بالعدد بخلاف
التي من القبيل الثاني فانه يجوز ان يتوهم الجنس باقيا واحدا بالعدد بعينه بعد تحصله نوعا باحد الفصول الذاتية مع تبدل بعض
هذه العوارض ببعض ومع زوالها واحدا بعد واحد بل مع زوالها بالكلية كما يكون في مخصصات المعنى النوعي فانه يجوز
زوالها وتبدلها مع بقاء الطبيعة النوعية واحدة بالشخص **قوله** وكذلك في المقدار من او الكيفية او غيرهما وكذلك في الجسم
الذي نحن بسبيله ليس يمكن اه اي كذلك الحكم في كل طبيعة جنسية من مقولة كانت سواء كانت نفس المقولة او جنسا تحتها في انها مبهمة
ناقصة لا يقنع العقل الا بطلب معنى اخر لها يصير بانضمامه اليها معنى محصلا لم يبق معه الا طلب الاشارة اليه فالمقدار مثلا يعني الكم
القار المنقسم الى الاجزاء المتفقة في الهيئة طبيعة ناقصة غير متحصلة بالفعل الا بان يضاف اليها انه منقسم في جهة واحدة
ليكون خطا او في جهتين فقط ليصير سطحا او في جهات ليحصل جسما وكذلك مقولة الكيف او جنس تحتها وكذا جنس غيرها من الاين
والوضع ومتى والفعل والانفعال وكذلك الجسم المط الذي كان الكلام اولا في سبيله من جهة المثال فليس يمكن ان يجعله العقل
قابلا لطلب الاشارة اليه واقتصر في ذلك على كونه جوهرا طويلا عريضا عميقا محتملا لغيره منضما الى اي شيء اتفق ان يكون
ولم يتحدد له العلم بعد بانه اي شيء من هذه الاشياء التي تتضمنها او لا يتضمنها حتى يصير نوعا مطلوبا بالاشارة فان المعنى المبهم الجنسي
لا يمكن طلب الاشارة اليه الا بعد ان يلحق به معان اخرى سواء كانت من الامور التي تتضمنها الجنس او غيرها **قوله** فان قال
قايل فيمكنا اه لما ذكر ان المعنى الجنسي لا يمكن ان يجعله العقل مشارا اليه الا بعد ان يجمع معه امورا اخرى حتى يصير امرا معينا فربما
يستشعر من هذا الكلام ان المانع للجنس من المحصل النوعي لما كان تجرده العموم والابهام فيتوهم من ذلك ان اي شيا يقع
بينه وبينها الاجتماع على اي نحو كان يحصل من اجتماعها طبيعة نوعية واقعة تحت ذلك الجنس فالشيخ نبه على انه ليس الامر
كذلك بل لا بد من اجتماع امور مخصوصة مناسبة يتضمنها الجنس على ترتيب مخصوص حتى يحصل من اجتماعها نوع مخصوص
تحت ذلك الجنس الا انه ليس الكلام ههنا في تعيين ذلك وفي الفرق بين الفصول الذاتية وغيرها بل الكلام ههنا في الفرق بين
الجنس والمادة وليس اذا كان المطلبان الفرق بين امرين يجب ان يتضمن الكلام بيان ساير الاحوال لهما او لاحدهما وهذا الفرق
هو ان الجنس بما هو جنس لا يتم معناه الا بان يضاف الى معناه معان اخرى بخلاف المادة اما ان المعاني التي بها يتم الجنس و

ويصير نوعاً من اي الاشياء يكون ويكتسب اجتماعها مع الجنس ليحصل نوعاً فليس ذلك مطلوباً في هذا الفصل فيريد ان يبين ان طبيعة
الجنس الذي هو الجسم في مثالنا جوهر يحتمل فيه عند العقل ان يكون محصلاً لقبل اشياء كثيرة مجتمعة متحدة معه بالوجود على ان يكون
وجود جملتها يصدق عليه القابل للابعاد ويحتمل ان لا يكون متحدة معه ولا يكون فيه هذا الاجتماع لكن على اي الوجهين يجب ان يكون
جوهراً ذا طول وعرض وعمق فيكون تضمن الجنس الجوهرية وقبول الابعاد على سبيل الضرورة والوجوب وتضمنه لسائر المعاني
على سبيل الجواز والاجتماع وان لم يكن تلك المعاني بحسب نفس الامر الا اشياء معلومة الشرايط فان لكون الاشياء فصولاً للاجناس
شرايط معينة معلومة وكذا لفصول الجنس الذي هو الجسم التي يصير بها انواعاً لا يكون الا ما يتحقق فيه شروط كون الشيء فصلاً وتلك
الشروط قوانين معلومة مضبوطة وان كانت تعيينات تلك الفصول مجهولة بعد الى ان يعلم بالبرهان وجودها وليس شيء من هذين
المطلبين اي معرفة شرايط الفصول بما هو فصول ومعرفة ذواتها ووجوداتها من مطالب هذا الفصل كما علمت ولهذا قال الى
هذا الحد نتكلم في هذا الفصل ونجعل بيان تلك الشرايط في الفصل الاتي **قوله** فصل في كيفية دخول معان خارجة عن الجنس
على طبيعة الجنس اه لما علمت ان المعاني التي يحتملها الجنس وتدخل على الجنس ويجعله طبيعة محصلة ليست كالواقع اي معان اتفق
ان تجتمع مع الجنس بل معان مخصوصة فلا بد هيهنا من قوانين وشروط معلومة يعلم بها الفرق بين الفصول الذاتية وغيرها فهذا
الفصل معقود لبيان تلك الشروط فلنتكلم الان في الاشياء التي يجوز اجتماعها اي يريد بيان اشياء التي يمكن اجتماعها في ذلك الجنس **قوله**
وطبيعتها النوعية وهي الاشياء التي يتوقف عليها ماهية الجنس من حيث تحصلها النوعي في نفس الامر وان لم يتوقف عليها بحسب حدها
الجنسي وفي الاعتبار الذي يكون بزيادة فهيهنا مقامان احدهما معرفة القوانين التي بها تعرف الامور المحصلة للجنس الجاعلة اياه نوعاً التي
يجب ان يحويها ويتممها طبيعة النوعية وبها يمتاز الفصول المقسمة للجنس انواعاً عما ليس كذلك وان وقع بها تقسيم ايضاً على طبق تقسيم
الفصول او على نحو اخر والثاني معرفة تلك الامور وتعيينها وحقايقها فاما اذا فرضنا جسماً مشتملاً على البياض على الوجه المذكور من
كون الجسم ماخوذاً على الاعتبار الذي يكون به جنساً محمولاً فيحصل من ذلك جوهر قابل للابعاد ابيض لم يصر به طبيعة نوعية من الجسم
بل مفهوماً منضماً اليه وكذا اذا قسمنا الحيوان الى ذكر وانثى لم يكن القسمة محصلة للانواع بل انما يحصل التحصيل النوعي وكذا التنويع
بامور اخرى وايضاً قد يجتمع في فرد من الحيوان الشخصي امور كثيرة من مقولات اخرى عرضية بل كل من مقولة يحمل على جملتها انه حيوان ويكون
ويكون حيواناً اشار اليه وكان الجميع ليس مما يدخل في تقومه النوعي بل الشخصي ايضاً فلا بد ان يعرف الفرق بين الفصول الذاتية والصفات العرضية
ويعرف انه ليس كل ما جعل الشيء بحال منوعاً له **قوله** فنقول اولاً ليس يلزمنا ان نتكلف اثبات خاصية فصل كل جنس اه لما ذكر ان
هيهنا مطلوبين احدهما معرفة شرايط الفصول وضوابطها على الاجمال والثاني معرفة حقايقها بخصوصها اراد ان يذكر انه هل
يجب علينا او هل في مقدرتنا الاطلاع على كل واحد من المطلوبين بسهولة او عسر او لا والحق ان الثاني ممتنع والاول ممكن لكن
التطبيق قد يعسر وقد لا يعسر فقال ليس يجب علينا ان نكلف انفسنا على العلم بالثاني وهو العلم بخصوصية فصل كل جنس ولا كل فصول جنس
واحد لان ذلك خارج عن وسعنا لانا ليس في وسعنا معرفة حقايق الانواع كلها وانما الذي نقدر عليه المطلب الاول وهو معرفة القوانين
والشروط التي هي للفصول ولكن مع ذلك كثيراً ما يقع الجهل بتطبيق تلك القوانين على الامور المعقولة الواقعة في تخصيص الاجناس
فانا اذا نظرنا في معنى مخصص لجنس هل هو مما يصدق عليه او يتحقق له قانون الفصل وشرطه ام لا فربما جهلناه وشككناه وذلك يقع
في كثير من المعاني وربما علمناه وذلك في بعضها **قوله** فنقول ان المعنى العام اذا انضاف اليه طبيعة فيجب اول شيء اه اعلم ان شرايط
الفصل وقوانين معرفته عشرة الاول يجب ان يكون مقسماً للجنس والا لم يكن فصلاً له ولا يحصل بانضمامه اليه نوعاً مخصوصاً لان التقسيم
عبارة عن ضم قيود متخالفة الى معنى عام ليحصل بانضمام كل منها اليه قسماً مخصوصاً واشار اليه بقوله فيجب اول شيء ان يكون انما يصيره على
سبيل القسمة حتى يرتبه الى النوعية الثاني ان يكون القسمة لازمة اذ لو لم يكن لازمة كقسمة الشيء الى المتحرك والساكن واللامتحرك لم يكن
القسمان فصولاً منوعة بل اعراضاً خارجية ومعنى القسمة اللازمة ان يكون القيد الخاص لازماً للقسم الخاص والحصة الخاصة من المقسم
وانما وقع هذا الشرط في كون الشيء فصلاً لان شان العرض الغير اللازم لموضوعه ان يجوز تبدله عن الموضوع الى مقابله ويكون هو بعينه
باقياً بالعدد فالمتحرك مثلاً قد يصير غير متحرك وغير المتحرك متحركاً والجسم باق بالعدد وكذا تقسيم الحيوان الى الاسود واللا اسود

فيمكن صيرورة الحيوان الاسود لا اسود او بالعكس والحيوان هو بعينه فيمتنع ذلك في الفصل فلا يكون الفصول الا معاني لازمة
واليه الاشارة بقوله وان يكون القسم مستحيلا ان ينقلب الى قوله وبعد ذلك فالثاني ان لا يكون القسم عارضا للجنس بسبب امر اعم
فانه لو كان عارضا بسبب شيء اعم مثل ان في الحيوان منه ابيض ومنه اسود والانسان منه ذكر ومنه انثى فليس شيء من ذلك من فصول القسمين الحيواني
انما صار ابيض او اسود لانه جسم قائم بالفعل موضوع لهذا العوارض لا لانه جسم نام فضلا عن كونه حيوانا والانسان انما صار ذكرا او انثى
لاجل انه حيوان واليه الاشارة بقوله وبعد ذلك فيجب ان يكون الموجب من القسمين او كلاهما اليا عارضين له بسبب شيء قبله ولو
المراد من الموجب من القسمين هو القسم الوجودي فانه لاجل الخلاف الواقع في ان الامر العدمي هل يجوز ان يكون فصلا او لا
ولما لم يكن ههنا موضع بيانه اجمل الكلام على وجه الترديد ونحن نحقق القول فيه عقيب الرابع انه لا يكون لاحقا للجنس بسبب شيء
اخص منه فان ذلك الشيء فصلا قريبا لهذا الجنس اما ان كان لازما من لوازم فصله واما ان كان فصلا بعيدا مثال اللازم ما اذا
قيل الجوهر اما ان يكون قابلا للمشي او لا يكون فان قابلية المشي عرضت لجوهر الجوهر بسبب شيء اخر هو الفصل وهو الحساسية
وكذا لمقابله انما يعرض للجوهر بسبب فصل اخر يقابله وهو كونه غير حساس ومثال الفصل البعيد ان يقال الجوهر او الجسم اما
ناطق وغير ناطق فان الجوهر بما هو جوهر وكذا الجسم بما هو جسم غير مستعد لذلك بل يحتاج ان يكون ذا نفس حتى يصير ناطقا
او قسيمه والى هذا اشار بقوله وقد يجوز ان يكون بعض ما لا يعرض اولا فصولا الى اخره الخامس ان القسمة اللازمة التي يقسم بها معروضها
يجب ان لا يكون بواسطة امر اخر مطلقا فانها اذا عرضت له لا لذاته بل لامر اخر سواء كان مساويا او لا جاز ان لا يكون القسمان بها فصلين
كقسمة الجوهر الى المتحيز وغير المتحيز او الى قابل الحركة وغير قابل الحركة فالقابل للحركة لا يلحق الجوهر اولا وبالذات بل بعد ان يصير ذا ابعاد ثلثة
واليه اشار بقوله ونتضمن طبيعة الجنس ان يكون له ذلك المعنى اولا الى قوله وقد يجوز واعلم ان القسمة اللازمة التي لا يكون بسبب امر اخر
لا اعم ولا اخص ولا غيرهما فانه لا يكون بفصول كالذكورة للحيوان فان القسمة بها اولية وان كانت الاقسام ليست ولية ويدل عليه امور
اربعة احدها انه يمكن لنا ان نتوهم حيوانا موجودا بالفعل لا ذكرا ولا انثى والفصل لا يكون كذلك لانه لا يمكن ان يكون الحيوان مثلا لا
ناطقا ولا اعجم والوان لا اسود ولا ابيض وثانيها ان الذكر انما صار ذكرا لحرارة عرضت لمزاجها في ابتداء تكونه ولو قدرنا انه عرضت له
برودة صار انثى والفصول بازاء الصور لا بازاء المؤلف لكن الذكورة او الانوثة انما عرضت من جهة المادة فان بدلت تلك الحرارة بكان
ذلك الشخص بعينه انثى والفصل لا يكون كذلك لان الحيوان الذي صار انسانا يستحيل ان يعرض له عارض اخر يصيره فرسا فلا يمنع
انفعالات المادة من حصول صور الجنس ومعيته ولا ايضا يمنع ان يقع للجنس القسمة والافتراق من جهة الصورة بالفصول لان الصور علل
مقتضية للمواد دون العكس لان شان المواد الانفعال والتاثير لا الاقتضاء والمنع فليس طرفا هذه القسمة من الفصول بل من
العوارض اللازمة فانفعال المادة بالحرارة حتى صار ذكرا او بالبرودة حتى صار انثى لا يمنع الصورة ان تعطي النفس ههنا ان يكون
على اي فصل كان من فصول الحيوان من جهة صورته ولهذا ترى قد يكون الذكر حيوانا ناطقا وقد يكون غير ناطق فرسا او حمارا او
بقرا او غير ذلك فلم يكن الذكورة او الانوثة مؤثرة في تنويع الجنس الحيواني وثالثها ان الذكورة والانوثة الات للتناسل والتناسل
بعد الحيوة فالالتهما انما يعتبر بعد الحيوة فلا يكون مقومة لجوهر الحي ورابعها ان الانسان الذي هو ناطق وذكر ليس احد الوصفين
بواسطة الاخر فانه قد يوجد انسان غير ذكر وذكر غير انسان فالوصفان اذا في درجة واحدة فاما ان يكون كل منهما فصلا وهو ممتنع
لاستحالة ان يكون للنوع الواحد مقومان كما ستعلم واما ان يكون الفصل احدهما لكن الناطق فصل بالاتفاق فالذكورة لا يكون
فصلا السادس ان لا يكون الفصل امرا عدميا لانه سبب وجود حصة النوع من الجنس والعدم لا يكون علة فضلا عن كونه علة لوجود بل يجب ان
يكون الفصل اقوى وجودا وتحصلا من الجنس فان قيل البس الحيوان ينقسم الى الناطق ولا ناطق كان اللاناطق ايضا فصلا كالناطق قلنا
لا يلزم ان يكون اللاناطق فصلا وان وقع به التقسيم وصار مقابلا للناطق الذي هو الفصل والذي يقال ان الفصل يجب ان يكون يقسما
للجنس ليس يلزمه ان يكون كل ما وقع به التقسيم وحصل به قسم مقابل للاول فصلا ولا ان يكون القسم الثاني نوعا مقابلا
للاول فان الفصل كمال صوري يحصل للجنس وصار به نوعا طبيعيا ولا يلزم ان يكون اذا حصلت للجنس كمالية زايدة في بعض المواد فلا بد
ان يحصل له في مادة اخرى كمال اخر بدله عليه بل قد يحصل وقد لا يحصل فان الجسم مثلا قد يتم وجوده بان يكون له مع الجسمية صورة نوعية

بها يكون احد العناصر وقد يزداد كمالا اولا يقتصر نحو وجوده على هذه المرتبة بل يتم وجوده ونوعيته بان يكون صورة كمالية فوق
هذه بان يكون حافظة له عن التفرق والتشابه وللتركيب كصور الجمادات ثم قد يزداد على هذا فيكون صورته نفسانيا فعل افاعيل
اخرى كالتغذية والتوليد ثم يزداد فيكون لا يتم وجوده الا بان يكون صورته نفسا حيوانيا ذات حس وارادة وهكذا يتلاحق الكمالات
وتترقى الدرجات الى الغاية القصوى والمقصد الاعلى وليس الامر كما ظن ان ازدياد الكمالات بتعاقب الفصول والصور على مادة واحدة
واجتماعها فيها فزعم الجمهور ان في الانسان صورا نوعية متعددة بان فيه صورة جرمية واخرى عنصرية واخرى جمادية واخرى نباتية
واخرى حيوانية واخرى ناطقة عقلية وذلك باطل بل صورة النوع الاشرف صورة واحدة مشتملة على المعاني التي وجدت في جميع الانواع
والصور التي دونها في الشرف والكمال وايضا لا يلزم كما مر ذكره ان يكون بازاء كل كمال صورى كمال صورى اخرى وبازاء كل فصل فصل
مقابل وان وجب بمقتضى القسمة تقسيما بل غير فصل كقسمة الجسم الى النامي وغير النامي وقسمة الجسم النامي الى الحساس وغير الحساس
وقسمة الحيوان الى الناطق واللاناطق السابع يمتنع ان يكون لنوع واحد اكثر من فصل واحد في درجة واحدة لاستحالة ان يكون لمعلول
واحد علتان مستقلتان فان قيل اليس لجنس واحد فصلان بل فصول متعددة مقومة لوجوده في درجة واحدة قلنا الجنس لجميع
ما تحته من فصوله فجاز ان يكون له نوعان مختلفان فليس لكل جسم له من نوعه الا فصل واحد وكلامنا في الفصل المقوم الماهية فان قيل
اليس لماهية الحيوان فصلان مقومان لها في درجة واحدة وهما الحساس والمتحرك بالارادة قلنا سيجيء في كلام المصنف نعم بانهما ليسا
بفصلين حقيقيين بل هما علامتان لازمتان لما هو الفصل الحقيقي الثامن يجوز ان يكون لماهية واحدة فصول مترتبة لصحة ان
يكون لشيء واحد علل مترتبة ولكن لا يجوز ان يكون كل واحد من تلك الفصول بازاء صورة اخرى في الخارج حتى يكون لموجود واحد
صور متعددة لان الصورة كما علمت هي تمامية الشيء وفعلية ذاته فلا يمكن ان يصير مادة او جزء مادة بل يجب ان يكون صورة النوع
مشتملة على معاني الاجناس والفصول البعيدة والقريبة كما سيظهر التاسع لما علمنا ان الجنس محتاج في وجوده الى الفصل استحال احتياج
الفصل اليه لاستحالة الدور فلا بد ان يكون غنيا عن الجنس لكن ههنا اشكال وهو انه كلما كان الشيء حالا في الشيء كان محتاجا اليه
ضرورة احتياج الحال الى المحل فان الفصل المقسم للجنس المقوم للنوع لا بد ان يحتاج الى الجنس والمقدر خلافه لاستلزامه للدور
وهذا الاشكال ليس بوارد في جعل النفس الناطقة فصلا للحيوان وكذا لا اشكال في جعل النفوس الحيوانية فصولا للجسم النامي
على ما حققناه من كونها مجردة عن الابدان الطبيعية وان لم يتجرد عن الاشباح المثالية والابدان البرزخية وانما الاشكال في غير
ما بين النفسين عندنا وغير الناطقة عند القوم كقوة النمو وامثالها اذا جعلت فصولا للاجسام وكذا القول في نفوس الحيوانات
اذا كانت جسمانية كما راه القوم فان هذه اذا كانت احوالا للاجسام كانت مفتقرة الى حصصها الجنسية ضرورة تقدم المحل على الحال
وافتقار الحال الى المحل والمتقدم بالوجود على الشيء استحال ان يكون معلولا له وقد تصدى بعض الافاضل لدفعه وتحمل الوجوه
لا يسمن ولا يغني وذلك مما يتعسر الا لمن قوله بمعرفة اصول حكمية علمه الله اياها من فضله ورحمته وعلمه ما لم يكن يعلم وكان
فضل الله عليه عظيما العاشر انه يظهر مما قررناه ان الفصل الاخير هو العلة الاولى للذي قبله من الفصل وبتوسطه لما قبله وهكذا
على الترتيب مثلا الناطقية علة للحساسية وهي علة للنمو وهي علة للجوهرية فالفصل الاخير هو العلة الاولى والجنس
العالي هو المعلول الاخير والمراتب التي بينهما امور متوسطة كل منها علة للعام الذي فوقه ومعلول للخاص الذي تحته وذلك بحسب
ما هي المقومات المترتبة والاجناس المتصاعدة والانواع المتنازلة فالحقيقة الواحدة يستحيل تقومها باجزاء غير متناهية وايضا
كل ممكن لا بد من جهة الاشارة اليها وما لا نهاية له يستحيل استحضاره على التفصيل في الذهن فيستحيل تصوره والعلم به وليس الامر
كذلك ثم لنرجع الى تتمة المتن وشرحه فليس بخفي انا اردنا ان نفرق بين الفصول والخواص القاسمة ان نقول ان الذي يعرض
من جهته لما ذكر في الوجوه المذكورة في ان الذكورة والانوثة ليستا من الفصول لانهما عارضتان من جهة المادة لا من جهة الصورة
او الذي يعرض من جهة المادة لا يكون فصلا وفي ذلك مظنة ان الفرق بين الفصول الذاتية والمقسمات العرضية بما يحصل ان الفصل
لم يتبين ان ذلك ليس مناط الفرق والذي ذكر سابقا كان المراد به ان العارض من جهة المادة ليس يجب ان يكون فصلا اي لا يحصل
العلم بكون العارض فصلا من هذا الطريق لا انه يحكم العقل بان ذلك ليس بفصل فان كون الشيء عاديا او غير عاد من عوارض المادة و

الجسم الى المغتذي وغير المغتذي قسمة بالفصول لانه يستحيل وجود جسم لا يكون مغتذيا ولا غير مغتذ وايضا لم يجد شيئا من افراد احدهما
داخلا في افراد الاخر من انواع الجسم بخلاف الذكر والانثى لما مر ان الذكر يكون انسانا وغير انسان وكذا الانثى والانسان يكون ذكرا او
انثى وكذا غير الانسان واعلم ان الحق ان الذي ليس بعارض من جهة الصورة بل من جهة المادة فهو ليس بفصل البتة اذ الفصل ما اخذ
الصورة فهو اما نفسه بحسب المعنى او لازما من لوازمها الذاتية المساوية له فالذي هو من العوارض الانفعالية اللاحقة بالمادة
لا من جهة الصورة بالذات فهو ليس بفصل لا محالة واما المغتذي وغير المغتذي ان اريد به الصورة التي شانها التغذية فهو فصل
وان اريد انفعال المادة وتغذيها فذلك ليس بفصل لكن كثيرا ما يشتبه الحال ويختلط الفعل بالانفعال واللوازم الصورية بالعوارض
المادية فيقع الاحتياج في معرفة الفصل الحقيقي شرايط اخرى ولذا قال على ان المعنى وهو بلا زمه قسمة بها يقع القسمة المقسوم وان كان
من شرايط الفصل فقد يكون في غير الفصل اذ كما المخرج الذكورة والانوثة عن كونهما او كون احدهما فصلا بعدم لزومهما لما يقسمه بخلاف
المغتذي وغير المغتذي حيث لا يتعدى احدهما نوعا الذي يقسم اراد ان يشير الى ان مجرد هذا اللزوم غير كاف في كون الشيء القاسم فصلا
يعني كون القسمة بالقيود اللازمة لما يقسمه وان كان شرطا من شروط الفصل التي لا يتحقق بدونها لكن قد يوجد هذا الشرط في غير
الفصل ايضا من العوارض اللازمة للانواع اذ قد يوجد لنوع واحد اضافي او حقيقي صفة غير فصل لكنها لازمة له لا يتعداه الى غيره كقسمة
الجوهر الى قابل الحركة والى غيره وقسمة الحيوان الى قابل صنعة الكتابة والى غيره وذلك اذا كان من لوازم الفصل فان قبول الحركة لا ينفك
عن الجوهر القابل لها لكنه ليس بفصل له بل هو من لوازم فصله الذي هو كونه ذا طول وعرض وعمق وكذلك قبول الكتابة لازم
للناطق الذي هو فصل الانسان فظهر انه من القسمات اللازمة ما لا يكون فصولا **قوله** ونرجع فنقول وانت تعلم ان الحركة
اذا كانت تحرك الى قبول حقيقة صورة ما يريد بيان السبب اللمي في كون بعض المعاني فصولا للانواع وبعضها عوارض لازمة او غيرها
وتحقيق ان الغاية الاصلية في استحالات المواد الكونية واستعداداتها هي وجود الصور التي يطابقها الفصول على حسب ما قدر
في الازل بمقتضى عنايته واما غيرها من الصفات والاعراض اللازمة فهي ليست من الغايات الاصلية بل هي من الامور الاتفاقية
التي وقعت من مصادمات الاسباب الطبيعية بعضها لبعض فذكر ان المادة اذا تحركت بالطبع نحو قبول صورة الحقيقة اذ المتحرك لا
يتحرك بالطبع الا الى ما هو كمال صوري حقيقي لها فقد يعرض لها عند الحركة امور غير داخلة فيما هي متوجهة نحوها كاحوال
الامزجة وغيرها مما لا يمكن ضبطه فيختلف بها حال المادة في افعال واحوال يصدر عنها او يقبلها لا من جهة الصورة الحسية
التي كانت عليها في ابتداء الحركة ولا من جهة الصورة الفصلية التي في انتهاء الحركة فان مادة الشجرة او نطفة الحيوان اذا توجهت
نحو الغاية المطلوبة وهي الصورة النامية او الحيوانية وكان الحاصل لها عند الحركة صورة جنس النبات او الحيوان اعني الجسمية
الطبيعية العنصرية او الجمادية فربما عرضت المادة حالات اتفاقية لا دخل لها من طلب الغاية بل ربما يعوقها عنها وربما يصرفها
الى جهة اخرى وربما يفسدها كالبرد الشديد او الحر الشديد وربما يقع لها اختلافات لا في نفس الغاية المطلوبة بل في امور اخرى
مناسبة للغاية ضربا من المناسبة او غير مناسبة بل خارجة عنها خروجا كثيرا فيختلف بها الغاية التي هي الصور الفصلية فانها
لا يختلف في انحاء من الكم والكيف وغيرهما مما لا دخل لها في حقايق الفصول وكل ما يلحق المادة من هذه الجهات التي لا مدخل لها في نحو
الغاية المطلوبة وان كان من اللوازم المستمرة الوجود الى حصول الغاية اعني الصورة الباقية معها فليس ذلك من الفصول لان الفصل
اما كمال اخير او واسطة الى كمال بعد كمال فالذكورة مثلا ليس بفصل لانها كيفية عارضة للمادة المتوجهة نحو صورة نوعية كالانسانية
ولا مدخلية لها في حصول تلك الصورة اذ قد يوجد في غيرها وقد يوجد مقابل الذكورة بها وكذا حال الانوثة وايضا قد
علمت من الوجوه السابقة انهما كيفيتان عارضتان عرضتا لمادة النوع في الات التناسل لاجل الوجود الشخصي وبقائه بل لاجل التناسل
الذي يحصل به البقاء النوعي وابقاء النوعي امر عارض بعد الوجود والبقاء الشخصي وكذا التناسل فرع على تقوم الحيوة نوعا معينا
محصلا بالفعل فيكون هاتان الكيفيتان واشباههما من جملة الاعراض اللاحقة بعد وجود الفصل وتقوم النوع نوعا معينا
وان كانت مناسبة للغاية فان الكيفية التي يحصل بها ابقاء النوع مناسبة الصورة التي بها قوام ذلك النوع فاذن قد استفيد
مما ذكر هيهنا بيان قاعدة كلية في معرفة الفصول وامتيازها عن الحالات التي ليست بفصول وهي ان الفصول من الغايات

الحقيقية والكمالات المطلوبة والمبادى الذاتية وكل ما ليس كذلك من الحالات والانفعالات العارضة للمواد او اللازمة للفصول
بعد حصولها فيعلم انها ليست بفصول مقومة للانواع ولا مقسمة للاجناس لكن الاطلاع على كون العارض للمادة من اى القبيلين
لا يخلو عن خفاء فاحتيج الى ملاحظة غيرها من الشرايط والعلامات **قوله** قد عرفنا طبيعة الكل والشكيك يوجد وان الجنس منها كيف
يقارن المادة تعريفا اه هذا كلام استيناف لبيان ما مر من احوال الكلى على الاجمال ولما بقى منها من المبحث الذى يتصل بهذا الموضع
على التفصيل فالذى فسر هو تعريف معنى الكلى الطبيعى الشامل للخمسة واثبات وجودها وكيفية ذلك الوجود ومعنى الجنس من
جملتها وفى بعض النسخ منها بدل فيها وانه كيف يفارق المادة مفارقة من وجه يمكن ان يتفرع منه وجوه اخرى من المفارقة بينه وبين المادة
سور بمن بعد فى فصل تعريف الفصل وفى بعض النسخ تعريفا بدل تعريفا اى عرفنا الجنس تعريفا على وجه يمكن ان يتفرع منه تلك
الوجوه من الذى مر ايضا هو تعريف ان اى الاشياء مما يتضمنها الجنس وهى فصول ذاتية ومنها ما يتضمنها وهى ليست من الفصول
الذاتية والجنس كما يحمل على المجموع المركب منه من الفصول كذلك يحمل على المجموع المركب منه ومن اشياء كثيرة بعضها من الفصول وبعضها
من العوارض الغير الفصلية فهذه المباحث من الامور التى قد سبق الكلام فيها واما الذى قد بقى البحث عنه مما يتصل بهذا الموضع
الذى كلامنا فى سبيل تحقيقه فهو مطلبان احدهما ان الاشياء مما يتضمنها الجنس وليس هو بفصل منوع اياه مقوم بنحو من انحاء
وجوده وثانيهما انه كيف يقع الاتحاد فى الوجود الذى مناط الحمل بين مفهوم الجنس ومفهوم الفصل اعنى الطبيعتين وهما مفهومان مختلفان
يوضع لهما لفظان غير مترادفين كمفهوم الحيوان ومفهوم الناطق فانهما لو كانا مفهوما واحدا لكان هذان اللفظان مترادفين ولكان
انما تحقق الحيوان تحقق الناطق وليس كذلك فكيف يحمل احد المتغايرين على الاخر بالذات وكيف يكون الشيئان شيئا واحدا بالفعل
فى الاعيان ويجرى بالفرض والاعتبار فقط كما فى هذه العشرة واحدة وهذا العسكر واحد فلا بد من البحث عن كيفية هذا التاحد **قوله**
**قوله** فاما البحث الاول فنقول ان تلك الاشياء اذ لا يكون فصولا اه قد علمت ان الجنس كالجسم يتضمن اشياء كثيرة موجودة
لا دخل لها فى معنى ذاته ولا فى تحصله نوعا فهى لا يكون فصولا وكل ما وجد لشئ ذا جنس ولا يكون ذاتيا له فلا يخلو من قسمين الاول
ان يكون لازما والثانى ان يكون غير لازم واللازم على اقسام احدها ان يكون لازما للجنس جنسه ان كان لجنسه جنس او اجناس و
الثانى ان يكون لازما لفصل جنسه او لفصول اجناسه ان كان وان كانت والثالث ان يكون لازما لذلك الجنس من جهة فصله
المقوم ان كان له فصل مقوم الرابع ان يكون لفصله المقسم او لفصوله التى هى تحته الخامس ان يكون لازما للمادة شئ من هذه الفصول
اى مادة صورها الخارجية والفرق بين لازم المادة ولازم الفصل كالفرق بين صورة الفصل ونفس معناه المحمول على النوع فلازم
المادة عرض فيها ولازم الفصل عرض محمول عليه حملا بالعرض فاذا علمت هذا فاعلم ان هذه اللوازم منها ما هو من فوق بمعنى انه عرض
اولا وبالذات هو نفس الجنس او جزءه المساوى او الاعم او ما فى مرتبته من منها ومنها ما هو من تحت كلوازم الفصول التى تحت الجنس
او كانواعه او لانواع انواعه او لمادة شئ منها ولما كان كل ما هو لازم من الاعم فهو لازم للاخص دون العكس فاللوازم التى كانت الفوق
كلوازم الاجناس العالية على الجنس وفصولها المقومة لها ولوازم الفصل المقوم الجنس نفسه ولوازم مواد هذه الامور ولوازم
عراضها او اعراض لوازمها فانه قد يلزم الاعراض اللازمة اعراض فجميع هذه الاقسام يكون لازما للجنس ولما تحته من الانواع
والاشخاص اما انه لازم للجنس فلانه اما لازم لنفسه واما لازم لفصله المقوم له واما لازم مقوماته الجنسية او الفصلية التى يوجد
الجنس بعد وجودها واما لازم لازمها او موادها ولازم اللازم لازم واما انه لازم لما تحته فلان لازم الاعم لازم الاخص واما ان التى
يلزم الفصول التى تحت الجنس ليست ملازمة له لانها لو كانت لوازم لها لوجدت معها فى كل فرد منها لان لازم العام لازم الخاص
فيلزم ان يجتمع النقيضان فى واحد عدد ى هو مح **قوله** واما البحث الثانى فلخفه من شار اليه اه لما علمت ان المعنى
الجنسى كالجسم مثلا تجنسية انما يكون جنسا اذا اخذ لا بشرط شئ من التقييد والتجريد واما اذا اخذ بشرط التجريد فى ذاته عما سواه
فانه لو اخذ كذلك فهو ليس بجنس بل مادة فالمعنى الاول كما هو المحمول على المركب منه ومن غيره دون المعنى الثانى كذلك محمول
على القيد الذى معه بالذات ان كان فصلا وبالعرض ان لم يكن ذلك بشرط ان يؤخذ ذلك القيد ايضا مطلقا اعم من ان يكون
معلوم الحد او لا فاذا فرضنا مثلا مجموعا مشارا اليه حاصلا من فصول الاجسام اى فصولها المرتبة وكل فصل من فصولها المتبا

مع غيرها من اعراض كثيرة وحملناه عليه اى على ذلك المجموع الذى هو الجسم فليس المقول على المجموع هو الجسم بالمعنى الثانى اعنى مجموع الهيولى والصورة الجسمية فقط الذى هذه الاشياء كلها وكل جزء منها سواء كان فصلا او عرضا بالقياس اليه يكون امرا عارضا لا خارجا عن معناه بل الذى يقال له ويحمل على ذلك المجموع هو الجسم بالمعنى الاول اى جوهر ذو طول وعرض وعمق سواء كان معه اخر وان كان الف شئ او لم يكن بشرط ان يوخذ ذلك المجموع ايضا او الفصل او ما يجرى مجراه لا بشرط التجريد والانضمام حتى يصح حمل الجنس عليه والشيخ حمل ذلك اعتمادا على ما ذكره من الفرق بين اعتبارى الفصل والصورة وانما جعل المفروض مشارا اليه ليكون المجموع موجودا فان مجرد المعانى الفصلية والعرضية اذا اخذت بلا وجود لا يكون متحدا معها فلم يكن محمولا عليها وانما قال سواء كان هذا الحمل اوليا او لا اشعارا بان الحمل بالذات لا يكون الا فى الذاتيات دون العرضيات والمجتمع من الذاتى والعرضى ايضا عرضى وحمل الجنس عليها حمل غير اولى اى بالعرض والحاصل ان الجملة المركبة من فصول والاجسام واعراضها يحمل عليها الجسم بالمعنى الذى هو جنس ولا يحمل بالمعنى الذى هو مادة فاذا حمل الجسم بالمعنى المذكور على ذلك المجموع بالشرط الذى اشرنا اليه وقيل انه جسم كان معناه انه بنفسه وعينه لا انه جزؤه او عارض فان مفاد الحمل هو هو وانما هى النفسية والعينية سواء كان بالذات كحمل الذاتيات او بالعرض كحمل العرضيات والشيخ انما جعل المفروض مجتمعا من الفصول والاعراض مع ان المذكورة اولا كان السؤال عن وجه التاحيد بين الجنس والفصل ليكون ادل على المقصود فان المجتمع من الجنس والفصول والاعراض اذا كان شيئا واحدا فبان يكون المجتمع من الجنس والفصل وهما ذاتيان للنوع شيئا واحدا اولى واعلم ان الوجود هو الاصل فى تحقق المعانى والمفهومات وهو كما علمت يكون متفاوتا بالاشد والاضعف والاكمل والانقص وكلما هو اشد واقوى فهو اكثر حيطة بالمعانى واكثر اثارا فى الخارج فقد يكون لوجود واحد صفات كثيرة ويترتب عليه بوحدته وشدته وكماليته اثار كثيرة لا يترتب على غيره لضعفه ونقصه الا بعض تلك الاثار وما يتبعها من الصفات فصورة الحيوانية التى هى وجودها بالفعل يصدر عنها جميع ما كانت صادرة عن الجسمية الطبيعية والاجسام الجمادية والاجسام النباتية لكون وجودها اكمل واقوى من وجودات تلك الاجسام وصورها او موادها فهى بوحدتها مما يصدق عليه معانى تلك الفصول والاجناس ويترتب عليه الاثار المترتبة عليها متفرقة فهذا سر اتحاد معنى الفصل مع الجنس فى الوجود لان وجود الفصل هو بعينه وجود الجنس وكذا وجود النوع الاخص وصورة فصل القريب هو بعينه وجود الاجناس والفصول البعيدة والقريبة التى فوقه فى العموم والا فالاشياء المتعددة فى الوجود كيف يحمل معنى بعضها على بعض باى وجه اعتبر فالسماء مثلا لا يحمل على الارض ولا على المركب منهما سواء اخذت لا بشرط او لم يوخذ ومجرد افتقار بعض الاجزاء الى بعض لا يكفى فى صحة الحمل كما زعمه القوم والا يلزم جواز حمل كل معلول على علته فاعلم ما حققناه فانه باب للحكمة النضيجة التى من اوتيها فقد اوتى خيرا كثيرا ولكن لقائل ان يقول قد جعلتم طبيعة الجنس ليست غير طبيعة الشخص وقد صح انه هذا القايل قد خلط بين الشئ خارجا عنه فى الوجود فزعم ان قول الحكماء بان الشخص مشتمل على اعراض وخواص وان الاعراض والخواص ٣٠
امور خارجة عن طبيعة الجنس ينافى قولهم بان طبيعة الجنس متحدة مع طبيعة الشخص فى الوجود فاستشكل عليهم فيدفع كلامه بان قولهم ان الاعراض والخواص التى للشخص خارجة عن طبيعة جنسه معناه ان تلك الطبيعة لا يفتقر فى تقوم معناها وتحصيلها من حيث هى هى او من حيث عمومها وجنسيتها الى تلك الاعراض لان معناها خارجة عن معنى الجنس وذلك لا ينافى افتقار الطبيعة اليها فى الوجود بوجه ولا ينافى اتحادها مع الجملة المركبة من المادة وتلك الاعراض وحملها عليها بوجه فان طبيعة الجنس باحد الوجهين جزء الشخص بل جزء جزئه الذى هو طبيعة النوع الماخوذ بشرط التجريد وبالوجه الاخر شئ محمول على الشخص فيكون محمولا على تلك الاعراض لانها اما مشخصات له او لوازم لما هو الشخص بالحقيقة وعلى اى الحالين يكون الجنس بما هو جنس محمولا عليها وكون الطبيعة الجنسية محمولة على شخص او نوع لا يوجب ان لا يكون لها وجود خارجا عنه فلو فرض عدم هذه الاعراض والمخصصات لكان يمكن ان يكون الطبيعة الجنسية موجودة بوجود خال عن هذه المخصصات كالجسم مثلا بالمعنى المذكور وهو انه جوهر متقوم الذات بما هو جزء معناه ويحلله كالجوهرية وقبول الابعاد وكالحيوان مثلا بالمعنى الذى هو مادة فهذه الاعراض والخواص خارجة عن ان يحتاج اليها جنس من الاجناس مثلا فى انه جسم فقط وكالحيوان فى انه حيوان فقط لا ان يعتبر جسما مخصوصا او حيوانا

مع الخصوصية اي بشرط شيء فالجسم بشرط لا جزء الشخص خارجا عنه الاعراض والخصوصيات والجسم لا بشرط الخصوصية وعدمها محمول على الجملة وعلى ذلك الجزء ايضا والجسم بشرط الخصوصية عين الشخص وكذا حال كل طبيعة جنسية وليس اذا كانت الطبيعة الجنسية جزء او الاعراض خارجة يلزم ان لا يقال على المجموع فان الخروج بالمعنى والمهية لا ينافي الاتحاد في الوجود ففرق بين ان يقال ان الطبيعة من الطبايع لا يحتاج في معناها الى شيء لخروجه عن معناها وبين ان يقال لا يحمل عليه ولا يتحد معه في الوجود فربما يحمل شيء على ما لا يحتاج اليه ذلك الشيء في معناه فان الجنس محمول على النوع وكذا على فصله ولا يفتقر الى شيء منهما في المعنى والمفهوم واما اذا وجد بالتخصيص بالفعل في احد انحاء الوجود فيكون محمولا عليه لاتحاده به وكان من الجايز ان تخصص وجوده بغيره متقوما بذلك الغير فان طبيعة الكلية وان كانت محصلة المعنى والمفهوم لكنها مبهمة الوجود جاز له وجودات متباينة بسبب مشخصات مختلفة فيتحد بكل منها ويحمل عليه كذلك حالها مع الفصول كما سبق ولولا هذا الوجه من الاعتبار اي الفرق بين كون الشيء غير مفتقر الى شيء بالمعنى وكونه غيره او غير مفتقر اليه في الوجود لكان طبيعة الجنس دائما جزء للنوع غير محمول عليه وعلى الفصل اصلا

**قوله** واما النوع فان الطبيعة المحصلة في الوجود النوع طبيعة يقال على كثيرين متفقين في المهية او من شانها بحسب تصورها ان يقال على تلك الكثرة وليست افرادها الا متفقة في الذات لان مهيتها قد تمت وتحصلت ولم يبق لها تحصل اخر الا الوجود الخارجي وطلب الاشارة بخلاف الجنس فانها كما علمت ناقصة الطبيعة غير تامة الحقيقة فمن شانها ان تحصل انواعا مختلفة بفصول متخالفة الحقايق فالعقل عند ادراكه للمعنى الجنسي يطلب ما يتم به معناه وعند ادراكه للمعنى النوعي لا يطلب الا وجوده والاشارة اليه ان كان من المحسوسات والمشاهدة العقلية الحضورية ان كان من المعقولات وهو النوع الحقيقي الذي لا نوع تحته سواء كان فوقه انواع فيكون نوع الانواع او لا يكون ثم اذا كان محسوسا لا بد له في وجوده من اعراض ولواحق مخصوصة يتعين بها طبيعته تخصصا مشارا اليه وهي من لوازم تشخصه لا نفس ما به التشخص فان ذلك عندنا نفس الوجود اذ لا يكون لكل شيء الا وجود واحد فتلك الاعراض اللازمة خارجة عن وجوده وايضا يجوز تبدل احادها فاللازم من كل منها امر كلي والمجتمع من الكليات ايضا كلي فلا توجب التشخص الا بكونها علامة له فهذا التشخص ان كان من تشخصات الامور البسيطة كالصور والاعراض فتشخصها بالذات باضافتها الى المواد والموضوعات لا ان الاضافة لحقتها من خارج بل موجوديتها نفس اضافتها الى المحال لا غير وتشخصها بالموضوع لوضع وبعوارض الموضوع من الكم والكيف والحيز والمتى وغيرها تشخص بالعرض وان لم يكن كذلك فتشخصها ليس باضافة الى شيء كموضوع او مادة بل بنفس وجودها الغير المضاف بالذات وباحوال زايدة على وجودها فبعض تلك الاحوال بحيث لو توهم مرفوعا عن هذا الشخص المشار اليه بطلت تشخصه وفسدت ذاته لكونه لازما لوجوده الذي به يغاير الاخرى وبعضها لو توهم مرفوعا لم يجب منه بطلان تشخصه ولا فساد من هويته الا انه بطلت مغايرته وتخالفه الى مغايرة اخرى من غير فساد لكن الفرق بين القبيلين ربما اشكل علينا كما ان الفرق بين الفصل الحقيقي وغير الحقيقي مما كان مشكلا علينا وليس الكلام ههنا في معرفتنا بهويات الوجود وحقايق الفصول والتشخصات بل في معرفة القوانين التي يجب ان يكون الامور على طبعها وليس يلزم ان يعرف ان شيئا كذا هل يكون على طبيعتها حتى يكون فصلا مثلا او تشخصا ام لا يكون واعلم ان التشخص لا بد ان يكون بامر ثبوتي زايد على المهية النوعية اما كونه زايدا على النوع فظ لان النوع كلي مقول على كثيرين والتشخص ليس كذلك فلا بد ان يكون زايدا واما انه ثبوتي فلوجوه اما اولا فلانه عبارة عن تميز الشخص وخصوصية هويته والشخص بما هو شخص ثابت في الخارج والهوية داخلة فيه كدخول الفصل في النوع وجزء الموجود في الخارج من حيث انه موجود موجود لا محالة فالتشخص موجود واما ثانيا فلانه لو كان عدميا فيكون عبارة اما عن عدم اللاتعين مطلقا واللاتعين مطلقا امر عدمي بديهة وعدم العدم يكون وجودا او من عدم تعين غيره وذلك التعين ان كان عدميا وهو عدمه فيكون ثابتا ايضا لكن تعينه حينئذ كتعين غيره بديهة واذا كان بعض التعينات للمهية واحدة ثبوتيا كان الجميع ثبوتيا وان كان تعين غيره ثبوتيا وتعينه كتعين غيره فيكون ايضا ثبوتيا وهو المطلوب فان قلت التعين لا يمكن ان يكون ثبوتيا لوجهين الاول انه لو كان ثبوتيا زايدا على المهية لكان له تعين ايضا ويعود الكلام الى تعين التعين فيلزم تعين اخر فيتسلسل الامر الى لا نهاية

الثاني ان اختصاص هذا التعين بهذا المعين دون غيره انما يكون بعد تعين هذا المعين وتميزه عن غيره والا لم يكن اختصاصه بهذا
التعين اولى من اختصاصه بغيره او اختصاص غيره به فاذن يجب ان يكون له قبل هذا التعين تعين آخر فيلزم ان يكون متميزا قبل ان يكون
متميزا وهو محال فالجواب اما عن الاول فمثل ما مضى في باب الوجود وهو ان التعين لو كان له ماهية كلية وراء كونه متعينا لاحتاج في تعينه الى تعين
زايد واما اذا كان متعينا بذاته لا بامر آخر فذلك الامر متعين فليس يحتاج الى تعين غير نفسه فلا يلزم التسلسل واما عن الثاني فهو ان كل ما يكون
تعينه من لوازم طبيعته حتى يكون نوعه منحصرا في شخصه فلا بد له من مادة مخصصة باعراض معينة ويكون تشخص المادة بتلك الاعراض
علة لتشخص ذلك الحادث في وجوده اذ من الممتنع ان يعرض بتلك المادة في ذلك الوقت وفي ذلك الوضع والحيز فرد آخر من ذلك النوع حتى يلزم
الاشكال وليس ان ذلك الشيء يوجد ويوجد التعين ثم بعد حصول احدهما او كلاهما يتقارنان بل وجود ذلك الشيء في تلك المادة
المخصوصة هو تعينه فالحق ان تشخص الشيء بمعنى كونه بحسب نفس تصوره ممتنع الشركة بين الكثرة انما يكون بامر زايد على الماهية لا في الوجود
بل في المتصور عند التحليل ويجب ان يكون ذلك الامر متشخصا بنفسه وهويته لا بشيء خارج عنه لا عينا ولا تصورا ان يكون الماهية بسببه
ممتنعة الاشتراك في الخارج وما ذلك الا نفس وجود ذلك الشيء كما ذهب اليه الفارابي اذ كل ما هو غير الوجود من المفهومات والماهيات
فلا يأبى تصوره عن قبول الشركة ولو تخصص بالف تخصيص لان انضمام المفهوم الى المفهوم كم وقع لا ينتهي الى التشخصية نعم ربما يؤدي الى
الامتياز الخارجي عن غيره من الاشياء لكن الكل مما يجوز كون المتصور فيه مشتركا والامتياز عن الغير في الواقع غير التشخص الحقيقي كيف
والاول امر اضافي بالقياس الى المشاركات في امر عام والثاني امر باعتبار الشيء في نفسه حتى انه لو لم يكن له مشارك في معنى لا يحتاج
الى تميز زايد كان ايضا متميزا في نفسه ولا يبعد ان يكون التميز بالمعنى الاول مما يوجب الاستعداد لحصول التشخص الحقيقي كما مرت
الاشارة اليه فان النوع المادي المنتشر ما لم يتخصص مادته باستعداد خاص لواحد منه لا يفيض عليها وجود عن المبدأ الواجب وفيما يمكن
ان يحمل اكثر المذاهب الواقعة في التشخص على ما يرجع الى ما حققناه فما نقل عن الحكماء ان تشخص الشيء بنحو العلم الاحساسي او بالمشاهدة
الحضورية يمكن ارجاعه الى ما قلنا فان كل وجود خاص لا يمكن معرفته الا بالمشاهدة العينية او ما يجري مجراها وكذا ما ذهب اليه
صاحب المطارحات من ان المانع للشركة كون الشيء هوية عينية وليست الهوية العينية الا الوجود الخاص لكن هذا الشيخ العظيم
كان كثير الباع في ان الوجود امر اعتباري لا هوية له في الخارج وليت شعري اذا كان التشخص عنده بنفس الهوية ولم يكن الهوية
نفس الوجود وغير الوجود اما نفس الماهية المشتركة او معنى عارض للماهية او هي مع عارض او عوارض من كم وكيف ووضع وزمان
وغير ذلك وهو معترف بان شيئا منها لا يمنع الشركة وان مجموع الكليات ايضا كلي فهذه الهوية العينية اي شيء هي فاذا توجب
لمنع الشركة وكذا ما اختاره بعض اهل التدقيق من ان تشخص الشيء جزء تحليلي له اذ قد علمت ان الوجود كذلك لانه متحد مع الماهية
في العين غير متميز عنها الا في الذهن وكذا ما قيل ان تشخص الشيء بالفاعل بمعنى ان الفاعل مقوم للتشخص لانه مقوم للوجود الذي
هو عين التشخص فمقوم الوجود يكون مقوما للتشخص ايضا لكن الكلام فيما به التشخص لا في مفيده وجاعله وقريب من هذا ما هو محكي
لبعضهم ان تشخص الاشياء بارتباطها الى واجب الوجود وقد علمت ان الماهيات مما يرتبط بالجاعل الحق لاجل وجوداتها التي هي الحقيقية
اشعة واشراقات للوجود القيوم واما ما قال بعضهم من اهل العلم ان التشخص بسبب المادة اذ شيء من الماهية ومقومها ولوازمها مما لا يوجب
الامتياز والعارض المفارق يفتقر الى المادة فيجب ان يحمل التشخص في كلامه على التميز الذي هو شرط حدوث المتشخص عن الفاعل
كما مر فان الهيولى حالها في التشخص ومنع الشركة بحسب التصور كحال غيرها بل النوع المتكثر الافراد ما لم يتخصص المادة الحاملة لافراده
بوضع خاص وزمان خاص لا يوجد فرد منه دون غيره وهكذا القول فيما ذهب اليه بهمنيار مطابقا لما وجد في كلام الشيخ من
التعليقات وغيرها من ان التشخص بسبب احوال المادة من الوضع والحيز فان المقصود المميز الفارق لا ما يجعل الطبيعة شخصية
وايضا هذه الاحوال من لوازم التشخص وامارات له فالتعبير عن الشيء بلوازمه غير بعيد كما يعبر عن الفصول بلوازمها وما
وجد ايضا في كلام الشيخ من انه ليس شيء من المقولات متشخص بذاته الا الوضع مع وحدة الزمان منشأه ان الوضع في ذوات الاوضاع
بالذات هو نحو وجودها كما ان المعقولية في الصور المجردة هي نحو وجودها فوجودها في ذاتها وكونها بحيث يكون لاجزائها بعضها
الى بعض والى الامور الخارجية نسبة شيء واحد كما ان وجود الصورة الادراكية ومدركيتها ووجودها للمدرك لها امر واحد

وحيثية واحدة فيكون التشخص بالوضع ايضا راجعا الى التشخص بالوجود وكون الاشياء الزمانية في زمانها المخصوصة ايضا كذلك كالمتحركات بالذات وحركاتها الذاتية سيما نحو ما رأينا من الحركة الجوهرية في الطبايع الجسمانية كلها ومن اراد الاستقصا في هذا البحث فليرجع الى كتاب الاسفار **قوله فصل في تعريف الفصل** وتحقيقه الغرض من هذا الفصل بيان معرفة الفصل وجوده في نفسه وكان الغرض من المذكور سابقا من احوال الفصل معرفة حال الجنس وانه باي شيء يتم معناه ويتحصل وجوده وان اي الاشياء يتقوم بها الجنس في وجوده بالذات ويدخل في تقويمه نوعا وايها يتضمن بالعرض مما لا يدخل من تقويمه نوعا واعلم ان ههنا مباحث بها يجب الاهتمام به وهو قريب المأخذ مما ذكر في باب التشخص لما علمت ان نسبة التشخص الى الشخص كنسبة الفصل الى النوع ونسبته الى النوع كنسبة الفصل الى الجنس وهو ان اجزاء الماهية سواء كان مطلقة او متخصصة يجب ان يكون وجود بعضها علة لوجود البعض فنقول يستحيل ان يكون الجزء الجنسي علة لوجود الجزء الفصلي والا لكانت الفصول المتقابلة لازمة في كل فرد شخصي منه هذا محال فبقي ان يكون الجزء الفصلي علة لوجود الجنسي فيكون مقسما للماهية الجنسية المطلقة وعلة لوجود القدر الذي هو حصة النوع ومقوما للمجموع الذي هو النوع بالجزئية والدخول ومميزا له عن مشاركه في الجنس القريب فلقائل ان يقول الناطق مثلا ان كان علة للحيوان المطلق لم يكن مقسما له وان كان علة للحيوان المخصوص فلا بد ان يتخصص ذلك الحيوان اولا حتى يكون الناطق علة لتخصصه ووجوده والجواب ان الحيوانية المطلقة يحتاج الى علة تقوم وجوده واما ان تلك العلة هي الناطق فليس لان الحيوانية يقتضيه بل لان الناطقية مما يستلزمها ويوجبها لذاتها فان من لوازم الناطق ان يكون حيوانا فالناطق علة لذاته للحيوان المطلق فالحاجة المطلقة انما جاءت من طبيعة الجنس وتعين المحتاج اليه انما جاء من قبل الفصل وهكذا في كل علة ومعلول فان ماهية المعلول لا مكانه يستدعي علة ما وكونها معلولة لعلة معينة انما جاء من قبل العلة وكذا حال الصورة والمادة والتشخص والنوع وبهذا الاصل يندفع كثير من الاشكالات التي تحيرت في حلها اكثر العلماء مما ذكرها يؤدي الى التطويل فان قيل لماذا وجد ذلك الفصل دون غيره من الفصول حتى صار علة لتلك الحصة من الحيوانية ولماذا وجد هذا التشخص المعين حتى صار علة لهذا الشخص وحصته من النوع فنقول لاجل استعداد خاص في القابل يستدعي بل الحق ان ما هو من فصول الانواع المبدعة والدائمة فوجوده بحسب جهة من جهات العلل العقلية والاسباب الفاعلية وهكذا الى مسبب الاسباب وعلة العلل واما ما هو فصل من الانواع الكائنة والمنقطعة او تشخص من تشخصاتها فتخصص وجوده بالصدور عن الفاعل دون وجود غيره من الفصول والتشخصات هو استعداد خاص في القابل مثلا اخراج النطفة الانسانية بعد استحالتها مراتب الاستحالات اليها يفيد استعدادا تاما لحدوث الصورة الانسانية الناطقة التي هي مبدأ فصل الانسان بل عينه وكون هذه النفس الناطقة تشخصها لاجل تشخص المادة باستعدادها الشخصي فاذا تم الاستعداد حدثت النفس الناطقة واذا حدثت النفس وجبت الحيوانية فالحيوانية لنفسها لا تحتاج الى فصل مخصوص بل الى فصل كيف كان واما اختصاص هذه الحيوانية بالناطقية فليس من جانب الحيوانية بل من جانب الناطقية و

**قوله** كذلك تخصيص النوع بالتشخصات واما الفرق بين الفصل والتشخص فقد مر وما الفصل ايضا فيجب ان يتكلم فيه ويعرف حاله فنقول ان الفصل بالحقيقة ليس مثل النطق اه تقدير الكلام هو اما الفصل فيجب ايضا ان يتكلم فيه وفي تعريفه المراد ان كثيرا من اهل هذا العلم يطلقون مبادي الاشتقاقات ويريدون بها نفس المشتقات عنها قصدا وايها نفس معانيها البسيطة من غير خصوص الموضوعات كما يطلق الوجود ويراد به نفس الموجود بما هو موجود ويطلق التشخص ويراد به المتشخص بذاته والطبيعة الجنسية او النوعية ويراد بها نفس الجنس ونفس النوع فكذلك يطلق النطق والحس وقبول الابعاد وغير ذلك ويراد بها نفس الناطق والحساس والقابل للابعاد لا من حيث انها لا تركيب للموضوع ومبدأ الاشتقاق فالشيخ يريد ان ينبه على ان المراد من قولهم ان النطق فصل الانسان والحس فصل الحيوان ليس على سبيل الحقيقة والاصطلاح لان الفصل يجب ان يكون محمولا على افراد النوع المتقومة هذه ليست كذلك لان المحمول ... الانسان والحس لا يحمل على افراد الحيوان وانما المحمول على تلك الافراد المشتق منها كالناطق والحساس نعم يمكن ان يكون هي ايضا فصولا لكن على جهة اخرى لا لانواع غير هذه الانواع التي تحمل هي على افرادها بالاشتقاق وهي الانواع الاضافية التي تحمل هذه المبادي على اشخاصها بالتواطؤ فالاولى ان يكون مثل النطق والحس وغيرهما

ههنا مبادی الفصول وهناك نفس الفصول فان النطق انما هو مقول علی نطق زید ونطق عمرو ونطق بکر بالتواطؤ فجاز ان یکون فصل نوعهما
المتقوم به ویکون مطلق الادراك المقول علی هذه الادراکات النطقیة جنسها وکذا الحس المحمول علی السمع والبصر والذوق وعلی اشباه
کل منهما بالتواطؤ جنسها ومطلق الادراك جنس جنسها وذلك لان الخمسة انواع مختلفة للحس لاختلافها فی نحو الوجود فاذن لم یکن
الحس والنطق فصلا للحیوان والانسان محمولا علیهما بالتواطؤ فلیس الحس حیوانا ولا النطق انسانا بل الحساس والناطق فصلان محمولان
علی الحیوان والانسان واطلاقه لانهما متحدان بهما وبجنسهما واما کیفیة ذلك فقد علمت فیما سبق حیث تکلم فیه الشیخ وبین انه کیف
یکون الجنس هو الفصل وکیف یکون هو النوع فی الوجود بالفعل مع تغایر الجنس والفصل فی المفهوم وتغایرهما والنوع فیه
افتراق بعضها عن بعض وعلمت ایضا ما حققناه وتممنا الکلام من جهة اشتمال الصورة التی بازاء الفصل بوحدتها علی جمیع المعانی التی ترکب
منها النوع بحسب اجزائه الوجودیة الخارجیة او الذهنیة فان النوع وان کان فی المرکبات فانه بالحقیقة شیء واحد فی الوجود الذی للصورة
الخارجیة وهو الجنس اذا صار کاملا محصلا موصوفا بالفصل بالفعل بمعنی انه یحمل علی ذلك الشیء الواحد الصوری معنی الجنس الموصوف
بالفصل المعین بالفعل وانما مغایرة الجنس والفصل فی ذلك الوجود بحسب العقل واذا حلل العقل وفصل بینهما ومیز الجنس عن الفصل
بان اخذ کلا منهما بشرط ان لا یعتبر معه الا نفسه ویکون غیره خارجا عنه فی الوجود سواء کان عارضا لازما او مفارقا عنه فهما حینئذ مادة
وصورة عقلیتان فی کل نوع ومادة وصورة خارجیتان ایضا فی الانواع المرکبة التی قد یوجد جنسها فی شیء اخر بدون فصله وهما
بذلك الاعتبار غیر محمولین علی النوع لان الجزء لا یقال علی الکل ما قوله اعلم ان امتیاز الاشیاء بعضها عن بعض بعد اشتراکها فی امر

قوله

محمول انما الوجود والشیئیة والامکان العام والمعلومیة یوجد باحد ثلثة امور عند الجمهور من المشائین وباحد اربعة عن الرواقیین اما بتمام
الذات کالسواد والحرکة واما ببعض الذات کامتیاز الانسان عن الفرس بفصل هو الناطق بعد اشتراکهما فی الحیوانیة وعن الشجر بفصل
هو الحساس بعد اشتراکهما فی الجسم النامی وعن الحجر بفصل هو النامی بعد اشتراکهما فی الجسم وعن المفارق بفصل هو القابل للابعاد بعد
اشتراکهما فی الجوهر واما بالعارض وجودی او عدمی فالاول کامتیاز الضاحك عن الکاتب بعد اشتراکهما فی تمام الذات والثانی کامتیاز
الفصل کالناطق عن النوع کالانسان بعدم دخول مفهوم الحیوانیة فیه ودخوله فی الانسان واما بالشدة والضعف کتفاوت افراد الوجود
عندنا مع اشتراکهما فی طبیعة الوجود التی هی امر بسیطة لا جزء لها خارجا ولا عقلا اذا انتقش هذا التصویر علی صفحة الخاطر فنقول کلما
کان الاشتراك بین شیئین فی امر ذاتی لهما فلا بد من الامتیاز الذاتی ایضا وکلما کان بامر عرضی لهما فلا یجب الامتیاز به وکلما کان
الاشتراك بذاتی لاحدهما وعرضی للاخر کاشتراك النوع وفصله فی جنسه فلا بد من امتیاز احدهما عن الاخر بالدخول فیه والخروج عنه
ولما کان الجنس عبارة عن کمال المشترك الذاتی والفصل عبارة عن کمال الممیز الذاتی وصریح العقل حاکم بمغایرة جهة الاشتراك
لجهة الامتیاز وجب ان یکون معنی الجنس خارجا عن معنی الفصل وکذلك العکس وان اتحدا فی الوجود عندنا وهذا التحقیق یحل
عقدة من قدح فی وجود الفصل بان قال لو کان امتیاز شیء عن غیره بالفصل وذلك الفصل لعدم کونه تمام المحمول لا یجب ان یکون
متمیزا عن غیره بفصل اخر ویلزم منه التسلسل فی وجود الفصول الغیر متناهیة لانا نقول نحن ما حکمنا بان التمیز کیف ما کان یجب
ان یکون بالفصل بل بالشرط المذکور وهو ان الشرکة کان ذاتیا لهما جمیعا والفصل وان کان مشارکا للنوع المقوم به
او لفصل نوع اخر فی امر لکن ذلك الامر لیس ذاتیا وجنسا لهما جمیعا فالناطق الذی یتمیز به الانسان عن الفرس المشترکین
فی الحیوانیة عن الناطق متمیز عن الناطق الذی هو والانسان بقید سلبی وهو انه لیس یدخل فی مفهومه الحیوان ویدخل فی مفهوم
الناطق الذی هو والانسان وهو متمیز عن الحیوان الذی یحمل علیه بانه لعدم مشارکته له فی المهیة فیکون انفصاله عنه بنفس
ذاته وکذا متمیز عن فصل الفرس بنفس ذاته لا بفصل زاید ولا بجزء فانقطع التسلسل اللهم الا ان یقال ان الناطق مشارك للشیء الاخر
فی شیء من الذاتیات فیستدعی فصلا اخر ولکن لا یلزم منه التسلسل لانه لا یجب ان یکون لکل حقیقة شیء یشارکها فی شیء من المقومات
والا لزم ترکیب الشیء من اجزاء غیر متناهیة وهو محال کما برهن علیه قال الرازی صاحب المحصل فی مثل هذا المقام ان هذا لا یتخلص من الشکوك
الا اذا جعلنا الجوهریة من قبیل اللوازم الخارجیة بالنسبة الی ماهیتها اذ لو کانت من المقومات وفصل الجوهر یجب ان یکون
جوهرا فیکون الفصل مساویا للنوع فی امر مقوم له وهو الجوهر وبیانه فی المهیة فیلزم ان یکون للفصل فصل اخر الی غیر النهایة

ولا خلاص عند الامان يقال ان الجوهرية مقولة على ما تحتها قول اللوازم لا قول المقومات اقول معنى كون الجنس لازما للفصل انه
ان الجنس وجودا وللفصل وجودا اخر ملزوما بل هما موجودان بوجود واحد وهكذا في كل عارض من عوارض الماهية كالتشخص
والوجود ونحوهما وانما العارضية والمعروضية في ظرف الذهن بحسب المعنى والمفهوم فان العقل اذا حلل النوع الجوهري مثلا
الى جنس كمفهوم الجوهر وفصل كقابل الابعاد وحكم بان احدهما غير الاخر كان معناه انه خارج عن مفهومه لا عن وجوده ذهنا كان
الوجود او خارجا ومعنى كون مقوم الجوهر جوهرا اعم من ان يكون الجوهر داخلا في حده لكونه جوهرا بسيطا لا حد له الا انها
ليست خارجة عن وجوده ففصل الجوهر جوهر لذاته بهذا المعنى وكذا فصل الحيوان كالحساس حيوان لذاته ولكن ليست الحيوانية
داخلة في مفهومه وكذا الانسان الموجود بما هو موجود متقوم بوجوده ووجود الانسان انسان بسيط يصدق عليه لذاته
الانسانية الا انه لا يدخل في حده اذ الوجود بسيط لا حد له وكون فصل الجوهر لا جوهرا بحسب المفهوم لا يلزم منه ان يكون
عرضا لما عرفت ان الوجود ليس في حد نفسه جوهرا ولا عرضا مع ان وجود الجوهر جوهر ووجود العرض عرض بالمعنى
المذكور وكذا الحال في وجود كل شيء بحيث يصدق عليه ذلك الشيء على الوجه الذي قررناه فاعلم هذا فانه شريف فوق هذا
هذا المبحث ولنرجع الى المتن وما بقي من حل الفاظه فقوله كالجزء في العقل لهيئة اقول لعل الفرق بين العقل والذهن ان كون
الشيء في الذهن يستدعي معناه ان يكون له خارج مطابق بخلاف كونه في العقل وقوله ان الجنس يحمل على النوع على انه جزء
من حيثيته اه يريد بيان التميز بين امور يكون الامر المشترك داخلا في بعضها خارجا عن الاخر واعلم ان الجنس كالحيوان مشترك
بين ثلثة اشياء بين نفسه ونوعه وفصله فامتياز الجنس بنفسه عن نوعه بدخول الفصل في النوع وخروجه عن الجنس وكذا
امتياز الفصل عن النوع بدخول الجنس فيه وخروجه عن الفصل وامتياز كل من الجنس والفصل عن الاخر بذاته لا بامر زائد و
قوله فانه انما يعني بالناطق شيء له نطق اه اعلم ان مفهوم الشيء غير معتبر في مفهوم المشتق على وجه الدخول لا خاصا ولا عاما فلا يعتبر
في مفهوم الناطق مثلا الشيء المخصوص كالجوهر او الجسم او الحساس ولا شيء العام والا لزم ان يكون العرض العام داخلا في حقيقة
النوع والفصل وكذا في غير الناطق من المشتقات التي يكون فصولا للانواع واما قوله الا انه يلزم ان لا يكون الا جوهرا او الا
جسما او الا حساسا ففيه نظر فان من الناطق ما لا يكون في الوجود جسما ولا حساسا وان لزم ان يكون جوهرا وهو الناطق
المجرد عن البدن اعني النفس الانسانية فانها وجودها الخاص غير جسم ولا حساس وكذا الحساس عندنا مما يمكن وجوده
بدون الجسم النامي **قوله** فنقول لا ان ما الفصل اه يعني لما ذكر ان مفهوم الجنس خارج عن الفصل لانه مشتق
كالناطق وليس يعتبر في مفهومه معنى غير مبدأ الاشتقاق وشيء اصلا فضلا عن ان يكون بمعنى الجنس قريبا كان او بعيدا
او ابعد كالجوهر والجسم والحساس فنقول الى اخره وقد مر وجه ذلك **قوله** واما اذا اخذنا الفصل كالناطق اه اعلم
ان كلا من الجنس والفصل اذا اخذ لا بشرط شيء كان مبهم الوجود يحتمل ان يصير عين الاخر في الوجود ولذلك يحملان
على شيء واحد ويحمل كل منهما على الاخر فيه لاتحادهما في الوجود واما اذا اخذ كل منهما او احدهما بشرط عدم دخول الاخر
في وجوده فيصير جزء للنوع المركب منهما فالناطق اذا اريد منه مجرد الناطقية فان كانت بمعنى كون الشيء ذا نفس كان مؤلفا
من اضافة وجوهر هو النفس فيكون تحت مقولتين فليس من الموجودات المتاصلة التي لها حد مركب من جنس وفصل
بقسمة وحكم انه لا وجود له بالذات بل بمجرد الاعتبار وان كانت بمعنى نفس النفس فان الناطقية بمعنى كون الشيء في حد ذاته
ناطقا يكون عين النفس الناطقة فيكون جوهرا او جزء للجوهر الانساني المركب عن مادة بدنية هي بازاء جنسه وصورة
النفس التي بازاء فصله وانما يتميز هذا الجزء الذي هو الجوهر البسيط عن المركب بالفصل الواقع بين البسيط والمركب من
الجواهر على نحو ما سبق تحقيقه من تقسيم الجوهر الذي هو المقولة الى الجواهر الخمسة اعني العقل والنفس والمادة والصورة
والجسم المركب منهما فان الاربعة البسائط من الجوهر لها فصول بحسب التحليل العقلي لا كفصول المركبات التي بازاء الصور الخارجية
فانه لا تركيب لها خارجا لا مادة له ولا صورة وانما ذاته صورية اذ كانت ذاته بالفعل الا كالهيولى التي يكون القوة فيها عين الفعلية
وقوله واما الاخرى وهي القابلة ان كل ما هو اعم المحمولات اه اعلم ان هذه المقدمة مع كذبها مما لا احتاج اليها في الشك المذكور

قوله ولم يقع الاشتراك [illegible] في الفصل الا بالجوهر [illegible] على نحو [illegible] بمعنى

انه بعد وهما منه التشكيك ولهذا لم نذكرها عند تقريرنا للشبهة اذ يكفي ان يقال ان الفصل اما ان يكون اعم المحمولات او لا يكون بل
يكون تحته والاول باطل بديهة لان الناطق مثلا وما يجري مجراه من الفصول وغيرها ليست اعم المحمولات ضرورة مباينة كثير منها
بعضها البعض فتعين الشق الثاني وهو ان يكون تحت معنى عام مشترك بينه وبين غيره مما يدخل تحته فيحتاج الفصل الى فصل اخر
فيتسلسل فالجواب الجواب فهذه الشبهة على القدماء القائلة الاخيرة وسداد الجواب على الفرق بين كون الاشتراك في ذاتي حتى يلزم
ان يكون المميز فصلا ذاتيا او في عرضي فلا يلزم ذلك على التفصيل الذي تقدم **قوله** وبهذا يعلم ان الذي يقال ان فصول
الجواهر جواهر اقول فيه التحقيق هذا المقام بما لا مزيد عليه برفع الاشكال الذي اورده الامام الرازي وقوله الا ان يعني بفصول الجواهر
مثلا لا الفصل المحمول عليه بالمواطاة اراد بالفصل المقول بالاشتقاق مثل النفس الحيوانية للحساس والنفس الناطقة للناطق
وساير الصور النوعية لفصول الانواع الطبيعية للجسم والشيخ في بعض كتبه يعبر عن الفصل المحمول بالمواطاة بالفصل المنطقي و
هو غير الفصل المبحوث عنه في كتب المنطقيين لانه من المعقولات الثانية بخلاف مثل الناطق والحساس من اوائل المعقولات **قوله**
ليس يجب اذا كان الفصل الذي بالمواطاة موجودا فيه بيانه انه لا يلزم ان يكون فصول الانواع بازاء صور نوعية خارجية بل انما يلزم
ذلك في فصول الانواع الجوهرية لا الاعراض ولا كل نوع جوهري بل الانواع الجوهرية المركبة حيث ان جنس كل منهما ماخوذ
من مادة وفصله من صورة واما النوع البسيط من الجوهر كالعقل والنفس ونحوهما فلا جنسه مطابق لمادة ولا فصله
مطابق لصورة والصورة هو الفصل الذي بالاشتقاق وباقي الفاظ الكتاب واضحة **قوله** فصل في تعريف مناسبة
الحد والمحدود لما كان الحد هو القول الدال على ماهية الشيء لذاته فلا بد ان يكون بازاء ما وجه من المغايرة والا لم يكن
احدهما اولى بان يكون دالا والاخر بان يكون مدلولا ووجه من الاتحاد والا لم يكن دالا عليه بالذات والفرق بينهما انما هو
بالاجمال والتفصيل فالمجمل هو المحدود والنوع والمفصل هو الحد المركب من الجنس والفصل اذ البسائط الحقيقية لا حد لها
اذ لا اجزاء لها بوجه انما يعرف باللوازم والاثار وانما وجب ان يكون الحد الحقيقي مركبا من جنس وفصل لان ذا الاجزاء ان لم يكن
لها وحدة حقيقية كان كالموضوع بجنب الانسان ويكون وجوده بالعرض لا بالذات لان وحدته بمجرد الاعتبار والامور
التي وجودها بالعرض غير محدودة وكذا ما له وحدة حقيقية فلا بد ان يكون بحسب التقسيم تحت احدى المقولات فيكون له جنس
فكل ما له جنس فلا بد ان يكون له فصل لما عرفت ان الجنس طبيعة ناقصة تمامها بالفصل ولما كان الحدود للاعلى محيطة الشيء
فكان لا محالة بجنسه وفصله **قوله** لقائل ان يقول ان الحد كما وقع عليه الاتفاق من اهل الصناعة مؤلف اكثر الناس قد
وقعت لهم الحيرة في كون الشيء جزء محمولا لان الجزئية يقتضي المغايرة والحمل يقتضي الاتحاد فكيف يكون شيء واحد مغايرا
لشيء ومتحدا به وما ذلك الا لاهمالهم اعتبار الجهات والحيثيات فمن جملة المنشات هذه الشبهة ونظائرها فقال ان الحد كما بينا
وقع الاتفاق عليه من اهل الحكمة مركب فيما له وحدة طبيعية من جنس وفصل وهما جزءان للحد ثم ان الحد عين المحدود فيكون
المحدود ايضا ذا الجزئين اعني المدلول عليهما بالجنس والفصل ثم ان نسبتهما الى النوع هو نسبتهما الى الحد لانه عين المحدود
فاذا ثبت ان النوع يحمل طبيعة الجنس ولا طبيعة الفصل على النوع والمفروض خلافه هذا والجواب بعد ما علمت الفرق
بين الجنس والمادة والفصل والصورة وان النوع مركب من المادة والصورة لا من الجنس والفصل لان كلا من هذين امر مبهم غير
محصل يمكن ان يدخل فيه الاخر ... انا اذا قلنا في تحديد الانسان مثلا انه حيوان ناطق فلسنا نعني انه مؤلف
من شيئين يجتمع منهما بل نعني به الحيوان الذي هو بعينه ناطق والحيوان من كونه حيوانا هو شيء لا خرابه ما و هو ناطق
حتى تركب منهما شيء ... ذلك لان الحيوان بالمعنى الذي هو جنس ليس امرا محصلا في نفسه حتى ينضم اليه شيء اخر هو الناطق
كما مر تحقيقه فمعنى الحيوان هو الجسم النامي ... الادراك ... لان ... الكل ... وحيوان او
وهو ان نطق و اذا قلنا ناطق على نفسه ... مبهم ... وتحصيل الجسم ... النفس
الدراكة فليس كون الجسم ... وكونه نا ... موجود ... بل وجوده دراكا هو بعينه
وجوده ناطقا ... امر مبهم ... الشيء ... مبهم الوجود والامر المبهم الوجود

يوجد بما لم يتصل بالفعل وما يوجد بالفعل لا يكون مبهما فالنفس الدراكة لا يوجد بالفعل بكونها دراكة ما لم يتعين ولم ينفصل
نحو ادراكها عن مطلق الادراك فاذا قيل انها دراكة بالحس والتخيل والنطق تميز عن كونها دراكة بالحس فقط كبعض انواع الحيوان
او بالحس والخيال جميعا ولكن بدون النطق كبعض اخر بل الحساس فقط ايضا امر مبهم فمن الحيوان ما له قوة اللمس فقط ومنه ما له اللمس
والذوق او الشم بدون السمع والبصر كما انه من الحيوان ما يوجد بدون الحس الباطن كلا او بعضا وبالجملة اذا وجد الجنس كالحيوان
فوجوده متضمن لوجود احد الفصول لانه ينضم اليه وجود ذلك الفصل من خارج اذ لا وجود للمبهم في الخارج ولكن جاز حصول المبهم
على ابهامه في الذهن فان الذهن ربما يكون مترددا متشككا في تمام حقيقة شيء كنفس من النفوس انها هل هي حساسة فقط او متخيلة
او ناطقة ثم يحصلها بالفكرة والاكتساب فصلها الخاص فيعرفها ويحدها بجنسها وفصلها فانضمام فصل الى جنس انما هو بحسب
المعنى في الذهن على نحو حصول تعيين بعد ابهام وجزم بعد شك فظهر وتبين ان الحد مركب من جنس وفصل بخلاف المحدود
الذي هو النوع وان كان الحد عين المحدود في الوجود **قوله** واذا اخذ الحس في حد الحيوان فليس هو بالحقيقة الفصل بل هو
دليل على الفصل فان فصل الحيوان انه ذو نفس الخ يريد بيان ان اكثر ما يذكر في التعريفات الحدية بازاء الفصل فليس هو بفصل
حقيقي سواء كان الذي هو فصل حقيقي فصلا محمولا بالتواطؤ او فصلا محمولا بالاشتقاق بل انما هو علامة الفصل ودليله لان فصل
كل مقولة يجب ان يكون من تلك المقولة على الوجه الذي سبق ففصل الجوهر جوهر وفصل الكم كم وفصل الكيف كيف مع ان
الموجودات في فصول الاشياء من مقولة غير مقولة جنسها كما يذكر في فصل الحيوان الحساس وهو جوهر والحس انفعال الماخوذ
او اضافة ويذكر في فصل الانسان الناطق وحالهما كما مر وكذا يذكر في حد الخط المستقيم او السطح المستوي كون اجزائه
على وضع لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض في الخط المستقيم والسطح بخلاف ذلك والخط والسطح من مقولة الكم وما يذكر
في فصلهما من مقولة الوضع ويقال ايضا في حد السواد وهو من مقولة الكيف انه قابض للبصر وفي البياض انه مفرق للبصر والقبض
والتفريق من مقولة الفعل فالحق ان هذه الامور المذكورة في الفصول هي ليست بفصول حقيقية وانما هي لوازم وامارات
جعلت عنوانات لها دالة عليها ففصل الحيوان بالحقيقة ليس ذا الحس بل انما هو ذو النفس الدراكة المحركة بالارادة او ذو قوة
النمو والحس والحركة فليست هويته بنفسه ان يحس بالفعل ولا التخيل بالفعل ولا الحركة الارادية بل القوة النفسانية هي مبدأ
هذه الافاعيل والانفعالات بل مبدأ مبادي هذه الآثار صادرة عن قواها كقوة الحس وقوة التخيل وقوة الحركة الارادية
الحق ان النفس كما انها مبدأ لهذه الآثار المختصة بها كذلك هي مبدأ لجميع الآثار المنسوبة اليها مختصة كانت او مشتركة
والجمادية من التغذية والتنمية والتوليد والحفظ وغيرها الا ان بعضها بلا واسطة وبعضها بواسطة فالتي هي مختصة بالنفس ليس بعضها
بان ينسب اليها دون البعض لكن كلها او بعضها شيء ليس له في نفسه اسم لانه هوية خارجية وجودية والاسامي والحدود التي تعرف
بها الامور انما هي للنعوت والصفات الكلية وحيث كانت هذه الامور توابع مخصوصة له فيضطر العقل الى ان يخترع له اسما مأخوذا
من نسبة ذلك الشيء اليها ولهذا يجمع الحس والحركة الارادية معا في حده ويجعل الحس كانه معنى يجمع الحواس كلها ظاهرها وباطنها
او يقتصر على الحس لما بناء على ان اقل درجات الحيوان ان يكون له حس واحد فكل حيوان له حس سواء كان مقتصرا على الواحد كالخراطين
والخلد في نباتية او زائد واما على ان الحس مطلقا يدل على جميع الحواس بالالتزام لا بالتضمن لان الخاص ليس بجزء للعام ليدل اسم العام
عليه بالتضمن فان دل عليه يكون دلالة بالالتزام لا غير وقد سلف بيان اقسام الدلالات في المنطق فاذن قد ظهر وتبين ان الحس ليس بالحقيقة
فصلا للحيوان بل احد لوازم فصله واحد شعب فصله وقواه وانما فصله بالحقيقة وجود النفس التي هي مبدأ هذه اللوازم والشعب كلها
وكذلك الناطق للانسان ليس فصلا حقيقيا له بل الفصل الحقيقي هو وجود النفس التي هي مبدأ الادراكات الكلية والحركات الفكرية
وغير ذلك من افاعيل الحيوانية والنباتية وما دونها حتى اقامة الجسم بصورة الاتصال وافادة المقدار لها لكن عدم الاسم الدال
على الهوية الوجودية للنفوس وقلة شعورنا بالفصول يضطرنا اما لهذا اي عدم الشعور واما لذاك اي فقدان الاسم الى ان نحرف
في اقامة الحدود عن حقايق الفصول التي هي لوازمها وآثارها الدالة عليها فربما نشتق اسم الفصل الحقيقي من لازمه كالحساس
فانما نعني بالحساس لا الذي يحس بالفعل بل المبدأ الذي من شانه الاحساس وغيره من الآثار وهذا اذا كانت المعرفة به تامة ولكن لم نجد اسما

خاصًا

خاصا ودتما قلنا المعرف لم تشعر بحقيقة الفصل الا بلازمه او احد آثاره كان ازيد وليس الكلام فى هذه اى الحدود الحقيقية او الفصول الذاتية
للاشياء على حسب الحاصل منها فى عقولنا ولا على حسب ما نصنع ونتصرف نحن فيها من وضع الاسماء المشتقة من لوازمها الدالة على ما هى فى
انفسها ومن جهة كيفية وجوداتها فى ذواتها واعلم ان كثيرا ما يدل البرهان على حقيقة شئ فى الخارج ونحو وجوده مع امتناع حصوله فى
عقولنا كواجب الوجود فان البرهان يدل على وجوده وكونه بسيطا حقيقيا يحيط بالاشياء كلها وجودا وعلما وانه فى قوة وجوده فوق
ما لا يتناهى بما لا يتناهى ومثل هذا الشئ لا يمكن حصوله فى عقولنا لكن البرهان دل عليه من جهة المفهومات والعنوانات ثم ما دلت عليه
فهكذا حال بعض الفصول الحقيقية الخافية على العقول فى الاشارة اليها بالبرهان الا من طريق اللوازم والآثار هذا ما وعدناه فى الجواب
عن ايراد لزوم الفصلين لنوع واحد **قوله** ثم لو كان ليس الحيوان نفس الا الحساسة كان كونه جسما ذا حس ليس جنسا بمعنى مجرده
بل بل يعرف كيفية اتحاد الجنس والفصل فى الوجود اتحادا بالذات وكيفية اتحاد الاشياء التى فيها اتحاد من وجوه اخرى فالجنس انما يكون
جنسا اذا كان امرا مبهما متضمنا بالقوة للفصل لا خارجا عنه الفصل لازما له وكذا الفصل انما يكون فصلا اذا كان متضمنا الجنس
بالقوة فالحيوان لو لم يكن نفسه الا الحساس حتى يكون معناه جسما ناميا ذا حس فقط لم يكن جنسا اذ الحيوان الذى بمعنى الجنس ليس
مجرد الطبيعة التى فيها الجسمية والنمو والحس فقط بل على النحو الذى علمت فيما سبق وانما ذلك المعنى نوع تام فى الوجود او جزء مادى
لنوع آخر تام وجودا وتحصلا من ذلك النوع وكذا الفصل كالناطق والحساس انما يكون محمولا على الجنس متحدا به اذا اريد بالناطق شئ
متضمن للحيوان بالقوة ولا يلتزم له وبالحساس شئ متضمن الجسم النامى لا امر مستلزم له بالقوة فيجوز لمفهوم الفصل نحو من الوجود
يكون بعينه محمولا عليه معنى الجنس فهذا معنى اتحاد الجنس بالفصل واما كيفية اتحاد المادة بالصورة او اتحاد بعض الاجزاء بالبعض كاتحاد
مادة الجنس بمادة النوع او صورته بصورته او مادة احدهما بصورة الآخر او بالعكس وعلى نحو آخر وانما هو اتحاد شئ لشئ خارج عنه
لازم له او عارض واعلم ان كيفية اتحاد المادة بالصورة وكذا اتحاد اجزاء النوع الطبيعى بعضها ببعض معرفتها علم غامض شريف ومسلكها
مسلك دقيق لطيف ليس كما يلوح من كلام الشيخ وتقريره مرارا ونحن قد بينا تحقيقه وسلكنا طريقه فى الاسفار الاربعة ببسط لايق وتقرير
فايق وتحقيق عميق ونظر ثاقب وبيان مفصل ولولا مخافة التطويل والخروج عن اسلوب هذا الشرح لاوردناه ولكن تركنا ذكره وطوينا
نقله مقتصرا على اشارة خفية الى موضع الخلاف مع الشيخ ضوعف جلاله وقدره تحاشيا عن التصريح بالمخالفة والتجاهر بها **قوله**
فيكون الاشياء التى فيها اتحاد على اصناف فاحدها ان يكون كاتحاداه اعلم ان الاتحاد بين الاشياء عبارة عن كون تلك الاشياء المتكثرة
من جهة واحدة من جهة اخرى وهذا امر مقول بالتشكيك على اقسام فان جهة الوحدة قوية فى بعض المتحدات ضعيفة فى بعض آخر فاحق
الاشياء بالاتحاد هى المعانى المختلفة التى لها وجود واحد حقيقى كالاتحاد بين الجنس والفصل ولهذا يحملان بالذات على شئ واحد بالعدد
كما سيجئ ايضاحه وما ليس كذلك على اصناف متفاوتة فى جهة الوحدة فاذن الاشياء من جهة كونها واحدة على اقسام احدها ان يكون
فيها اتحاد كاتحاد المادة والصورة فالمادة شئ بالقوة غير مستقل الوجود اذ لا وجود له بانفراده فيتقوم وجوده بالصورة على
ان يكون وجود الصورة وجودا مرتبا خارج عن وجود المادة وليس وجود احدهما وجود الآخر ولكن الفرق بين وجوديهما كالفرق بين
الناقص والكامل الضعيف والشديد ووجوده الكامل الشديد يندمج فيه وجود الناقص الضعيف مع زوال نقصه وقصوره
الذى هو امر عدمى فجهة الوحدة فيها فى جانب الصورة ولاجل ذلك يحمل عليهما معنى الجنس والفصل الماخوذين منهما ولولا ذلك لما
وقع الحمل ان قوله ليس احدهما الآخر ويكون المجموع ليس ولا واحدا منهما اى ليس واحد من المادة والصورة هو الآخر ولا المجموع شيئا
واحدا ولا شيئا من المادة والصورة موضع نظر لما علمت ان وجود الصورة تكملة وجود الهيولى وكمالها بعينها كانت المادة ناقصة
الوجود متوحد بنفسها وانما تحصلات وجودية مختلفة ويمكن ان يوجد وحدة صورة اخرى فصح لاجل هذا ان يقال ان وجود كل
من المادة والصورة غير وجود الاخرى والثانى من اصناف المتحدات ما اتحادها اتحاد اشياء يكون لكل منها وجود غير متعلق
بالآخر ولا مفتقر اليه الا انها اتحدت فى هيئة او صورة تحصل منهما شئ واحد اما بمجرد اجتماع وتركيب من غير استحالة كالاعضاء
لبدن الحيوان واما بالاستحالة والامتزاج كالعناصر فى المركبات الطبيعية من الجماد والنبات والحيوان بناء على ما هو المشهور من بقاء
صورها العنصرية واستحالتها فى كيفياتها فجهة الاتحاد فى هذه الامور امر خارج عن حقيقتها ووجوداتها عارض لذواتها الثالث

اتحاد اشياء ليس كل منها مستغنيا عن الاخر بل بعضها لا يتقوم بالفعل الا بما انضم اليه و يحصل فيه و بعضها متقوم بنفسه بالفعل
غير مفتقر الى تلك البعض لتتميم الحاصل فيه كاتحاد الموضوع والعرض مثل الجسم والبياض فيقال لهذا الجسم انه ابيض و الحمل هيهنا
حمل بالعرض لان جهة الاتحاد امر طار على ذات الموضوع الذي هو الجسم اذ ليست في ذاته منشأ صدق الابيض عليه واما الفعل و
الانفعال فهذه الاقسام الثلثة جهة الاتحاد و الوحدة فيها ضعيفة لانها بعد تمام مهيتها و وجودها وليس لهذه المتحدات وجود واحد
ولا يحمل بعضها على بعض ولا مجموعها محمول على واحد من اجزائها حمل هو هو واضعف منها في الاتحاد امور لا يكون جهة الوحدة فيها امرا
حقيقيا بل اعتباريا كالاصوات ولا عرضا قارا كالبلدة الواحدة والعسكر الواحد و هذه الاصناف كلها خارجة عن القسم من الاتحاد
الذي هو لحوق الاشياء بشيء هو الذي بصدد بيانه الشيخ **قوله** ومنها اتحاد شيء بشيء قوة هذه الشيء منهما اه يريد بيان اتحاد
الجنس بفصله المقسم بان المعنى الذي هو الجنس لكونه امرا مبهما مترددا بين الاشياء من شانه ان يكون نفسه اشياء كثيرة لا بمعنى ان مفهومه
من حيث المفهوم عين مفهومات تلك الاشياء اذ لا اتحاد بين مفهوم و مفهوم حملا متعارفا والحمل الاولي ايضا لا بد فيه من المغايرة
بين الموضوع والمحمول اما بالاجمال والتفصيل او بوجه من الاعتبار بل المراد ان معنى واحدا من شانه ان يصير عين معان مختلفة في انحاء
الوجودات كل منها في الوجود يكون هذا الشيء لان ينضم وجوداتها بوجود هذا الشيء بل بان الذهن قد يعقل معنى كالحيوان مثلا
بلا شرط اخر يجوز الذهن ان يكون الحيوان بنفسه انسانا و فرسا و حمارا في الوجود او ناطقا و صاهلا و ناهقا في الاعيان فاذا
انضم الى معنى الحيوان معنى الناطق مثلا انما ينضم اليه بانه معنى اخر في المفهوم لكنه يكون متضمنا مندمجا في وجوده هذا النحو من الوجود معين
فان وجود الناطق الذي هو الصورة الانسانية هو بعينه وجود الحيوان بما هو حيوان مطلقا وانما يكون وجوده غير وجود الحيوان
من حيث التعين والابهام والقوة والفعل والكمال والنقص لان هذا غير ذاتي في الوجود بان يكون للحيوانية وجود وللناطقية
وجود اخر و قد اجتمعا و صارا وجود الانسان بالانضمام و التركيب و كذا الحال في الفصل **قوله** مثل المقدار فانه معنى يصح
ان يكون هو الخط و السطح و العمق لان يقارنه اه اراد بالعمق الجسم التعليمي و هو احد انواع المقدار و هذا المثال اوضح مثال في
هذا الباب لا يمكن لاحد مجال البحث في كون المقدار ذاتيا مشتركا بين الثلثة ولا في ان الاختلاف بينها بالذات لا بامر خارج لوضوح
ان حقيقة الخط غير حقيقة السطح و حقيقتهما غير حقيقة الجسم ولا في ان الذاتي المشترك وجوده بعينه وجود كل واحد منها
ولا في ان كلا منها له معنى خاص زايد على المقدار المشترك فاذن يتضح بهذا المثال غاية الايضاح انه يجوز ان يكون شيء واحد بعينه
اشياء كثيرة متباينة في الحقيقة النوعية اذ المقدار معنى واحد من الكم المتصل القار يجوز ان يكون بعينه خطا او سطحا او جسما
لا بان يقارنه امر متميز فيصير المجموع خطا او سطحا او غيرهما اذ لا تركيب في شيء من هذه الانواع بل الكم المتصل القار شيء قابل القسمة
لا يكون في الوجود مجرد هذا المعنى فقط والا لم يكن جنسا ولا محمولا على الخط وقسيميه بل يجب ان يكون وجوده وجود احد هذه
الثلثة بعد ان يحتمل في نفس معناه ان يكون شيئا منها لا بالخصوص و القابل للانقسام محتمل في ذاته ان يكون اتصاله وقبول القسمة
في بعد واحد فقط ليكون خطا محمولا عليه او في بعدين ليكون في الوجود سطحا محمولا عليه او في ثلثة ابعاد ليكون جسما محمولا عليه
فالمقدار لا يكون في الوجود الا احد هذه الثلثة التي يحمل على كل منها انه المقدار و يحمل على المقدار في كل منها انه ذلك الشيء فالمقدار
الخطي يحمل عليه ان هذا الخط بعينه مقدار و ان هذا المقدار بعينه خط من غير مغايرة اصلا لا في العين ولا في الخيال لكن العقل
يتصور مفهوما كليا مشتركا بين الثلثة هو الكم القابل للقسمة و يفرض له وجودا ثم اذا اضاف الى القابل للقسمة زيادة على انه في جهة
او في جهتين او في ثلث جهات لم يضفه على انه معنى خارج عن وجود المعنى المشترك لاحق به بعد تحصله بالفعل في حد نفسه بل القابل
للمساواة والقسمة انما يحصل وجوده بنفسه بان يكون وجوده في بعد او بعدين او اكثر فكونه قابلا للمساواة بعينه كونه قابلا لها في بعد
او اكثر وكون هذا المقدار مقدارا بعينه كونه خطا او بالعكس و هكذا في السطح والجسم واعلم ان من كان الوجود عنده امرا عينيا
[illegible] الجنس والفصل و غيرهما معان و مفهومات كلية يحمل عليه الحكم بكون المفهومات المختلفة بحسب المعنى موجودة بوجود واحد
قوله [illegible] انما يصدق ولا يكون هذا في الاشياء التي معنت و هيهنا ان كانت كثيرة ما [illegible] الاشياء التي مضت ذكرناها فيما
[illegible] من الطبايع المركبة من الاجناس والفصول هذا النحو من الاتحاد بين اجناسها و فصولها كالحيوان مثلا بالنسبة الى فصله من جهة

بما هما مادة وصورة بوجودين متغايرين وان لم يكونا كذلك بما هما جنس وفصل كما عرفت بخلاف الذي ههنا النوع المقداري فانه وان كانت
فيه كثرة لا محالة من غير شك فيها الا انها ليست كثرة حاصلة من جهة الاجزاء بل كثرة من جهة المعنى بحسب الابهام والتحصيل فيه والامر
المحصل لا يكونان الا في اعتبار الذهن بان يعتبر في الامر المحصل امر مبهما غير محصل فان الخط مثلا امر محصل نوعي ممتاز عن السطح والجسم فكما
يمكن ان يعتبر بما هو خط اي مقدار منقسم في جهة فيجوز ان يعتبر بما هو مقدار من غير شرط آخر فاذا اعتبر غير محصل ثم اعتبر محصلا امكن
ذلك بانضمام محصل اليه لا محصل ولا بان ذلك المحصل شيء آخر غير الذي هو غير المحصل فهما متغايرة بمجرد الاعتبار العقلي
على هذا الوجه اي بين الشيء وتحصيله فان تحصيل الشيء ليس الا تحقيقه لا تبديله وهو تكميله لا تغييره فهكذا يجب ان يتصور الاتحاد
بين الجنس والفصل وان كان في غير البسائط فان حكمهما من حيث هما جنس وفصل هذا الحكم اينما كانا وان كان فيهما اختلاف باعتبار
الخارج **قوله** وانه فان كان مختلفا وكان بعض الانواع فيها تركيب في طبايعها وينبعث فصولها من صورها واجناسها من المواد
يعني هكذا يجب ان يتصور حال الجنس والفصل للنوع الواحد في توحيدهما وجودا وتكثيرهما حيث الابهام والتحصيل لا غير وان كان
النوع مختلفا بالبساطة والتركيب وكان بعض الانواع ما يكون طبايعها مركبة من مواد وصور ينبعث فصولها من صورها واجناسها
من المواد التي لصورها وان لم يكن اجناسها من حيث هي اجناس موادها ولا الفصول من حيث هي فصول صورها كما علمت من الفرق
وبعضها لا تركيب في طبايعها من مواد وصور كالمقادير والشكل والاعراض والجواهر البسيطة من الصور والنفوس وغيرها فان كان
فيها تركيب فهو على النحو الذي مر ذكره من جهة اخذ الشيء الواحد المحصل مرة غير محصل وبالقوة ومرة محصلا وبالفعل والقوة و
الابهام فيه لا يكون بحسب الوجود بل بحسب الذهن فقط اذ من المحال وجود المبهم على ابهامه وحصول الطبيعة الجنسية التي لم تتنوع
بعد وهي بالقوة في وجودها نوعا من الانواع غير محصل بالفعل في شيء وبالجملة لا يمكن للجنس وجود غير وجود الفصل بوجه
من الوجوه اصلا سواء كان النوع بسيطا كالنفس او له تركيب في طباعه كالانسان واما كونهما جزئين للحد فان الحد لا يكون الا مركبا
**قوله** فيهم كما يذكره والجنس والفصل في الحد ايضا من حيث كل واحد منهما هو جزء الحد اه يعني ان الجنس والفصل من حيث انهما
متغايران يتركب منهما الحد فكل منهما لا يحمل على الحد ولا الحد يحمل على واحد منهما فلا يقال للحد انه جنس ولا انه فصل ولا ايضا
للجنس فقط انه حد ولا للفصل وحده في الحيوان مثلا ليس بجسم ولا حساس ولا شيء منهما حد الحيوان لكن كل منهما يحمل على المحدود
وكذا المجموع يحمل عليه وهو ايضا يحمل على كل منهما وعلى المجموع وذلك لان الحد مقام تفصيل النعوت والاوصاف الذاتية والنعوت
المختلفة لا يكون نعتا واحدا ولا بعضها اخر واما المنعوت بها فيمكن ان يكون شيئا واحدا مجملا يندرج في ذاته تلك النعوت
فالاجناس والفصول من حيث انها طبايع كلية ناعتة لطبيعة واحدة موجودة فانها تحمل على تلك الطبيعة المحدودة بها وتعرفها
بمفهومها ولا يحمل بعضها على بعض ولا على المجموع ولا المجموع على بعضها بل الحد عبارة عن قول يفيد تفصيل معاني طبيعة واحدة فقولنا
الحيوان الناطق يفيد معاني شيء واحد في الوجود وهو المسمى بالانسان بانه حيوان وذلك الحيوان بعينه ناطق لا انه حيوان
وشيء هو الناطق فالمنظور اليه في الحد ان كان هو المحدود فهو شيء واحد لم يكن له كثرة في الذهن فضلا عن الخارج وان كان
المنظور اليه هو الحد المعرف له فيه تاليف من معان ونعوت يمكن اعتبار كل منهما معنى في نفسه غير الآخر فيكون هنالك
كثرة في الذهن من امور كل منهما غير صاحبه في المعنى والمفهوم فمن عني بالحد كالحيوان الناطق نفس هذه النعوت والعنوانات
كان غير المحدود وان عني به الصورة العقلية القائمة بالنفس التي هذه نعوتها واوصافها فهو المحدود فانه حيوان لانه جوهر
ذو بعد هو بعينه نام حساس وذلك الحيوان هو بعينه ناطق فظهر ان الحد باحد الاعتبارين عين المحدود الذي لا كثرة فيه وباعتبار
الآخر غيره ويكون سببا مؤديا اليه كاسبا له **قوله** ثم الاعتبار الذي يوجب كون الحد بعينه هو المحدود لا يحتمل
الناطق والحيوان اه يعني ان الحد وان كان مؤلفا من جنس وفصل وهما جزءان له لكنه بالاعتبار الذي هو بحسبه نفس المحدود
ليس كذلك اي ليس مؤلفا منهما ولا الحيوان الناطق في المثال المذكور جزءان منه بذلك الاعتبار بل محمولان عليه بانه هو
لا انهما شيئان متغايران في الحقيقة المحدود الذي هو الانسان متغايران للذي اجتمعا فيه فان الحد مجتمع من نعوت وصفات كلية
ليس احدهما بحسب المفهوم هو الآخر ولا المجتمع فليس مفهوم الحيوان مفهوم الناطق والا لكانا لفظين مترادفين ولا شيء منهما

المفهوم نفس المجموع بل كل من المفهومين والمجموع منهما يصدق على امر واحد هو ذات المحدود ووجوده لان وجوده بعينه مصداق كثير من المفهومات فنعني بالمحدود في قولنا هذا الشيء الذي يصدق عليه الحيوان وهو بعينه الذي يصدق عليه الناطق لا نريد بان مفهوم الحيوانية عين مفهوم الناطقية بل ان وجود الحيوانية فيه قد استكمل محصلا لوجود النطق فالحد والمحدود وان كانا في الوجود شيئا واحدا كما ان مفهوم شيء ووجوده الذي هو مصداقه واحد في الخارج الا انهما متغايران في الاعتبار كتغاير المفهوم وما صدق عليه فالاعتبار الذي يجعل الحد غير المحدود يمنع ان يكون الجنس والفصل محمولين عليه لانهما جزآن له في الاعتبار ولاجل ذلك ليس الحد جنسا ولا فصلا وليس احدهما الاخر ولا المجتمع حد فليس الجنس فصلا ولا حدا ولا الفصل واحد منهما اي من الجنس والحد وليس المؤلف من مفهومي الحيوان والناطق هو احدهما اعني مفهوم الحيوان غير المؤلف ومفهوم الناطق غير المؤلف اذ لا يفهم من احدهما ما يفهم من المجموع ولا بالعكس ولذلك لا يحمل بعض منه على بعض بحسب المفهوم ولا المجموع على بعض بحسب المفهوم فليس مجموع الحيوان والناطق حيوانا ولا ناطقا لان الكل غير الجزء والجزء غير الجزء الاخر فكل منهما غير الكل وهو امر ثالث لهما لاستحالة ان يصير الجزء عين الكل والكل عين الجزء وهذا كله بحسب المغايرة في المفهومات الذي هو شان الحد واما في الوجود الذي هو اعتبار المحدود وشانه فالجميع واحد والبعض عين البعض ولعل الحاجة الى هذا التطويل والتفصيل الواقع في كلام الشيخ ههنا لاجل الغفلة والذهول **قوله** فصل في الحد الفرق بين مقاصد هذا الفصل والذي بعده ان المقصود في الذي مضى بيان مناسبة الحد للمحدود وبان اجزاء ما هو الحد الحقيقي يعني المركب من الجنس والفصل كل منهما وجميعها عين المحدود وكيفية كون الحد كثيرا والمحدود واحدا والمقصود في هذا الفصل حال الحد في نفسه بكونه وبيانا مقولا بالتشكيك على افراده بان يكون بعضها ما فيه زيادة على المحدود او تكرار في اجزائه وبعضها ما ليس كذلك والفرق بين حدود البسائط والمركبات وما يتوسط بذلك واما الفصل الذي ياتي بعده فالغرض فيه بيان ان من الحدود ما هو بعض اجزائه بعينه جزء المحدود كما سيجيء بيانه **قوله** والذي ينبغي لنا ان نعرفه الان ان الاشياء كيف تحد وكيفياته ان من الامور التي هي حقيق بالعرفان والتحقيق حال حدود الاشياء فان بها يتوسل الى معرفة حقايق الاشياء وان الاشياء لما كان بعضها بسايط وبعضها مركبات وبعضها جواهر وبعضها اعراض فينبغي ان يعرف كيف يحد البسيط وكيف يحد المركب وكيف يحد الجوهر وكيف يحد العرض وما الفرق بين ماهيات الاشياء وصورها فنقول كما ان بعض الامور العامة كالوجود والوحدة وكثير من صفات الموجود بما هو موجود مع كونها مشتركة بين المقولات ولكن واقعة عليها بالتشكيك على سبيل تقدم وتاخر وكمالية ونقص فكذلك ايضا كون الاشياء ذوات ماهيات وحدود فليس كونها كذلك في درجة واحدة فالحد للشيء قد يكون حقيقيا تاما وهو الذي يحدد به من غير زيادة ونقص وقد لا يكون كذلك فالاول كما في الجواهر البسيطة فان حد كل واحد منها اينما ولدنا ولا او ثانيا حقيقيا اي تاما ولا بالذات بغير واسطة واما الاشياء التي هي غيرها سواء كان اعراضا او مركبا من جوهر وعرض او من مادة وصورة ففي كل منها زيادة على المحدود فلا ثانيا ولها حدودها بالذات وبالحقيقة لان تلك الاشياء ان كانت مركبة من جوهر وعرض والعرض متقوم بالجوهر فيوخذ الجوهر في حده مرتين وليس في تركيبه الا جوهر واحد وان كانت مركبة من مادة وصورة والصورة ايضا وجودها الخارجي متعلق بجوهر اخر هو المادة وقد عرفت حال الطبيعة من انها متعلقة الوجود بغيرها وكذا المقادير والاشكال عرفت ان وجودها مرتبط بموضوعاتها فيكون تلك الاشياء التي هي غير الجواهر البسيطة من جهة كونها متعلقة الوجود اما ذاتها بغيرها واما اجزاؤها بغيرها فلك الجزء فهي لا يحد الا بالجوهر بوضعها فيعرض من ذلك ان يكون في حدودها زيادة على ذواتها المحدودة اما الاعراض فلان ذواتها وان كانت امورا خارجة عن الجوهر لان ما جزؤها الجوهر على طريق الحمل فهو جوهر ايضا الا ان حدودها لما لا يتم الا بالجوهر لانها حقايق ناعتة والمركبات التي هي من الجوهر والعرض فلابد ان يعرض في حدودها تكرار وهو اخذ الجوهر فيه مرتين مرة لانه جزء المركب فلابد من اخذه في حدها يدخل في ذاته ومرة اخرى لكونه ماخوذا في حد الجزء الاخر الذي هو العرض لدخول الجوهر في حد العرض كما مر لان حد المركب لابد ان يكون مركبا من حدود اجزائه الغير المتداخلة فحد المركب من جوهر وعرض مؤلف من حد الجوهر وحد العرض فيعود الى تثنية وتكرير في الجوهر ان اعتبر تمام

مضمنات ل

الحدود وردها الى مضمات وتفصيل المجملات فيكون الجوهر ماخوذا فى حد المركب مرتين ولا يكون فى ذلك الامر فهما ايضا للحد زيادة
على المحدود كما فى حد العرض البسيط والحدود الحقيقية ينبغى ان لا يكون مشتملة على زيادات مثال هذا اى كون بعض الحدود مشتملا
على زيادة تحديد الانف الافطس والفطوسة هى تقعير الانف لا مطلق التقعير والا لكان الساق المقعر افطس فاذن لابد من اخذ
الانف فى تحديده فاذا اخذت الانف فى حده لزم اخذ الانف مرتين فاذن لا يخ اما ان يكون امثال هذه التعريفات المشتملة على
الزيادة او التكرار ليست حدودا حقيقية وانما الحدود الحقيقية للبسايط الغير المتعلقة بشئ كالجواهر البسيطة او يكون حدودا
على جهة اخرى واصطلاح اخر بان يصطلح على كون كل معرف يوجد فيه معنى ذات الشئ سواء كان مع زيادة او لا انه حد له فينبغى
ان لا يقتصر فى الحد للشئ على مجرد شرح الاسم كما فى التعريفات اللفظية فيجعل امثال هذه الامور حدودا حقيقية من هذه
الجهة والحد كما عرفت فى المنطق ما يدل على ذات الشئ المجهول ولو كان كل قول يدل على اسم او يفرض بازائه اسم حدا لكان
جميع ما اشتمل عليه كتب اللغة ككتاب الجاحظ وغيره حدودا وليس كذلك فاذن ظهر ان الحدود فى هذه المركبات والاعراض
ليست حدودا حقيقية وكل بسيط فان مهيته ذاته لانه ليس هنا لك ما اراد بالبسيط ما لا جزء له ولا تعلق له بشئ ومهية الشئ
حده لان المراد ههنا ما يقع فى جواب ما هو وهو لا يكون الا حدا والمراد بالذات الهوية الخارجية فعلى هذا صح ان يق ان البسيط
مهيته ذاته اى حده يطابق ذاته ويصدق عليها بلا زيادة اذ ليس له قابل ولو كان له شئ قابل لم يكن مهيته وحده يقابل ذاته
بل ازيد منها لان ذاته اما نفس المقبول او المركب من القابل والمقبول فان كانت نفس المقبول وكل مقبول صورة والصورة و
الصورة ليست مما يقابل حده لان وجودها متعلق بغيره وان كانت مركبة من مادة وصورة فليست الصورة ما هى بحدها
ليس بالصورة وحدها اذ مهية الشئ وحده يدل على ما يتقوم به ذاته فيكون المادة ماخوذة فى حده مرتين بوجهين احدهما
كونها احد الجزئين للمركب والاخر كونها ما يتقوم الجزء الاخر اعنى الصورة وهذا معنى قوله فيكون هو ايضا قد يتضمن
المادة بوجه وتذكير الضمير باعتبار المقبول **قوله** وبهذا يعرف الفرق بين المهية فى المركبات والصورة والصورة انما هى
جزء من المهية يعنى مما مر ان الحد لا يقابل المركب ولا الصورة وان المركب ليس صورته ذاته يعرف الفرق بين المهية فى المركبات و
المهية فى البسيطة وكذا الفرق بين الصورة فى المركبات والصورة فى البسيطة ويحتمل ان يكون المراد انه يعرف بها الفرق بين
المهية فى المركبات والصورة منها والاول اولى وان كان الثانى ايضا مطلوبا وذلك لان الصورة انما يكون جزء من المهية فى المركب
وليس جزء منها فى البسيط لان ذاته صورته لا غير اذ لا تركيب فيه وايضا مهية البسيط نفسه اى حده يقابل ذاته بخلاف المركبات
فى حده زيادة على ذاته فالمركبات لا صورتها تمام ذاتها ولا مهيتها اى حدها يقابل ذاتها اما الاول فلما ذكر ان الصورة جزء من
ذات المركب واما الثانى فلان مهية الشئ ما يكون هو ما هو والمركب ليس مهيته هى ما هى بمادة وصورة كيف كانتا بل بمادة وصورة
مقارنة لها وكون الصورة مقارنة يعنى ازيد من نفس الصورة وذات المركب فى الخارج ليست الا مجموع المادة والصورة وهذا المجموع
هو المركب لا غير والمهية هى كون الشئ مقارنة للمادة اى كون المادة والصورة على وجه الاقتران بها والتركيب معها فالصورة احد ما
يضاف اليه هذا التركيب فى المادة ايضا كذلك والمهية هذا التركيب الجامع للصورة والمادة والوحدة الحادثة منهما اى هى مجموع
المادة والصورة والوحدة الجامعة لها ففى المهية زيادة على الصورة فلها زيادتان على الصورة التى فى المركب **قوله**

فللجنس بما هو جنس مهية وللنوع بما هو نوع مهية وللمفرد الجزئى بما هو مفرد جزئى مهية مما يتقوم به من الاعراض اللازمة لما انه
كان المطلوب بما مر ان الحد والمهية فى الاشياء ذوات مهيات وحدود متفاوت ويكون قوام عليها على سبيل تشكيك وتقدم وتأخر
والمطلوب ههنا ان قول الحد والمهية على الجنس والنوع وعلى المفرد الشخصى بالاشتراك الاسمى فقط والمفرد ايضا له مهية بمعنى ما به
الشئ هو هو وما به الذات هى ما هى لكن ليس له حد بوجه من الوجوه وقوله وان كان للمركب حد ما معناه انه ليس المانع من كونه واحدا
انه مركب اذ قد علمت ان للمركب حدا لان حدود المركبات على وجه اخر اذ فيها زيادة على المحدود بخلاف حدود البسايط حيث انها
يقابل ويوازى المحدودات واما المفرد فلا مهية له بمعنى ما يق فى جواب ما هو لان المقول فى الجواب عن امور كلية ولا حد له لان الحد مؤلف
من اسماء ناعتة وصفات ذاتية كلية وليس فى شئ منها اشارة الى شئ معين محسوس ولو كانت فيها اشارة الى شئ لم يكن حدا له قابل

على الاتحاد الهيئة بين المهية والصورة فيها لان لها زيادة على الذات الا زيادة [illegible]

قوله

تسمية فقط لا تعريفا وتفهيما او دلالة على نحو اخر كذكر او اشارة او ما اشبه ذلك من ابصار او لمس فليس في شيء من هذه الامور تعريفا
واكتسابا للمجهول بالنعوت والاقوال الشارحة ولان كل اسم يجمع ويحد في حد المفرد الشخصي يكون دالا على نعت وصفة من
النعوت والاوصاف لا يكون الا بمعاني يحتمل الوقوع على كثرة فيكون كلية وضم الكلي الى الكلي لا يخرج عن الكلية واحتمال الشركة
ولا يجعله شخصيا نعم ربما افاد التاليف والتقييد للكلي بكلي اخر قلة الشركا فيه بحسب الخارج فانه اذا كان آ معنى كليا كالكاتب
ثم اضيف اليه معنى اخر كالضاحك قلت الشركاء ثم معنى اخر كالابيض ثم المتحرك ثم الاعمى وهكذا غيره حتى صار الكاتب الضاحك
الابيض المتحرك الاعمى العالم الورع التقي الى الف الف صفات ونعوت كلية لم يصر بهذه القيود والخصوصيات مما يمتنع وقوع
الشركة نعم ربما كان نوعا منحصرا في واحد واما التشخص به فلا يمكن حصولها بهذه النعوت الكلية قليلة كانت او كثيرة ولا
يمكن معرفته الا بالمشاهدة الاشراقية والاشارة الحسية كسقراط مثلا فانك ان اردت تحديده قلت الرجل الفيلسوف الذي
المقتول ظلما بالسم المخصوص الذي يسمى فرعون كان فيه شركة وان قلت ابن فلان او في زمان فلان الملك وحكم فلان ايضا
حكمه وكذا الكون في الزمان ومكان في المجموع ايضا احتمال الشركة على كثيرين الا ان ينتهي الى الاشارة والتسمية اللفظية
فبطل كونه تحديدا فان زدت وقلت وهو المقتول في مدينة كذا في يوم كذا فهذا الوصف مع تشخص متعلقه من تلك المدينة
المعروفة بالحس وخصوصية ذلك الجزء الزماني ايضا كلي يحتمل الشركة اذ العقل يجوز اعدادا كثيرة بهذه الصفة قتلوا في تلك
المدينة في يوم كذا الى ان يستند الى امر شخصي ثم ان كان الاطلاع عليه بالاشارة الحسية والمشاهدة فلم يكن تحديدا
ولا تعريفا عقليا وان كان مميزه لذلك فلم يكن الشخص بهوية الشخصية الممتنعة عن الشركة معلوما سواء كان المستند اليه
شخصا من اشخاص النوع الكثير الافراد او من الاشخاص التي نوع كل منها مقصور على شخص والشخص مستوف لحقيقة نوعه متكفل
لبقاء نوعه بذاته بلا انشاء وتنظير له لكن افرق بان القسم الاول مما ليس للعقل سبيل على رسمه بخصوصه فلم يعرف متى يكون و
متى فسد واما القسم الثاني فللعقل سبيل الى رسمه بخصوصه بنعوت كلية لان تشخصه من لوازم نوعه فيدوم برسمه ولا يفسد
ولكن المرسوم من حيث تشخصه لا وثوق لوجوده ودوام قول الرسم عليه الا ببرهان عقلي يحكم بدوامه علي كلي ولم فلم يكن هذا الحد حقيقيا
فان الحد الحقيقي للشيء ما يعرف به ذات الشيء بما يدخل فيه ذاتيه جملة وما يتميز في ذات الشخص بما هو شخص تشخصه الذي به يمتنع
عن الشركة وما يعرف العقل بالنعوت الكلية لا يكون الا كليا فلم يكن حدا حقيقيا فظهر بهذا البيان انه لا حد حقيقيا للمفرد الشخصي
وانما يعرف بلقب او اشارة حسية او علم شهودي او تنبيه الى امر يعرفه باحد هذه الامور واعلم ان السر في ان الشخص بما هو شخص
لا يمكن معرفته بالحد ان تشخص الشيء انما هو بنحو وجوده والوجود كما ذكرنا مرارا هوية بسيطة عينية لا جنس له ولا فصل فلا حد لها
لان هذه كلها مفهومات كلية لا يعرف بها الا الماهيات والطبايع الكلية والواقع في جواب ما هو قول كلي والوجود لا مهية له بهذا
المعنى واما المهية بمعنى اخرى ما به الشيء هو هو فاذا قيل الوجود مهية عين هويته اريد بها هذا المعنى واذا قيل الاشياء ذوات
مهيات مهياتها غير وجوداتها اريد بها المعنى الاول فاذن الشخص بما هو شخص لا يعرف الا بالاشارة الحسية او العلم الحضوري
الذي هو عبارة عن وجود الشيء الخارجي للمدرك عند المدرك والحدود والرسوم من جملة العلوم التصورية الحصولية على الحد
الصادقة عليه ما دام وجوده فاذا كان المحدود مما لا قرار له كانت فاسدة لم يكن صدق الحد على شيء دائما بل صدق في بعض
وجوده وكذب متى فسد فاذا وجد كان محدودا بحده واذا فسد لم يكن محدودا بحده فيكون حمل الحد عليه تارة صادقا وتارة
كاذبا فلا يمكن العلم به من طريق الحد ولا الوثوق بوجوده منه الا اتباع الظن دائما او بنحو اخر غير التحديد العقلي كزيادة اشارة
او مشاهدة حضورية فيصير بتلك الزيادة معينا محدودا موثوقا به واذا لم يكن لا يكون الا مظنونا لا معلوما بذلك الحد فقط
ان لم يحد فلم يكن الجزئي محدودا بالحقيقة اذ الحد وبالحقيقة ما يكون صدق حده عليه يقينيا دائميا فمن اراد ان يحد الجزئيات
الفاسدة فقد ركب شططا وتعرض لابقائها وقد بعض النسخ لا يقاومها فقد ثبت ان لا حد للتشخص ولا مهية له بمعنى ما يجاب به عن
السؤال بما هو فيكون قول المهية عليه وعلى الانواع والاجناس بالاشتراك الحقيقة والمجاز واعلم ان في هذا الفصل بحثا
من النظر والبحث الاول ان الحد كما علمت غير مرة ليس للموجودات انما هو للمهيات او للمهية من حيث هي ...

وانواعها انما هي نحو وجودها وليس مفهوم العرضية داخلا في مهيات الاعراض كالسواد مثلا فانه له مهية نوعية وهي اللون القابض للبصر واللون مهية جنسية وهو الكيفية المبصرة ولها تعلق بالموضوع وهو نحو وجودها وعرضيتها فلا يلزم دخول الموضوع في حدود الاعراض فلم يلزم في تحديدها زيادة الحد على المحدود والثاني الحد انما يكون لذوات الهيات التي لها وحدة طبيعية سواء كانت بسيطة خارجية او مركبة من مادة وصورة واما المركب من مقولتين كجوهر وعرض مثل الجسم المتحرك او الانسان الابيض فليس له حد غير حدود اجزائه كما لا وجود له بالذات الا وجود اجزائه وقد مر من الشيخ ذكر هذا المطلب حيث قال في اول المقالة الثانية ان الوجود قد يكون بالذات مثل وجود الانسان انسانا وقد يكون بالعرض مثل وجود زيد ابيض والامور التي بالعرض لا يحد فليعلم الان ذلك ان المركب من الجوهر والعرض لا حد له فلم يلزم من هذه الجهة ايضا تكرر في الحد وزيادة له على معنى المحدود في نفسه الثالث ان في مثال الانف الافطس مع ما سبق من ان المركب من الموضوع والعرض لا حد له فنقول ان اطلاق الفطوسة على تقعير الانف دون تقعير الساق وغيره امر لفظي مخصوص بلغة العرب لاجل زيادة الافصاح الذي فيها فسموا هذا التقعير في الانف باسم فصلي زايد على نفس التقعير منوع له داخل في معناه مختص به دون ساير التقعيرات وكذلك سموا سمناه باطراف الفكر حصبا والقد المنحني حمص وهم ان يسموا تقويس الحاجبين باسم مخصوص واستقامة الانف باسم دون ساير التقويسات والاستقامات فذلك لا يوجب دخول معنى زايد في هذا القسم من الانحناء والتقويس والاستقامة حتى يجب اخذه في الحد وبالجملة الاضافة الى مطلق الموضوع غير داخل في مهية الاعراض فضلا عن الموضوع بل هذه امور اعتبارية وصفية ليست حقيقية حتى يكون لها مهيات وحدود الرابع ان قوله ان البسيط ذاته صورته والمركب ليست ذاته صورته بل الصورة مع المادة غير مستقيم فان اسم الصورة لها في الموضع بالاشتراك الاسمي فان الصورة قد يقع على المهية النوعية وقد يقع على الامر الحال في المحل الذي لا يتقوم وجوده ولا يتم نوعيته الا به وحينئذ يصح ان يقال للبسيط المفارق عن المادة صورة بوجه من الوجوه فقوله كل بسيط صورته ذاته ان اراد بها المعنى الثاني فلا فايدة في هذا الكلام لان المركب من الشيء وغيره غيره وان اراد بها المعنى الاول فلا فرق بين البسيط والمركب في ان طبيعتها النوعية وصورتها العقلية محمولة عليها ولا يكون الصورة العقلية للمركب جزء مهيته بل هي مجموع صورته ومادته والعجب انه قد ذكر ان صورة الشيء هي مهيته التي بها هو ما هو ثم يقول عقيبه ومادته هي حامل صورته وهذا بعيد فان الصورة بالمعنى الذي يصح ان يحمله الهيولى ليست الصورة التي هي بمعنى المهية فان هذه الصورة هي مجموع المادة والصورة في المركب لا ما يحمله المادة نفسه نعم قد يعم الصورة في الاستعمال بحسب اصطلاح اعم فيعني بها ما يستكمل به نوع من الانواع ويكون به بالفعل في ذاته فالنفس بهذا المعنى صورة والعقول باعتبار ما صورة والمشخصات ايضا كذلك فعلى هذا ليس المعنى الجنسي ولا المهية النوعية من حيث هي معتبرة حقيقة نوعية لاحتياجها الى مكملات شخصية وبالجملة قوله ان البسيط ذاته صورته والمركب صورته ليست ذاته بل جزء ذاته غير مستقيم ان لم يثبت الصورة في الموضعين بمعنى واحد الخامس ان قوله ان كل بسيط فان مهيته ذاته واما المركبات فليست مهياتها ذواتها وان اراد بالبسيط ما لا جزء له ولا قوام لشيء ليس بوجيه لانه مراده كما قد شرحنا ان حد الصورة القايمة بمادة كحد العرض [illegible] على [illegible] الجوهر في حده وان حد المركب يشتمل على اخذ المادة فيه مرتين مرة لانه جزء للمركب ومرة لانه [illegible] هذا الجزء الذي هو جزء الصورة وفيه نظر اما الاول فلان الصورة في ذاتها وحقيقتها غير مفتقرة لانها متقدمة على المادة شريكة علتها التي هي الجوهر المفارق سواء كانت صورة امتدادية مقومة للجسمية المطلقة او صورة طبيعية منوعة للجسم كما حقق في مباحث التلازم بين المادة والصورة وانما يحتاج الى المادة في لوازم تشخصها وانفعالها وانفعالاتها ومثل هذه الامور لا يكون داخلة في مهيات الاشياء وحدودها لانها من توابع الوجودات وقد علمت ان الوجود غير داخل في المهيات والحدود واما الثاني فلان الوحدة للمركب انما هي بالصورة والمادة والوحدة الحادثة منهما اقول هذه الوحدة ليست وحدة تاليفية حادثة زايدة على حقيقة الصورة بل الصورة هي تمام المادة وكمالها والمادة منغمرة فيها والشيء مع تمامه هو ذلك الشيء بالفعل وهو [illegible] بالقوة وتمام الشيء هو ذلك الشيء على وجه اكمل واعلى فنسبة المادة الى الصورة في الوجود والتحقق كنسبة الجنس الى الفصل [illegible] وقد اوضح الشيخ في بيان ان انضمام الفصل الى الجنس ليس كانضمام شيء خارج اليه فاذا انضم

الى المادة م

لا مفهوم الحيوان فقولنا الناطق فليس لا تعيين الحيوانية ابهامه والفرق بينهما كالفرق بين المبهم والمحصل لا ان العقل يعتبر النوع تارة مبهما وتارة معينا فيعتبرهما بدءا او فصلا ويجعل النوع مركبا منهما في الذهن وهما في الخارج واحد وحال المادة والصورة في الوجود تشبه حال الجنس والفصل في التقرر فان المادة تارة يوجد في الخارج بهذه الصورة وتارة بهذه الصورة لانها مبهمة الوجود كما ان الجنس مبهم المعنى النوعي فاذا وجدت بصورة معينة كان وجودها بين تلك الصورة لكن للعقل ان يحلل النوع المادي ويعتبر فيه وجودا للمادة ووجودا للصورة من جهتي النقص والكمال والقوة والفعل ويأخذ من احدهما المعنى الجنسي ومن الاخر المعنى الفصلي ويجعلهما حدا للمركب مهيته من غير حاجة الى زيادة معنى ولا تكرير وتتميم للمائة السادس ان قوله للجنس مهية وللنوع مهية وللفرد الجزئي ايضا مهية كلام مغلط نوهم ان المهية بمعنى واحد وهو معنى الحد يتوقف على الثلثة وليس كذلك اذ لا حد ولا مهية للتشخص بما هو تشخص اذ الوجود كما علمت داخل في الهوية الشخصية والوجود لا حد له ولا مهية فكذا التشخص **قوله** هو مناسبة الحد واجزائه يريد بيان ان اجزاء الحد قد يكون متاخرة عن المحدود بخلاف اجزاء المحدود فانها لا يكون كذلك اصلا **قوله** ونقول ان كثيرا ما يكون في الحد اجزاء هي اجزاء المحدود وليس اذا قلنا ان اجزاء الحد قد يكون اجزاء المحدود بعينها والفرق بينهما من جهة الوجود والمعنى وقد يكون غير اجزاء المحدود وربما يكون نفس المحدود من اجزاء حده ولعل قائلا يقول انكم قلتم ان الجنس والفصل ليسا جزئين موجودين للنوع فكيف يكون اجزاء الحد اجزاء المحدود والحد وهو النوع لا جزء له اذ الجنس عينه والفصل عينه وكلاهما محمولان عليه متحدان معه فنقول انه ليس اذا لم يكن الجنس و لا الفصل جزء للنوع جزءا اصلا بل قد يكون لبعض الانواع المحدودة اجزاء هي ليست باجناس وفصول وان كانت مناسبة لها وهذا لذي احد قسمي الجواهر والاعراض اذ كل منهما صنفان مركب وبسيط اما المركب الذي في الاعراض فهو في الكميات متصلة كانت كالمقادير او منفصلة كالاعداد الا ان الاجزاء في المتصلات بالقوة وفي المنفصلات بالفعل واما الذي في الجوهر فهو من الاجسام التي لها مادة وصورة كالحيوان المركب من النفس والبدن فهما جزءان للنوع وبازائهما الجسم النامي والحساس جزءان للحد **قوله** فظاهر الحال يومي الى انه لما كان الحد بالذاتيات وهي اقدم من المحدود لكن كثيرا ما يتفق ان يكون بالعكس فيكون المحدود ما قدم من اجزاء الحد كما في تحديد القوس وتحديد الاصبع وتحديد الزاوية الحادة فان هذه الامور انما يحد الاصبع يحد بالانسان الذي هو كل له ولباقي الاعضاء ولا يحد الانسان بالاصبع والقوس جزء من الدايرة فاذا اريد تحديده يقال انها قطعة من الدايرة ولا يحد الدايرة بالقوس والحادة جزء من القايمة ولا يحد القايمة بالحادة فهذه الكلمات يقع في حدود اجزائها ولا يقع هذه الاجزاء في حدود كلاتها وكان يجب ان يحد الكل بجزئه لا ان يحد الجزء بما هو كله فلا بد ان يعرف هذا الامر هنا وعلمه نقول ان هذه فليس شيء منها اجزاء المحدود من جهة عينيته بل يريد بيان ان المهية كون هذه الامور واقعة في حدود اجزائها او عدم كون الاجزاء واقعة في حدودها اعلم ان اجزاء الشيء قد يكون اجزاء لمهيته وصورته الحقيقية العقلية وقد يكون اجزاء لوجوده وصورته الكونية واجزاء الوجود ايضا قد يكون اجزاء لاصل الوجود وهي التي لا بد من تحققها في تحقق الشيء اينما وجد الشيء وكيف وجد ومتى وجد وقد يكون اجزاء له بحسب كمال ذاته وتمام خلقته والتي يقع من الاجزاء في حدود الانواع انما هي اجزاء مهياتها وهي المعاني المحمولة عليها المتحدة معها في الوجود وقد علمت ان الوجود بالقياس الى المهية كالعرض بالقياس الى معروضه فكذا اجزاء الوجود بالقياس الى اجزاء المهية كالعوارض لتلك الاجزاء والتحديد انما يقع بذاتيات الامور المحدودة لا بعرضياتها فاذن ليست الاجزاء الوجودية داخلة في التحديد فضلا عن الاجزاء التي لا مدخلية لها في اصل الوجود وقوامه بل في كمالية الوجود او في كمالية اجزاء الوجود او في حسنها او في زينتها فالاول كاليد والرجل والثانية كالاصابع والاظفار والثالثة كالحاجبين والاشفار فاذا تقرر هذه فنقول هذه الاجزاء انما لا يقع في حدود كلاتها لانها ليست هي اجزاء لموضوعاتها من جهة مهيتها وصورتها العقلية فمهية الانسان هي المركب من الحيوان والناطق ومهية الدايرة هي الخط المستدير ان كانت خطية والسطح المحاط بالخط المستدير ان كانت سطحية فجزءاها انما هما الخط والاستدارة او السطح وكونه محاطا بمستدير ومهية القايمة هي السطح المحاط بخطين متلاقيين يقوم احدهما بالاخر

ظاهر الامر يدل على ان اجزاء الحد لا بد ان يكون اقدم من المحدود

هذه الاجزاء [illegible] لان الاصبع [illegible] من الانسان [illegible]



قوله

فليس الاصبع جزء من مهية الانسان ولا القوس جزء من مهية الدايرة ولا الحادة جزء من القايمة اذ ليس من شرط الانسان من حيث هو الانسان ان يكون ذا اصبع ولا ان يكون ذا يد او رجل ولا من شرط الدايرة ان يكون لها قطعة ولا من شرط القايمة ان يكون فيها حادة بل هذه الامور مما يوجد بعد تحقق مهية الكلات وصورتها لانفعال او صفة يعرض لموادها وموضوعاتها الخارجية والعقلية فهي انما كانت اجزا لموادها لا لمهياتها وصورها العقلية واعلم ان البدن مادة خارجية للانسان لانه نوع مركب في الخارج من البدن والنفس وهما المادة والصورة واما الدايرة السطحية فهي نوع بسيط في الخارج لكنها مركب عقلي من مادة وصورة عقليتين فالسطح مادة عقلية لصورة الدايرة وكذا الزاوية القايمة لها مادة عقلية وصورة عقلية فالسطح مادة عقلية لصورتها اعني هيئة الزاوية القايمة فالانسان انما يحدث من الصورة الانسانية في مادة كونية ثم يحدث له الاعضاء من جهة الانفعالات والاستحالات يحدث فيها شيئا فشيئا حسب فعل الصورة لحاجة النفس الى الات وادوات هي شرايط افعالها ومبادي استكمالاتها مما لا دخل لها في اصل المهية والصورة الانسانية بل في الارتقاء الى غاياتها والابقاء لحيوانيتها الشخصية والنوعية كما يدل عليه علم التشريح واما الدايرة والزاوية فالانقسام لسطحها او مادتها العقلية الذي يوجب حصول القوس والحادة فيها ليس مما يتعلق باستكمال المادة بصورتها اعني الشكل المستدير والهيئة المسماة بالزاوية القايمة ولو كان الانقسام الواقع في المادة السطحية الى القسي والزوايا الحادة مما يتعلق بها استكمال صوري لها لكان كل دايرة منقسمة الى القسي وكل زاوية ذات اجزاء هي زوايا حادة وليس كذلك وليست هي من اللازمات فضلا عن المقومات لان ما نحن فيه يخلو من الانقسام وتلك الاجزاء كما يخلو الانسان مما يجري مجرى تلك الاجزاء كالاصبع كما مر من ان الانسان انما يحتاج في الانسانية الى مثل هذه الاعضاء بل لتستعمل ادوات البدنية انما هي لحوائج لاغراض وغايات اخرى فمثل هذه الاجزاء التي هي للمادة لغايات اخرى لا لحاجة الصورة اليها في اصل القوام ليس مما يوخذ في الحد البتة فهذا هو السبب في عدم وقوع هذه الاجزاء في حدودها ما هي اجزاء له بمعنى الكلام في علة وقوع تلك الكلات في حدود اجزائها فاسمع لما يتلى عليك قوله لكنها اذا كانت اجزاء المادة ولم يكن اجزاءه يعني ان هذه الاجزاء كما لم تكن اجزاء المادة ولا للصورة كذلك ليست اجزاء للمادة نفسها بما هي مادة مطلقة ولا بما هي لتلك الصورة بحسب نفس طبيعتها وذاتها واصل وجودها مطلقا اذ ليس من شرط الجسم بما هو جسم ان يكون له اصبع ولا ناسبا ان يكون ذا اصبع ولا من شرط السطح ان يكون جزؤه قوسا او زاوية ولا ايضا من شرط مادة مهية الانسان وصورته ان يكون فيها اصبع لكن لما كانت الصورة الانسانية اقتضت في مادتها لغاية اخرى راجعة اليها ان يكون فيها اصبع فوجب ان يوخذ في حده المهية النوعية الانسانية وصورتها الخاصة وكذا لما كانت الدايرة اقتضت ان يكون مادتها السطحية اذا جزئت وقسمت بخط كان جزؤها قوسا فوجب ان يوخذ الدايرة في حد القوس وكذا قياس حال القايمة مع الحادة فلاجل هذه العلة يوخذ صورة هذه الكلات اي مهيتها النوعية في حدود هذه الاجزاء وبالجملة ليست جزئيتها بالقياس الى ما وقعت في حدودها الا التي وقعت في حدودها مما يفتقر اليها في اصل قوامها او في قوام مادتها بما هي مادتها على الاطلاق بوجه واما الافتقار اليها في شيء ذايد على اصل قوامها وقوام مادتها النوعية بل هذه الاجزاء يفتقر في قوامها الى هذه الكلات لانه انما نشأة عنها بوجه فلا جرم يوخذ في حدود هذه الاجزاء قوله ثم يفرق بين هذه الامثلة الثلثة فان الاصبع في الانسان جزء بالفعل فاذا حد او رسم الانسان من حيث انه لما ذكر جهة الاشتراك بين هذه الامثلة الثلثة وهي انها ليست اجزاء لمهية ما هو الكل ولا لمهيتها من حيث اصل ذاتها وصورتها ولهذا لم يقع في حدودها الكلات انما لهذه العلة وانما وقعت في حدودها نفس تلك الكلات لعلة افادها ايضا اراد ان يذكر جهة الافتراق بينها اما بين المثال الاول والمثالين الاخيرين فبان جزء موجود بالفعل فيما هو كله وهما جزآن موجودان بالقوة فيما ايضا سبب البدنية الجزئية اذ الاصبع موجود بالفعل في الانسان الشخصي الكامل الاعضاء وجزء له فاذا اريد تحديده لابد ان يوخذ الاصبع في حده وكذا لو اريد برسم هذا الانسان من حيث هو كامل الاعضاء لابد ان يوخذ الاصبع بذاته او بصفة تساويه واعلم ان قول الشيخ اذا حد او رسم الانسان من حيث شخص كما اشار مولانا في سابقا ان الشخص بما هو شخص لا حد له لان المراد بما ذكرنا ان الشخص لا حد له من جهة تشخصيته لا انه لا حد له من جهة ذاته النوعية والصنفية فزيد مثلا له حد

من جهة نسابية التي هو اصل هيئته ولد حد من جهة كونه كامل الاعضاء او اسود او عالما او غير ذلك ثم الحد والرسم لا يكون الا
تصورات عقلية كلية والحاصل ان في هذا المثال ثلثة اشياء احدها ان الاصبع لا يقع في تحديد الانسان وقد علمت وجه
ذلك الثاني ان الاصبع داخل في تحديد الانسان الكامل الاعضاء الصنفي والشخصي لانه جزء ذاتي لذلك الانسان في كونه
شخصا كاملا والثالث ان الانسان المطلق واقع في حد الاصبع لانه مما يقتضيه وهذا كما يوخذ في حد احد المتضايفين ذات
المضاف الاخر مع سببيته الموجبة للاضافة بينهما والامر الثاني يختص بهذا المثال وبه يفترق عن الباقين لان هذا القسم
هو الانسان الكامل من الجمل والكلات التي يجب ان يكون الجزء فيها جزءا بالفعل لا بالقوة واما المثالان الاخران يعني الدايرة و
الزاوية القائمة فليسا من جملة التي يجب ان يكون فيها جزء بالفعل **قوله** ويشبه ان يكون الدايرة اذا قسمت بالفعل الى قطعة بطلت
الوحدة بسطحها اه لما افرد الفرق بين المثال الاول وبين الاخرين بان الجزء فيه بالفعل وفيهما بالقوة اراد التنبيه على هذا
اعلم ان الاشكال السطحية وما يجري مجراها من الانواع المقدارية يعتبر في حدودها واقسامها الوحدة الاتصالية فالدايرة
سطح واحد يحيط به خط واحد مستدير والسطح وغيره الاتصالية متى بطلت ذاتها الشخصية ولم يبق ذاتا واحدة موجودة و
للشيء المعدوم لا يكون له جزء ولا جزئية فاسناد الجزئية الى الاجزاء المقدارية ضرب من المسامحة والتشبيه لان اشبه الاشياء
بان يكون جزءا لذلك المقدار هو ذلك المسمى بالجزء وايضا في قوة المتصل الواحد من جهة مادته ان يصير متجزيا وايضا المتصل
المقداري وان لم يكن قابلا للانقسام الخارجي لكنه قابل للانقسام الوهمي او الفرضي فانه يجامع وجوده وجود الاجزاء من غير
ان يبطل ذاته وكذلك حكم القائمة في جميع ما ذكر **قوله** ثم الدايرة والقائمة يختلفان في شيء وهو ان قطعة الدايرة
لا يكون الا اه يريد بيان الفرق بين المثالين الاخيرين وهما الدايرة والقائمة بما حاصله ان مفهوم الجزء في احدهما مفهوم دايرة وفي
الاخر ليس كذلك فان قوس الدايرة قطعة من دايرة يعني لا بد من وجود دايرة بالفعل حتى ينفصل منها ما ...
وهي قطعة واما في الحادة فليس من شرط وجودها ولا من شرط توهمها ان يكون في الوجود قائمة ...
جزء لها اذ ليست الحادة حادة بالقياس الى زاوية منفرجة او قائمة وكونها حادة وان كانت امرا نسبيا اضافيا ...
بيس الا اما هو اعظم منها سواء كان حادة اخرى او غيرها بل الزاوية الحادة انما يكون هي في نفسها حادة بسبب ...
وضع ... الضلعين عند الاخر فيعرض لها من جهة ميل احد الخطين عن الاخر او قربه منه اضافة ...
... وان لم تكن دالة على هذه الاضافة التي هي الى القائمة بالفعل لخفائها وغموضها لكن ...
التنبيه كما يذكره الشيخ **قوله** ثم لما كانت الزاوية السطحية انما يحدث عن قيام خط الزاوية فيما ان سطحية او جسمية والسطحية
سطح احاط به خطان يلتقيان عند نقطة من غير ان يتحدا وهي قد يكون مستقيمة الخطين او مستديرتهما او مختلفتهما واكل
من الاخيرين اقسام باعتبار جهتي التحديب والتقعير للخط المستدير فللمستديرة الخطين ثلثة اقسام لانه اما ان يكون تحدبهما
من جانب واحد او حدبة كل منها الى جهة التلاقي وتقعيرهما الى خلافها او بالعكس وفي ... والمختلفة ... ان ولكل
من هذه الاقسام ايضا اقسام ثلثة القائمة والحادة والمنفرجة واما الزاوية المجسمة فهي جسم احاط به سطح واحد مستديرة
منتصبة الى نقطة او سطوح متلاقية منتهية الى نقطة وهي ايضا كالسطحية ينقسم الى قايمة وحادة ومنفرجة والقائمة
منها هي التي اذا توهم قطعها بسطح مستو مار على الزاوية حصل منه مثلث قايم الزاوية لكن الشيخ حصر البيان بالسطحية لانه اظهر و
اشهر وحاصل ما لاجله ان يقول في لميته كون الحادة مقيسة الى القائمة محدودة بها ان الزوايا السطحية كلها مشتركة في
انها حادثة عن وقوع خط على خط اخر وميله اليه والميل انما يسمى ميلا بالقياس الى اعتدال ما وتوسطة كانحراف المزاج
في الحرارة ونحوها الذي يكون بالقياس الى المعتدل المتوسط في الميول الى كيفيات الاطراف المتشابه بالخالي عن تلك الكيفيات
لتوسطه بينها وهكذا حال القائمة في ميل احد ضلعيها عن الاخر فانه في وقوعه على الاخر ليس بمايل عنه ولا اليه بخلاف
غيرها من الحادة والمنفرجة فان تقاطع خطين كل منهما للخط الاخر على وجه يكون مايلا اليه من جانب مايلا عنه من جانب
ولذلك يصير الحادة ملازمة للمنفرجة والمنفرجة للحادة بعد اخراج الخطين المتقاطعين بخلاف القائمة حيث يحصل منها عند

اخراجهما اربع قوايم كلها متساوية فاذن قد ظهر ان القايمة لكونها امرا واحدا معينا لا غيرا ميل ولا يختلف الحدود والافراد يصلح ان يقاس اليها ويحد بها غيرها فيعرف الحادة بانها اضيق من القايمة والمنفرجة بانها اوسع منها فالقايمة كانها مكيال يكال بها ويعرف حال غيرها من الزوايا واقسامها هذا تقرير الوجه في كون القايمة واقعة في حد الحادة واما شرح الفاظ المتن فقوله الزاوية السطحية انما يحدث عن قيام خط على خط ليس المراد من القيام ههنا مصطلح المهندسين وهو ما يحدث في جنبي الخط زاويتان وقوله وكان الميل الذي يحدث هو ميل عن اعتدال ما اه يعني لا بد ان يكون هذا الميل الذي لاحد الخطين الى الاخر يوجد للحادة والقايمة والمنفرجة كلها فان المنفرجة التي لا اعظم منها لاحد خطيها ميل الى الاخر بالقياس الى الخطين متصلين ايضا على استقامة فاذا ما كان مطلق الميل لا يقتضي الا مطلق الانفراج بين الخطين فلا بد ان يكون هذا الميل محدودا عن شيء هو لا محالة بعد خطين فذلك الخط الذي يتوهم ميل الخطوط لا يخلو عن خمسة اقسام اما خط مباين غير متصل بها بوجه واما متصل بالخط الذي يتوهم ميله اليه على استقامة واما الذي يفعل مع الثاني زاوية منفرجة او الذي يفعل معه قائمة او الذي يفعل حادة واما الاول فلا يحد به شيء لعدم اتصاله واما الثاني فلا يصح اعتبار الميل عنه اذ المفروض ما يلاقيه معه بمنزلة خط واحد مستقيم ولا ميل للخط الواحد عن نفسه و كذلك الذي يفعل الانفراج اذ الميل عن الانفراج الى التضايق عنه قد يحفظ الانفراج والوقوع تحته لانه امر مبهم غير معين فيكون انفراج اصغر من انفراج اخر فالاصغر من المنفرجة لا يلزم ان يكون قايمة او حادة لكونها امرا متفاوتة كالمنفرجة فجاز ان يكون حادة اصغر من حادة اخرى ففيها زيادة خصوصية ليست في المنفرجة لان الميل عن الانفراج قد يؤدي وقد يؤدي الى حصول القايمة والحادة وقد لا يؤدي كما مر بخلاف الميل عن الحادة حيث لا يحصل منه الا حادة اخرى و لاجل هذا لزم تعريف مجهول بمجهول فبقي ان يكون القايمة اصلا يعرف ولا ثم يعرف غيرها بها الان قوامها يبطل ولا يحفظ مع الميل عنها فبقي القايمة هي التي يعتدل ميل احد ضلعيها الى الاخر والحادة هي التي ميل خطيها الى الاخر اقرب واكثر من تلك الميل الذي يحفظ القايمة لو كانت فيكون الحادة اصغر من القايمة لو وجدت والمنفرجة هي التي ميل خطيها الى الاخر اقل من ذلك فيكون اعظم من القايمة لو وجدت **قوله** وليس يعني بها انها بالفعل موجودة متعينة بقايمة يزيد عليها حتى يكون الحد كاذبا ولكن القايمة بهذه الصفة اه لما ذكر في وجه الفرق بين المثالين اي القوس والحادة مع اشتراكهما في ان كلا منهما جزء بالقوة احدهما لا يحصل الا من كل هو موجود بالفعل وهو القوس اذ ما لم يكن دايرة لم يكن قوس بخلاف الحادة فانها يوجد من غير قايمة فاراد ان يشير الى اشكال يلزم من ذلك وهو ان تعريف الحادة بالقايمة بانها اصغر من القايمة تعريف شيء بما ليس له حصول فيكون كاذبا فاجاب بان القايمة بالصفة المذكورة موجودة بالقوة موجودة اما بالفعل فيصح تعريف الشيء بما له حصول بالفعل ولو بكونه بالقوة فان للقوة من حيث هي قوة وجودا بالفعل وقوة و عدما فالقوة القريبة كحال المني بالنسبة الى وجود الانسان قوة بالفعل والبعيدة كحال الغذاء قوة بالقوة لا بالفعل لذلك واما الجمادية كالحجر ففيه عدم الانسان لا وجوده ولا قوة وجوده التي بالفعل ولا القوة التي بالقوة فان تلك الجمادية غير داخلة في سبيل حصول الانسانية ففي الحدود والتعريفات يكفي كون المحدود به وما يجري مجراه حاصلا بالقوة في الحادة انما حدت بقائمة هي بالقوة لا بالفعل فلم يحد بشطر منها من الحادة ولا بامر غيرها حاصل ولو بالقوة **قوله** يريد وجه اخر لبيان كون القايمة اصلا معينا يعرف به حقيقة الحادة والمنفرجة فان القايمة تتعين افرادها بالمساواة التي هي اتحاد في الكم والمماثلة التي هي اتحاد في الهيئة النوعية ولما كانت الزاوية من باب الكم عند قوم من الحكماء ومن باب الكيف المختص بالكم عند قوم اخرين فاتحادها في الكم عين اتحادها في الهيئة النوعية ومستلزم لها ولهذا جمع بين المساواة و المماثلة ثم عطف عليهما مطلق الوحدانية المحتملة للامرين وبالجملة للقايمة وحدة ما واقلها المساواة بخلاف الحادة والمنفرجة فانهما خارجتان عن المساواة فضلا عن المماثلة فالقايمة كالمكيال الواحد التي يعرف به الزايد والناقص والاكبر والاصغر اذ الاكبر عبارة عن المثل وزيادة والاصغر عبارة عن المثل الذي ينقص عنه شيء منه فبالمماثلة يعرف الزيادة والنقصان

وقوله ولقد كان يمكن ان يقال المحتمل ان يكون اشارة الى سؤال وهو انه لا يجب تحديد الحادة والمنفرجة بالقائمة اذ يمكن ان يقال
الحادة هي اصغرها وتبين مختلفين حدثتا من وقوع خط على خط والمنفرجة اعظمهما فاجاب بان هذا ايضا عند التحقيق
راجع الى اعتبار القائمة لان الصغير والكبير الماخوذين في حدهما انما يتحقق معرفتهما بمعرفة المثل والمثل لا يفتقر معرفته الى معرفتهما
فانا عرفت الحادة والمنفرجة بالتخالف بالصغر والكبر فهناك واحد متشابه يتحقق بالتخالف والتكثر باعتباره لكن في اصل التعريف
نظر فانه اذا وقع خط مستقيم على محدب الدائرة ومقعرها وكان الخط مايلا وحصل من جنبيه زاويتان مختلفتان فلا يلزم ان يكون
اصغرها على المحدب حادة ولا اعظم ما على المقعر منفرجة اذ ليس الواحد المتشابه فيها قائمة بل ما اعظم منها وهو الواقع في جهة
في جهة التحدب اما اصغر وهو الواقع في جهة التقعر كما برهن عليه باستبانة من ثالثة كتاب اقليدس من ان الزاوية الحادثة
من الدائرة والخط المماس لها احد من كل زاوية حادة مستقيمة الخطين فيكون كل من الزاويتين الحادثتين من الدائرة وقطرها في
في مقعرها من اعظم الحواد المستقيمة الخطين فهي اصغر من القائمة بما هي احد تلك الحواد وان كلا من الحادثتين منه ومنها في
محدبها هي اعظم من القائمة بتلك الحادة فاذا فرض الخط المقاطع للدائرة غير المنتهي الى المركز حدثت زاويتان مختلفتان ليس الواحد
المتشابه فيهما قائمة والله ولي التوفيق وقوله ثم يجب ان يتذكر ما قلناه قبل اشارة الى ما ذكره في اوايل كتاب المنطق من مباحث الماهية
قوله ولاجزائها **المقالة السادسة** المقصود في هذه المقالة بيان معرفة العلة واقسامها الاربع واحوال كل منها فيجيء فيها
وما ذهب اليه اهل الحق فيها ومناسبة ما بين كل علة ومعلولها واثبات الغايات في الافاعيل الطبيعية والذاتية ودفع الشكوك
الواقعة فيها والفرق بينها وبين الصور واثبات تقدم العلة الغائية على ساير العلل واثبات المبادي للشرور وبيان الفرق
بين علل الماهية وعلل الوجود والفرق بين علة الغائية والغاية وكذا بين الغاية والضروري وانها باي اعتبار غاية وباي
اعتبار خير اما حقيقي او مظنون والفرق بين الخير والجود وان اي الامور يجتمع فيها العلل وانها يقتصر على البعض وساير ما يتعلق
بما ذكر **قوله** فصل في اقسام العلل واحوالها اي تعريف كل من الاقسام واحوالها على سبيل الاجمال وقد تكلمنا في امر الجواهر
في اعتبار التقدم والتاخر فيها اه اعلم ان الشيخ قد تكلم اولا في معرفة هذا العلم وبيان موضوعه الذي هو حقيقة الوجود
بما هو موجود واقسامه الاولية الذاتية وذلك في المقالة الاولى ثم شرع في بيان عوارض الوجود والموجود بما هو موجود بالنسبة الى ما هي
كانواعه من الجواهر والاعراض وهي كانها مولفة من الوجود والماهية فاثبت وجودها اولا وذلك في المقالة الثانية للجوهر وفي الثالثة
للاعراض ثم بين حال التقدم والتاخر الذي هما كالمقومين للوجود فان كون كل وجود في مرتبته ومقامه هو عين حقيقته وذاته
وذلك في المقالة الرابعة ثم جاء الى احوال ماهيتها وحدودها ومطابقة حدودها للماهيات وذلك في المقالة الخامسة فالايق
بهذا الموضع ان يتكلم في احوال العلة واقسامها التي هي اسباب وجود الجواهر والاعراض وماهيتها المركبة ولا سيما ان بعضها مقومة
فان العلتين المادية والصورية مناسبتان للجنس والفصل وانها ايضا من عوارض الموجود بما هو موجود فيجب ان يبحث عنها
في هذا العلم الباحث عن احوال الموجود ولواحقه وقد علمت فيما سبق ان مبادي الموجود كيف يكون من عوارضه ولواحقه
واعلم ان العلة لها مفهومان احدهما الشيء الذي يحصل من وجوده وجود شيء اخر ومن عدمه عدم شيء والثاني ما يتوقف عليه
وجود الشيء فيمتنع بعدمه ولا يجب ان يوجد بوجوده والعلة بالمعنى الثاني ينقسم الى تامة وهي العلة التي لا يتوقف المعلول
على غيرها ولا علة غيرها على الاصطلاح الاول والى غير تامة وهي ينقسم الى عنصر وصورة وفاعل وغاية والقائل بان اطلاق
اسم العلة على هذه الاربع بالاشتراك المحض ولا سيما يذكر ان العلة ينقسم الى كذا وكذا بل الحق انها بالمعنى الثاني واقع على
الكل **قوله** فنقول انا نعني بالعلة الصورية العلة التي هي جزء من قوام الشيء التي يكون بها الشيء ما هو بالفعل وبالعنصر
الى اخر العلة اما ان يكون جزء الوجود الشيء المعلول او لا يكون جزءا لوجوده فالتي هي جزء لوجوده ينقسم الى ما به يكون الشيء موجودا
بالفعل وهي الصورة والى ما به يكون الشيء موجودا بالقوة وهي العنصر والتي هي ليست بجزء اما ان يكون ما لاجله وجود
الشيء وهي الغاية او ما يكون منه وجود الشيء وهو الفاعل فهذا تقسيم وتعريف لكل واحدة من الاربع والشيخ ذكر في
تعريف الصورة بدل جزء الوجود جزء القوام وبدل كون الشيء موجودا بالفعل كونه هو ما هو بالفعل وفي تعريف العنصر

يدل كونه الموجود بالقوة كونه هو وما هو بالقوة نظراً الى ان ما نحن علمنا ان للمهية لا للوجود كما صرح به في الاشارات وفيه نظر كما
ستعلم ولذلك غير هذين التعريفين وبدلهما فيما بعد الى قوله فاما ان يكون الجزء من وجوده الذي ليس يجب من وجوده وحده
ان يكون بالفعل بل بالقوة ويسمى هيولى او يكون الجزء الذي وجوده هو صيرورته بالفعل وهو الصورة والحق ان اعتبار
التقدم والتأخر والعلية والمعلولية باقسامها في المهيات انما يكون بالعرض ومن جهة اعتبار الوجود والا فلا علاقة بينهما
ولا سببية ولا مسببية وذكر في تعريف العنصر ههنا قيد آخر وهو قوله ويستقر فيها قوة وجوده ليخرج من العلة العنصرية
ما يتوهم كونه من افرادها باعتبار آخر وهو مثل الاربعة بصفة الزوجية والنار للحرارة وبالجملة علل الاوصاف اللازمة سواء
كانت لازمة للمهية او للوجود فان كثيراً من الناس يظن كونها عنصراً لتلك الصفات حتى انهم جوزوا لاجل ذلك كون الشيء
الواحد قابلاً وفاعلاً فالشيخ نبه عليه بان العنصر وما يجري مجراه هو الذي يحصل فيها قوة وجود الشيء اي امكانه وهذه
الصفات من اللوازم الضرورية التي لا امكان فيها وقد يخص الفاعل بما منه وجود الشيء المباين ويسمى ما منه الشيء المقارن
باسم العنصر والمادة ايضاً ويختلف اعتبار عليتها الى ما منها كالنوع العنصري والى ما فيها كالهيئات فربما يجمع الجميع في اسم
العلة المادية لاشتراكهما في معنى القوة والاستعداد فيكون العلل اربعاً وربما يفصل فيكون خمساً والصورة تختلف
نحو تقويمها للمادة وللمجموع المركب منها والاولى ارجاعها باعتبار الاول الى الفاعلية وان كانت مع شريك غير مفارق
موجباً لافادة هذه العلة واقامة قرينها بها كما مر بيانه في بحث كيفية التلازم بين المادة والصورة وان كانت علة لوجود
المادة وصورة لها لكن ليست علة صورية لها بل علة فاعلية وكذا القابل اذا كان مبدأ لما فيه لم يكن علة مادية له لتقدم
الصورة عليه ولكن يكون علة لوجود المركب او لوجود العرض بعد تقومه في كلتا المبدئين بالصورة وستتضح هذه المعاني
فيما سياتي من الكلام **نفيد** وبالفاعل العلة التي تفيد وجوداً متبايناً لذاتها اي لا يكون ذاتها بالقصد الاول
محلاً لما يستفيد منها اه فقد ذكر ان جماعة خصوا اسم الفاعل بالعلة التي تفيد وجوداً مبايناً لذاتها ومنهم الشيخ وليس
عندنا لهذا التخصيص وجه ولا حاجة وبالجملة فيرد عليهم النقض بمواضع منها الفاعل المباشر للحركات الطبيعية فاجاب عنه
الشيخ بوجهين الاول ان المراد بالافادة ما يكون بالذات وبالقصد الاول وتاثير الفاعل الطبيعي في الحركة ليس لذاته
بل لما يعرض الطبيعة من الخروج عن الحالة الطبيعية كما سيحققه في مستانف الكلام والثاني ان الوجود الذي يحصل من الفاعل
الطبيعي المقارن من الامور التي [illegible] ورة في الخارج ليس حصوله من هذا المبدأ من جهة كونه فاعلاً بل من جهة كونه معداً
او شرطاً او معيناً [illegible] فيكون كانه قابل لا فاعل فان المعنى بالفاعل عند الحكماء الالهيين هو فياض الوجود ومفيده
بخلاف ما يعنى به الطبيعيين حيث يعنون به مبدأ الحركة ولو كان على وجه القبول كالجسم بالقياس الى ما يصدر عنه من الحركات
والاستحالات وفي الجوابين نظر لانا نقول هب ان الطبيعة لا يفعل الحركة الا بعروض حالة غريبة وهب ان الطبيعيين عنوا
بالفاعل كل مبدأ حركة ايضاً اليس للطبائع آثار ولوازم وجودية كالحرارة للنار والبرودة للماء ونفس الحركة من الامور
الوجودية وصدورها عن الطبيعة بشرط حالة غريبة لا يخرجها عن كونها اثراً صادراً منها مقارناً لها ومنها اقتران المادة
بالصورة وقد ثبت ان الصورة علة فاعلية لها وان كانت فاعليتها بالشركة للمفارق ومنها لوازم المهيات على ما ذهبوا
اليه من انها فاعلة للوازمها وكذا لوازم الوجود ومنها انه لما كان علمه تعالى عند الشيخ وتلميذه بهمنيار وغيره تبعاً للمعلم
الاول لهم والمشائين بحصول الصور المقترنة لذاته وهو سبحانه فاعل لتلك الصور الحاصلة في ذاته من ذاته فاين المهرب عن لزوم
اقتران الفاعل لما يفيده في بعض الامور وليت شعري ما الذي يدعوه ويضطره الى هذا الهرب والتخصيص فان كان مخافة ان ذلك
انه يلزم من كون الشيء فاعلاً لما يحله كون الشيء الواحد فاعلاً وقابلاً لامر واحد فنقول ان الامر المعلم ان كان من اللوازم فلا قابلية هناك
بمعنى القوة والاستعداد المنافي لمعنى الفاعلية والفعل والايجاد وان كان من اللواحق العارضة فهناك كثرة وتركيب لا محالة
من مادة وصورة فالفعل بجهة الصورة والقبول من جهة المادة **قوله** ونعني بالغاية اه هذا تعريف العلة الغائية و
يقال لها العلة التمامية وسيجيء تحقيق معناها وكيفية تقدمها على سائر العلل وكيفية تاخرها عن المعلول في مباحث الكون وفو

وقد يظهر ان لا علة خارجة عن هذه فنقول اقرب بيان حصر العلل في هذه الاربع بما يخرج من التقسيم الحاصر بين النفي والاثبات انه
اما يجري مجراهما بان يقال العلة للشيء اما جزؤه او خارج عنه والجزء اما الجزء الذي به الشيء بالقوة او الذي به بالفعل وهما
المادة والصورة والخارج اما لاجله الشيء وهو الغاية او لا وهو الفاعل فهذه الاقسام الاربعة ترجع اليها جميع الاقسام فان
المبادي من جهة اربعة ومن جهة خمسة ومن جهة سبعة واما جهة كونها خمسة ففي ان الخارج الذي ليس لاجله الشيء اما ان يكون
وجوده منه بان لا يكون هو فيه بالذات بل بالعرض ان كان فهو المخصص باسم الفاعل وان كان وجوده منه بان يكون فيه وهو
ايضا العنصر او الموضوع وفو له ايضا للاشعار بكونه يسمى عنصرا بالقياس الى المركب فله جهتان من العلية احديهما بالقياس الى المركب
والاخرى بالقياس الى ما هو قابل له فان اعتبرت الجهتين واحدا للعنصر الذي هو قابل لا جزء للشيء غير العنصر الذي هو جزء لاختلافه
بحسب الملاحظة فيهما كانت المبادي خمسة وان اخذت كلتا الجهتين شيئا واحدا لاتحادهما في الموضوع واشتراكهما في معنى القوة و
الاستعداد كانت اربعة واعلم ان القابل الذي يعد من المبادي لما ليس بجزء له يجب ان لا يكون هو المادة بالقياس الى الصورة
بل انما مبدائيته على هذا الوجه بالقياس الى العرض اللاحق وذلك ايضا بجهة تقومه بالصورة فان القابل الذي هو جزء للمركب
الطبيعي يحتاج الى الصورة في تقومه وجودا فالصورة علة له فكيف يكون هو علة لها في الوجود وذاته باعتبار ذاته لا يكون الا
بالقوة وما بالقوة من جهة ما هو بالقوة لا يكون مبدأ لما هو بالفعل اللهم الا بالعرض فقد سبق في تعريف العرض انه الموجود
في شيء متحصل الذات نوعا ووجودا فلا محالة لا يوجد ولا يعرض الا لموضوع قد حصل له وجود بالفعل ثم صار سببا لقوامه و
وجوده فبالحقيقة المبدأ الحقيقي لوجود الاعراض انما هو الصورة او المركب من جهة الصورة لا من جهة المادة سواء كانت لازمة فيكون
تقدم الموضوع عليها بالذات او مفارقة فيكون تقدمه عليها بالذات وبالزمان جميعا وانما الحاجة للعرض الى المادة لاجل تخصيصها
القوة والاستعداد وترجيح بعض الاوقات وتعيينها للصدور وبعض افراد النوع الواحد دون البعض ولكون بعض الانفعال والاثار
متدرجة الوجود حدوثها عن الزوال وبقاؤها عن الانقضاء والانفعال فيحتاج الى قابل وجوده منبع القوة والامكان فان قلت
اليس القوم حكموا بان الهيولى علة للصورة والصورة تحتاج اليها في التشخص كما مضى في مباحث التلازم بينهما قلنا ذلك المراد منه الى كون
المادة علة لما ينفك عنها الصور من الاعراض اللاحقة كالتناهي والتشكل وسائر ما يتجدد من الاعراض وما شابه التجدد فهي بالحقيقة
علة للعرض لا للصورة واما كون المبادي من جهة سبعة فهي بهذه الخمسة واثنان اخران احدهما الصورة بالقياس الى المادة فان
اعتبار عليتها للمادة غير اعتبار عليتها للمركب منهما والثاني الموضوع مركبا كان او بسيطا ماديا او مفارقا بالقياس الى الاعراض اللازمة
كالاربعة للزوجية والمثلث لتساوي زواياه لقائمتين ولا يمكن الحاقه بالعلة القابلية اذ ليس فيه جهة القوة والامكان بل الوجه
ارجاعهما جميعا الى الفاعل كما اشرنا اليه وبيناه واذا كانت الصورة علة للمادة بعينها فليست على الجهة التي هي علة للمركب قوله
وان كانا اه ان للصورة الحقيقية التي هي جزء خارجي لمهية نوعية لها جهتان من العلية احديهما من جهة ما هي جزء لقوام المهية
المركبة ومعنى هذه العلية بحسب كونها جزءا ويشترك في هذه المبدائية جزء المهية الصنفية او جزء المركب التي لا وحدة له اصلا
كالحجر الموضوع بجنب الانسان والاخرى كونها مقيمة للمادة وهي علة الفاعلية وكلتا الجهتين وان كانتا يشتركان في
في كونها علة لما لا يباين ذاتها لكن هي باحدى الجهتين ليست علة بعينها لوجود الاخر الذي هو معلولها اعني المركب بل بعينها
الوجود في هذه الجهة نوع ثالث من المفارقة التي مع شرطها دون ذلك المفارق ايضا بانه يوجد او لا هذه العلة اعني الصورة
ثم بين كيفية تقيم ذلك المعلول الاخراى تقيمه بالصورة دون كون الصورة بالقياس الى ما يفيده الوجود واسطة باعتبار وشريكه
باعتبار فهي للمادة كانها سبب فاعلي لوكان وجوب المادة بالفعل يكون منها وحدها فهي بما هي صورة مطلقة جزء لعلة
فاعلية مثل احدى الدعامات لا بعينه الحاملة للسقف او واحدة من ادوات واحدة او كاحد محركي السفينة في جريانها بالمجرى
الحقيقي وبواحد منهم لا بعينه كما سيوضح بالله انجز وجه ان هذه اسناده الى المبدأ المفارق فالصورة علة صورية للمركب منهما
مع المادة وهي صورة للمادة وليست صورية لها كما ان المادة مادية للمركب وهي مادة للصورة وليست علة مادية
لها فاتضح مما ذكره ان كل واحد من المادة والصورة علة تحريكية من جهتين للمركب منهما الذي له حقيقة نوعية لا نه اذا كانت

الصور فحقيقتها من مقولة الجوهر يكون هي مقومة للمادة والمادة علة مادية للمركب فيكون الصورة علة لعلة المركب بهذا الاعتبار
ولكنها من حيث هي جزء صوري للمركب علة صورية له بلا واسطة بينهما واما المادة فان كان المركب حقيقة صناعية وكانت الصورة
هيئة عرضية يكون المادة مقوما ومقوما مقوما لذلك العرض الذي هو علة صورية لذلك المركب فكانت المادة علة لعلة المركب
فهي علة بعيدة من هذا الوجه على انها من حيث كونها جزءا ما علة قريبة له بلا واسطة بينهما فاذن المادة والصورة علتان
قريبتان للمعلول من حيث هما جزءان وهما ايضا علتان بعيدتان من حيث كل منهما للاخر في التقويم بوجه وليس تقويمهما التوسطي
للمركب على وجه تقويمهما الكل بلا توسط فلا الصورة في تقويمها المبعدة علة صورية للمعلول المركب ولا المادة علة مادية في
ذلك له **قوله** والفاعل يفيد شيئا اخر وجودا ليس للاخر عن ذاته ويكون صدوره عنه يريد بيان فاعلية الفاعل وانها لا تكون
الا بالقياس الى ما هو مباين له وان وقع في بعض المواضع مقارنا له فليس ذلك من حيث كونها فاعلا بل من حيثية اخرى كما اشار اليه
انفا فان الفاعل هو علة تفيد وجود الشيء لاخر ليس له ذلك الوجود من نفسه اذ لا معنى لكون الشيء معطيا لنفسه الكمال بان يكون
شيء واحد معطيا واخذا من جهة واحدة ومفيدا ومستفيدا معا لان الاخذ المستفيد لشيء ما لا يكون له في ذاته ذلك الشيء
والمعطي المفيد ما يكون له ذلك فاضلا عن ذاته فكيف يكونان ذاتا واحدة فاستحال ان يكون ذات القابل وذات الفاعل ذاتا
واحدة فليس ذات القابل قابلة لصورة الوجود الذي افادته ذاته ولا ايضا يجوز ان يكون ذات الفاعل مقارنة للقابل داخلة فيه
ولا العكس بل يجب ان يكون كل واحد من الذاتين خارجا عن الاخر ولا يكون في احدهما قوة قبول الاخر فان توهم متوهم ان المادة
قابلة للصورة الطبيعية التي يفعل الاثار من الحركات وغيرها في مادتها فليعلم ان المادة التي هي بسبب الصورة ما وتحمل قوة
قبولها غير المادة التي تقومها الصورة وتستكمل بها وكذا الصورة التي تتصور بها المادة وتخرج بها من القوة الى الفعل غير الصورة
التي تستعد بها وفيها امكان وجودها **قوله** وليس يبعد ان يكون الفاعل بوجه المقولة لما علمت ان كلا من الفاعل و
القابل يجب ان لا يكون ذاته ذات الاخر ولا ايضا داخلا احدهما في الاخر ولا ايضا احدهما قابلا للاخر فاعلم انه يجوز ان يفيد الفاعل
وجود المفعول على النحو الذي هو وجوده ويكون ذلك المفعول ملاقيا لذات الفاعل وهذه الملاقات بين الفاعل ومفعوله
يتصور على وجوه كما اشرنا اليه فمن تلك الوجوه كونهما معا في مادة واحدة كالطبايع التي هي في الاجسام الجمادية كالخشب
والحجر التي هي مبادي فاعلية لما يحدث كالحركات وغيرها في المواد التي فيها تلك الطبايع والصور ولكن ليست مقارنتها
لا فعالها مقارنة مقوم لمتقوم ولا متقوم لمقوم بالجزئية والدخول فيه ولا مقارنة شيء لما هو مادة له بل الفاعل وما يصدر
قوله
عنه ذاتان متباينتان في الحقيقة وان كانا في محل مشترك فمن الفاعل ما يتفق وقتا ان لا يكون فاعلا ولا مفعوله اذ يريد بيان
ان تاثير الفاعل ليس الا في وجود الشيء لا في حدوثه وان كون الحادث مسبوقا بعدمه في لوازمه المستندة الى نفس هويته من دون
صنع للفاعل فيه فاذا اتفق فاعل لا يفعل بعد وقتا فلم يكن الفاعل فاعلا ولا مفعوله مفعولا في ذلك الوقت ثم اذا عرض له ان يصير
فاعلا بالفعل بشيء من الاسباب والدواعي كما فصل في ما سبق فيكون عنه وجود الشيء وبعد ما لم يكن فههنا امور ثلثة عدم
سابق ووجود لاحق وكون ذلك الوجود بعد العدم فالذي يستند الى الفاعل من هذه الامور ليس العدم السابق لانه
مستند الى عدم العلة ولا كون الوجود بعد العدم لانه ليس من الاوصاف الممكنة اللحوق واللالحوق به حتى يفتقر الى فاعل وعلة
لان هذا الوجود الذي بعد العدم لا يتصور الا هكذا فبقي ان المستند الى الفاعل اولا وبالذات ليس الا نفس الوجود وذلك لانه
من لوازمه ما يصدر عنه وما هو الفاعل بالحقيقة لان ذلك المسمى بالفاعل صار في هذا الوقت على جملة من الاحوال يجب عنها ان يكون
لغيره اي لغير ذلك الفاعل وجود عن وجوده الذي له بالذات واما كون هذا الشيء الحادث لم يكن موجودا فليس عن سبب وعلة
فعلية فان الاعدام اذا كانت معلولة منسوبة الى علل فعللها ليست الا اعدام علل الوجود لا غير فعدم الحادث منسوب الى عدم
علة وجوده او عدم شيء من اجزاء علة وجوده او عدم فاعله بما هو فاعل علة بالفعل وانما قال قد ينسب الى علة ما لان من الاعدام
ما لا ينسب الى علة كالممتنع بالذات مثل شريك الباري واجتماع النقيضين ونحوهما فان اعدامهما غير منسوبة الى علة اصلا و
كذا كون وجوده بعد العدم ليس بفاعل ولا علة كما مر باذن لما كان الامكان علة الحاجة الى الغير فالمنسوب الى وجود الفاعل

من هذه الامور الثلثة هو وجود الحادث كما ان المنسوب الى عدم العلة هو عدمه لا حدوثه وكونه بعد العدم فلوجوده علة لانه
لا يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون بعلة وكذا العدم السابق علة لانه قد يكون وقد لا يكون ولما لم يكن الوجود الذي بعد العدم من حيث
هو كذلك مما يمكن ان يكون وجودا بعد العدم وان لا يكون وجودا بعد العدم ولا المجموع الى العلة هو الحدوث بوجه فيكون
قوله هذا الوجود بعد العدم مما لا يكون بسبب فاعل فان قال قايل كذلك وجوده بعد عدمه يجوز ان يكون ويجوز ان لا يكون فنقول اه
هذه مغالطة نشأت من اهمال الحيثيات واخذ الشيء تارة بذاته وتارة مع وصفه فان وجود الشيء هو الذي يمكن اعتباره الوجود
بنفسه تارة ويمكن اعتباره بكونه بعد العدم تارة اخرى فان اخذ على الوجه الاول فهو في نفسه غير ضروري فحق انه يمكن أن يكون
ويمكن ان لا يكون فيحتاج الى الفاعل ولا دخل للعدم في هذا الامكان وهذه الحاجة اذ ليست حاجته لاجل كونه بعد العدم
بل لكونه في نفسه غير ضروري وان صدق عليه بحسب الواقع انه بعد العدم وان اخذ على الوجه الثاني اي اعتبرت فيه حيثية
كونه بعد العدم لا نفس الوجود فقط الذي اتفق في الواقع انه بعد العدم اي اخذ كانه مجموع من الوجود ومن كونه بعد العدم فذلك
لكونه امركبا اعتباريا ما لا سبب وجودي له الا من جهة احد جزئيه الذي هو نفس الوجود الواقع بعد العدم وجزئيه الاخر وهو
نفس العدم السابق سبب عدمي هو عدم علة واما كون ذلك الوجود بعد العدم وكون ذلك العدم قبل الوجود فلا علة لهما
لا وجوديا ولا عدميا فحق ان هذا الوجود جاز ان يكون وان لا يكون بعد العدم وحق ايضا ان ذلك العدم جاز ان يكون وان لا يكون
قبل الوجود وليس يحق ان يقال في هذا الوجود الذي بعد العدم جايز كونه وجودا بعد العدم وجايز لا كونه وجودا بعد العدم
وكذا ليس يحق في العدم السابق ممكن كونه قبل الوجود ولا كونه كذلك اللهم الا اذا لم يكن الوجود هذا الوجود فثبت ان الاعتبار
في الامكان والحاجة هو بالوجود نفسه بالذات وبالعدم نفسه بالتبع لا بنفسه **قوله** وربما ظن ظان ان الفاعل والعلة
انما يحتاج اليه ليكون للشيء وجود اه يريد بيان ان المفعول والمعلول كما يحتاج الى الفاعل والعلة في حدوثه كذا يحتاج
اليه في بقائه وهذه المسئلة غير المسئلة التي سبق ذكرها فان الكلام هناك كان في ان المحوج الى العلة هل هو الحدوث او الامكان
اي المحتاج الى العلة هل هو الوجود من جهة كونه بعد العدم او من جهة كونه في نفسه ممكنا والكلام ههنا في ان تاثير الفاعل
والحاجة اليه في حال حدوث الشيء الممكن او في حال حدوثه وبقائه جميعا يعني ان المترتب على العلة الصادر عنها هو نفس الوجود
الممكن حادثا كان او باقيا فجماعة من المتكلمين ظنوا بان الممكن انما يحتاج الى الفاعل في حدوثه وليكون له وجود بعد العدم
فاذا احدث ووجد يحصل له الاستغناء عن السبب اذ الحاجة الى الشيء انما هي فيما لا يحصل لا فيما حصل ووجد والا لزم
تحصيل الحاصل وايجاد الموجود وهو محال ولاجل هذا الظن المستنكر قالوا لو جاز العدم على الباري تعالى لما ضر عدمه
وجود العالم فيكون عند هؤلاء علل الاشياء منحصرة في علل الحدوث وهي مقدمة لا محالة على المعلول لا مقارنة على رأيهم وليس
الممكن الباقي ولا المستمر كالنفوس الانسانية علة وهذا الظن ظن فاسد لان الوجود الذي بعد الحدوث ما لا يخ اما ان يكون
واجبا لذاته او غير واجب لذاته فان كان واجبا فاما ان يكون وجوبه لمهيته لنفس تلك المهية بمعنى ان المقتضي لوجوب الوجود
هو نفس تلك المهية فاستحال عدمه فكيف يكون حادثا واما ان يكون وجوبه لها بشرط اخر غير المهية فذلك الشرط اما الحدوث
واما صفة من الصفات واما شيء مباين لها فهذه ثلثة احتمالات والاول باطل لوجهين احدهما ان الحدوث نفسه غير واجب
بذاته والذي ليس بواجب لذاته امتنع ان يصير بسببه شيء اخر واجبا بذاته وثانيهما ان الحدوث قد بطل حين البقاء وبطلان
الشرط يوجب بطلان المشروط به لا يبقى ان العلة كونه مما قد حصل له الحدوث لا نفس الحدوث وهذا الكون لا يبطل ببطلان
قوله الحدوث لانا نقول فحينئذ رجع هذا الى الشق الثاني من الاحتمالات الثلثة وهو كون العلة صفة من الصفات فنقول هذه الصفات
لا يخ اما ان يكون للمهية بما هي مهية لا بما قد وجدت فيجب ان يكون ما يلزمها يلزم المهية اه يريد ابطال الشق الثاني من الشقوق
الثلثة ليبقى الشق الاخير منها وهو ان يكون وجوبها بسبب شيء مباين عنها فيكون الحادث حين البقاء بعد الحدوث غير واجب
بذاته بل بسبب منفصل فبطل كونه مستغنيا عن العلة وتقريره ان هذه الصفات التي فرض من كون المهية بها واجبة بعد الحدوث
اما ان يكون لازمة للمهية بما هي هي لا من جهة الوجود او لا فعلى الاول يلزم ان يكون وجوب الوجود الذي يتبعها ويلزمها لازما

للمهية

للمهية ايضا لان لزوم الملزوم مستلزم للزوم اللازم وقد فرض كونها حادثة هف وهو كونها غير لازمة للمهية بما هي هي بل من جهة وجود الحادث فيكون هي حادثة مع حدوث الوجود فالكلام في وجوب وجود تلك الصفات الموجبة لوجوب وجود الشيء بعد الحدوث كالكلام في اصل ذلك الوجوب اذ الشيء ما لم يجب لم يكتسبه شيء اخر وح اما ان يترتب صفات بلا نهاية كلها حادثة او ينتهي الى صفة يجب لشيء خارج والقسم الاول مع كونه محالا في نفسه يوجب كون تلك الصفات باجمعها لحدوثها مفتقرة الى علة خارجة من ذاته والقسم الثاني يوجب كون الموجود الحادث الباقي انما يبقى وجوده لعلة خارجة من ذاته فثبت المطلب بكل من هذين القسمين والذي يبقى من الاقسام الثلثة استقامة وخلفا **قوله** على انك قد علمت ان الحدوث ليس معناه الا آه هذا وجه اخر لاثبات هذا المطلب اعلم ان هذين المطلبين متلازمان اي كون العلة في الافتقار الى العلة ان كان هو الامكان كان الممكن مفتقرا الى العلة في اي وقت كان فالصادر عنها هو وجود الممكن حادثا كان او باقيا وان كان المحوج الى العلة هو الحدوث لا الامكان فلا يحتاج الباقي في بقائه الى العلة فالصادر عنها هو حدوث الوجود او الوجود الحادث لا غير فالمحوج الى السبب هو الحدوث لا الامكان وان كان اثره الصادر عنه هو نفس الوجود مطلقا كان المحوج اليه هو الامكان فالشيخ جعل المطلب الاول حجة على الثاني بتوضيح برهانه وبيان مقدماته وهو غني عن الشرح **قوله** والفاعل الذي تسميه العامة فاعلا فليس هو بالحقيقة علة من حيث يجعلونه فاعلا آه الجمهور يظنون ان الفعل والايجاد والصنع عبارة عن تحصيل شيء بعد عدمه اي احداث الفاعل اياه بعد ان لم يكن فزعموا ان الفاعل الذي هو من شرطه ان يتقدم على الفعل بالزمان ويكون في فاعليته مرة غير فاعل بالضرورة ولهذا جعلوا المفعول بعد وجوده مستغنيا عن الفاعل والشيخ رد عليهم بان ذلك يوجب ان لا يكون ما يسمونه فاعلا فاعلا من الوجه الذي هو فاعل فان حقيقة كونه فاعلا هو ايجاده بالفعل المفعول له لا عدم ايجاده بالفعل له فاذا ضم الى حيثية كونه فاعلا امر لازم لمقابل تلك الحيثية فلم يكن فاعلا من الجهة التي هو فاعل فلم يكن الفاعل عندهم فاعلا فان الموصوف بصفة كالبياض مثلا اذا شرط في مفهوم ذلك الاتصاف به عدم الاتصاف به واعتبر في كونه ابيض عدم كونه ابيض لم يكن ما فرض ابيض ابيض من الجهة التي هو بها ابيض وذلك لانهم شرطوا في كون الشيء فاعلا ان يستفاد منه الاثر ان يكون بالضرورة وقتا ما غير فاعل ثم الحقه ارادة او حالة اخرى من الحالات اللاحقة لم يكن اولا ثم يحصل منه الاثر فالتحقيق انه مع تلك الحالة اللاحقة هي العلة بالفعل وقبل ذلك اللحوق لم يكن فاعلا الا بالقوة فقد امتاز كونه فاعلا بالفعل عند اهل الحق واما عندهم فقد يقوم كونه فاعلا بالفعل بكونه لا علة بالفعل فكان الفاعل عندهم مفهوما متحصلا من كونه علة بالفعل بعد لا كونه علة بالفعل اي بهذا المجموع المؤلف من العلة وعدمها السابق **قوله** فيكون كل ما يسمونه فاعلا يلزمه ان يصير آه يعني لما كانت الفاعلية عندهم عبارة عن كون الشيء موثرا في شيء بواسطة لحوق حالة غريبة طارية عليه من ارادة او قسر او غيرهما فكل فاعل عندهم منفعل لانهم لا يجردون الفاعلية في فاعليته عن طريان حالة اخرى وصفة خارجية عليه والانفعال لا يعنى به الا كون الشيء متصفا بصفة وجودية بعد ما لم يكن فكل فاعل يلزم ان يكون منفعلا بل نقول اذا معنى الفاعلية نفس كون الشيء متصفا بالايجاد بعد ما لم يكن وهو معنى الانفعال فكل فاعل عندهم منفعل من الجهة التي هو فاعل وهذا محال والاول ايضا محال من جهة الكلية والعموم لا مطلقا فان من الجائز ان يكون بعض الفواعل منفعلات فان كل ما يفعل فعلا بسبب انضمام ارادة او حالة فهو فاعل من جهة ومنفعل من جهة ولا استحالة في ذلك **قوله** فاذن ظهر ان وجود المهية متعلق بالغير من حيث هو وجود لتلك المهية آه لما ابطل كون كل ما له مهية امكانية مستغنية عن الفاعل في وقت من الاوقات وابطل ايضا كون العدم السابق مما له مدخلية في تاثير العلة فصرح بالمقصود وهو كون وجود كل مهية متعلقا بالعلة من حيث كونه وجودا لمهية لان كل ذي مهية فهو ممكن الوجود وامكان الوجود يقتضي احتياجه الى العلة لا عدمه السابق وذلك الامكان من لوازم المهية التي لا ينفك عنها اصلا فالمهية ما دامت موجودة وجودها متعلق بالغير فنفس الوجود الامكاني متقوم بغيره بالذات سواء كان قديما او حادثا باقيا او واسطا فكونه بعد العدم وغيره من الصفات احوال عارضة له لا دخل لشيء منها في الحاجة الى المفيد فالمعلول الدائم يحتاج ايضا الى ما يفيده الوجود دائما ما دام كونه ممكنا موجودا **قوله** فصل فيما يذهب اليه اهل الحق من ان كل علة فهي مع معلولها وتحقيق الكلام في العلل الغائية يريد في هذا الفصل اثبات ما ذهب اليه الحكماء المحققون من ان كل علة

لانتفاء الوجوب والوجود الباقي وكذا العكس يعني ان اثر الفاعل ان كان هو الوجود الحادث ح

من كونه فاعلا بالفعل ح

مقتضية

مقتضية فهي مع معلولها وتحقيق فاعلية الفاعل اعلم ان الذي مر في الفصل السابق من كون المقتضي للحاجة الى العلة هو الامكان لا الحدوث وكون
الاثر المترتب على الفاعل هو الوجود بنفسه لا كونه حادثا يكفي في اثبات هذا المطلب لكن الغرض اذا لزم ما اشتبه على الجمهور في ذلك واختلط
عندهم غير الفاعل بالفاعل حتى ان والذي يظن من ان الابن يبقى بعد الاب والبناء بعد البناء والسخونة تبقى بعد المسخن
قد علمت ان كل علة مقتضية فهي مع معلولها لكن كثيرا ما يقع الاشتباه من اهمال الحيثيات وعدم الفرق بين ما بالعرض وما بالذات
فاعلم اولا كون الفاعل متقدما على المعلول فذلك ليس من حيث كونه فاعلا ولا الفاعل بما هو فاعل مما يجوز ان ينفك عنه فعله بل
ذاته باعتبار اخر وحيثية اخرى غير الحيثية التي بها فاعل قد يكون قبله ومثل ذلك الفاعل لا يكون فاعلا بنفسه بل بانضمام
امر اخر والفاعل الذي يكون فاعليته بنفس ذاته والذي يكون فاعلا محضا من كل جهة فلا ينفك فعله اصلا عنه من اي اعتبار اخذ
فالفاعل الذي يكون فاعليته زائدة عليه قد يكون فاعلا بالذات وقد يكون فاعلا بالعرض والاول مثل الطبيب المعالج والثاني اما لانه
مصحوب الفاعل بالذات كما في الكاتب يعالج فان المعالج بالذات هو من حيث انه طبيب لا من حيث انه كاتب واما لانه معلول بالذات لامر يلزمه
ما نسب اليه بالعرض كما في السقمونيا انه مبرد للزوم التبريد فعله بالذات من استفراغ الصفراء المستتبع لنقصان الحرارة ومن هذا القبيل
كون الطبيب فاعلا للصحة وكون مزيل الدعامة علة لسقوط السقف فان معطي الصحة مبدأ ارفع من الطبيب ومبدأ الانحدار والثقل الطبيعي
للسقف فاذا تقرر هذا فاعلم ان من هذا القبيل نسبة الفاعلية الى الاب في توليد الابن والى البناء في عمل البناء والى الزارع في تحصيل
الزرع والى النار في تسخين الحطب وغيره فليس الاب علة للابن ولا النار سببا للنار كما وقعت الاشارة اليه في الكتاب الالهي بقوله تعالى
أَفَرَأَيْتُم مَّا تُمْنُونَ أَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ وقوله أَفَرَأَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ أَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ وقوله أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي
تُورُونَ أَأَنتُمْ أَنشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنشِئُونَ فالله سبحانه اشار الى وجه الخلط والاشتباه في نسبة الفعل الى غير الفاعل الحقيقي بجعله
الفعل كالاب والزارع والموري للنار اي محصلها من الزناد بضرب الحديد عليه وان ما هو فعل هؤلاء الفاعلين ليس بالذات الا
ما هو من باب الحركات ونحوها فنسب اليهم فعل الامناء والحرث والايراء الذي كل واحد منها نحو من الحركة لا غير والحركة لانه
فما هو فعل الفاعل بالذات لا ينفك عنه وما ينفك عنه كالولد والزرع والسخونة ليس فعله بالذات بل له فاعل اخر لا ينفك عنه فعله
وكذا الامثلة التي ذكرها الشيخ من البناء والاب والنار ليست عللا بالحقيقة لا لقوام ما نسب اليها من الثواني المذكورة ولا لوجوده
اما البناء فحركاته بدء علة لحركات اللبنات واجزاء البيت مثلا وانتهاء حركاته علة لانتهاء هذه الحركة وانتهاء تلك الحركات علة لتجمع
المتحركات من اللبنات وغيرها على هيئة مخصوصة واما حفظ تلك الهيئة وامساكها من التفرق فبقوة ممسكة افادها الله تعالى الذي
يمسك السموات والارض ان تزولا بقوته وقدرته وهكذا قياس الاب في توليده كما اوضحه الشيخ وكذلك فعل النار اذا احالت
منها نارا اخرى فانها علة بالذات لتسخين ما يجاورها كالماء بالامداد فاذا تكرر الاعداد والاستعداد اشتد تسخينه فصار الماء
فصارت الصورة المائية المستولية للنار فاعلة للسخونة الشديدة كالطبيعة المصعدة للحجر الى فوق باعداد القاسر الرامي فاذا اشتدت
شدة التسخين الى حد لا يناسب الماء بطل استعداده لقبول الصورة المائية وانحفاظها بالفعل فانقلبت نارا باذن افاضة المبدأ
الفعال الصورة النارية عليها فليست النار الاولى علة للنار الثانية بل المبدأ الذي يكسو العناصر صورها باذن الله وتقديره فكل
فاعل بالذات مع فعله وكل علة مع معلولها الا ان بعض الاشياء مما يسبقه مقدمات هي علل بالعرض ومعدات تنتهي
الى معينات فالتي هي علة بالذات يجب ان تكون مع معلولها فالعلة بالذات في بناء هيكل البناء هو ميل الاجتماع مع اليبوسة
وعلتهما طبيعة المجتمعات المثبتة لها على التاليف وعلة تلك الطبيعة المبدأ المفارق العقلي الفاعل للطبائع العنصرية البسيطة والمركبة
على حسب استعداد موادها القابلية واما العلة بالذات القريبة لحصول التوالد فهي اقتران صورته بمادته وهما السببان الصوري والمادي
والسبب الفاعلي لها هو ذلك المبدأ المفارق واما علة حدوث النار فهي ايضا المفارق الواهب للصورة مع حصول استعداد المادة لها
بزوال الاستعداد لضدها فاذن كل علة بالذات مع معلولها بالعكس ومما يؤيد هذا المطلب ما قال المعلم الاول للفلاسفة في اثولوجيا
واذا قضينا فيما تقدم من كلامنا بان العلل متناهية فانما نشير الى هذه العلة يعني لما ظهر لك ان العلل قد يكون بالذات وقد يكون
بالعرض فليس لاحد ان يقول ان القوم ذكروا في ابطال التسلسل بالقطع ان لا بد هنا من علل متعاقبة غير متناهية لا الى نهاية

يكون

يكون لامتناهية في ازمنة غير متناهية وذلك ينافي قولكم فان كل علة مع معلولها وينافي ايضا ما قضيتم بان العلل لا بد ان تكون
متناهية وذلك لانا اذا اقتضينا وفق ما ذكره الحكماء فيما يتصل بكلامنا في هذا العلم ان العلل متناهية فانما اردنا بها العلل الذاتية
دون ما يكون بالعرض واذا قالوا وقلنا ان اسباب الحوادث غير متناهية فانما نريد بها الاسباب التي هي علل بالعرض ونحن
معاشر الحكماء لا نمنع ان يكون في الوجود علل معينة واسباب معدة ذاتية الى لا نهاية بعضها قبل وبعضها بعد بل ذلك
مما هو واجب بالضرورة في ارتباط الحادث بالقديم وذلك لان كل حادث لا بد من ان يجب وجوده بعد ما لم يجب فلا بد له ايضا
من علة حادثة فهي ايضا لحدوثها وجب وجودها بعد ما لم يجب وكذا الكلام في علة العلة فلا بد في الامور الجزئية الحادثة من اسباب
معدة ينضم الى العلل الثابتة الموجودة بالفعل بها يصير علة لا موجبة بالفعل وتلك الاسباب وجب ان يكون غير متناهية وكما يجب
ان لا يكون في الوجود سلسلة متناهية مجتمعة من العلل والمعلولات الثابتة الذاتية كذلك يجب ان يكون فيه سلسلة غير متناهية متعاقبة
من العلل والمعلولات الحادثة العرضية فهناك سلسلتان احديهما ذاتية طولية والاخرى عرضية عرضية فالمبدع سبحانه ربط
الحادث والثابت بالثابت قوله وذلك لانقف فيها سؤال لم اليه يعني ان السؤال اذا وقع في لمية حدوث كل حادث من جهة
اسبابه المعدة فلا بد ان لا ينقطع بخلاف ما اذا كان السؤال عن اسبابه الذاتية فانه ينتهي الى ما لا علة له وهو واجب الوجود **قوله**
ولكن الاشكال بعد باقي في شيء وهو ان هذه التي بلا نهاية لا يخ اما ان يوجد كل واحد منها اما آه هذه من الاشكالات الصعبة
في ارتباط الحادث بالقديم تقريره ان هذه الاسباب العرضية المتسلسلة بلا نهاية اما ان يقع كل واحد منها في ان واحد فيلزم تتالي
الانات وتلاحق الدفعيات من غير ان يقع بينها زمان وهو ممتنع كما مر في مباحث ابطال تركب الجسم من الاجزاء الفردية ونعني تركب الزمان
والحركة من الانات والانيات واما ان يبقى زمانا فيكون ايجاب كل منها لمعلوله في جميع ذلك الزمان لا في طرفه وكذلك الموجب لايجابه
يكون معه في ذلك الزمان وكذا الموجب لايجاب موجبه وهكذا فيحصل منها سلسلة من علل غير متناهية مجتمعة معا في زمان واحد و
هذا النحو من التسلسل في العلل هو الذي حكم بامتناعه مع كونه مستحيلا لم يقع به الارتباط اذ المجموع منها ايضا حادث لا بد له
من علة لحدوثها ولا علة خارجة عنها فيلزم وجود حادث بلا علة موجبة بالفعل وما اجاب به الشيخ وغيره من هذا الاشكال هو ان الحركة
بقاؤه ليس بقاء مستمرا على حالة واحدة بل هو في نفس بقائه الاستمراري متغير فلولا وجود الحركة لكان الاشكال واردا غير مندفع
لكن الحركة لما كان تجددها وتغيرها ليس تغيرها من حالة الى حالة تغيرا من آن الى آن يليه بل ما من حالة آنية تفرض فيها الا وبينها و
بين حالة آنية اخرى مفروضة حالات كثيرة مفروضة على النعت المذكورة وبالجملة ليست حالاتها المتجددة في انات متتالية متشافعة
بل كلها شيء واحد متصل على نعت التجدد والانقضاء فالعلة المقتضية للحادث ليست موجبة لذاتها بل لكونها على نسبة ما
ووضع ما بسبب الحركة فالحركة اما علة الحدوث وجزؤها او شرطها فيكون علة الحوادث بما هي علتها امرا متغيرا غير ثابتة الذات
على حالة واحدة ولا باطلة الوجود من كل وجه ولا دفعية الوجود ولا ايضا متفاصلة الوجود متتالية ومنشأ كونها على هذه
الصفة هو الحركة فبالضرورة الحركة هي السبب الحافظ لنظام عالم الحوادث وشرطها او شريكها وبها ينحل هذه الاشكال وما يجري
وما يجري مجراه واعلم ان الكلام عائد في اصل صدور الحركة من العلل الثابتة التي بسببها او بشركتها يصح صدور الحوادث المتجددة
من تلك العلل فان صدور الحركة عنها يستلزم صدور المتغير عن الثابت والجواب بانها امر مستمر الذات متجددة النسب فمن جهة استمرار
ذاتها صح صدورها عن الثابت ومن جهة تجدد نسبها صح صدور الحوادث عنها او باشتراطها او باشتراكها غير مجد اذ الكلام عائد
الى لزوم جهة تجددها من جهة ثباتها واعلم ان اجود ما قيل في هذا الباب واقربه الى الصواب من هذا ما قال بعضهم ان الحوادث
باسرها مستندة الى الحركة الدورية ولا يفتقر هذه الحركة الى علة حادثة فهي من جهة ثباتها وعدم انقطاعها يستند اليها الحوادث
فان سئلنا عن كيفية استغناء اعتبارها الحادث عن حدوث علة مع انا حكمنا كليا ان لكل حادث علة حادثة قلنا المراد بالحادث
الذي هو موضوع هذه القضية الكلية هو الشيء الذي عرض له ماهية الحدوث من حيث هو عرضي له والحركة ليست كذلك بل هي
حادثة لذاتها بمعنى ان ماهيتها الحدوث والتجدد فاذا كان ذلك الحدوث والتجدد ذاتيا لم يكن مفتقرا الى ان يكون علته
حادثة ونحن اذا راجعنا عقولنا لم نجدها شاهدة لوجوب حدوث العلة الا للمعلول الذي يتجدد اما المعلول الذي هو نفس

مهيته التجدد والتغير فلا تجدها حكم عليه بذلك الا اذا علم انه متجدد ومتغير زايل كالحركة الحادثة بعد ان لم يكن بخلاف المتصلة الذاتية
الدائمة وحدوث العلة التي يفتقر اليه المعلول الحادث لا يلزم ان يكون حدوثا زائدا والا لم يصح استناد الحوادث الى الحركة
الدائمة فالحاصل ان كل واحد من التغيرات ينتهي الى شيء مهيته هي نفس التغير والانقضاء فلزم الحدوث والتجدد لم يكن علتها
حادثة ولكونها نفس التغير والحدوث صح ان يكون علة للمتغيرات والمهية التي هي المتغير والحدوث هي الحركة ولهذا عرفها قوم
بانها هيئة يمتنع ثباتها لذاتها انتهى وهذا اجود ما قيل في هذا المقام وبه يندفع كثير من الاشكال الا ان قوله لكنه غير واف
بتحقيق الارتباط بين الحادث والقديم لما فيه من الخلل بعده من وجوه الاول ان الحركة امر نسبي ليس لها بالذات حدوث ولا
قدم الا بتبعية ما اضيفت هي اليه اذ معناها كما عرفها المحققون به هو خروج الشيء من القوة الى الفعل يسيرا يسيرا او شيئا
فشيئا اولا دفعة فبالحقيقة الحادث التدريجي من القوة الى الفعل هو وجود قسم من المقولة التي فيها الحركة واما نفس الحركة
فهي امر عقلي نسبي هو تجدد المتجدد وحدوث الحادث بما هو حادث تدريجي الثاني ان الحركة لكونها امرا بالقوة لا يمكن تقدمها
بالذات على وجود حادث سواء كانت علة او جزء علة لان الحادث موجود بالفعل والكلام في العلة الموجبة والعلة الموجبة
للشيء يجب ان يكون موجودة معه بالزمان متقدمة عليه بالطبع ولا محالة وجودها اقوى من وجود معلولها الثالث ان كلام
هذا القائل يدل على كون الحركة الدورية دائمة الذات باعتبار وبذلك الاعتبار يستند الى العلة القديمة وهذا ليس
صحيح اذ الامر التجددي البحت ليس له بقاء وجودي اصلا فضلا عن كونه قديما واما المهية الكلية له فهي غير مجعولة فلا جاعل لها عن
باستمرارها الرابع انا قد برهنا في كتبنا على ان جعل العلل بصورة الطبيعة الوضعية شيئا وتشخصه كذا غيره من الاعراض
الطبيعية وعلة الحركة الذاتية اعني الفرضية وكذا موضوعها غير باق ولا ثابت الهوية وعلتها قديمة غير صحيح وكذا قوله انها اي منتهية
الى علة حادثة ما ليس بمستقيم فالحق الحقيق بالاذعان والتصديق في هذا المطلب الذي تحارت فيه عقول الدهماء وخرست
في بيانه السن الفصحاء ما الهمني الله به واوتينا من الحكمة بفضل من ربي هو ان الامر المتجدد الذاتي في الهوية هو نحو الوجود الطبيعة
الجسمانية التي لها حقيقة عقلية عند الله وصورة مفارقة في العالم الرباني ولها هوية ايضا لتدريجية في الهيولى التي هي محض القوة
والاستعداد ودللنا على تجدد الطبيعة المادية السارية باشخاصها في جميع الاجرام والمواد ببراهين كثيرة وهذه الطبيعة وان لم يكن
مهيتها مهية الحدوث لكن نحو وجودها هو التجدد والحدوث فقد يكون للوجود نعت وصفة لا يكون للمهية كما في الاشد والاضعف
فان الذي يقبلهما لا يقبلهما بحسب المهية بل بحسب الوجود فكذا لبعض الوجودات تدريجية الهوية بذاتها لا بصفات عارضة لها وبانها
وان كانت زايلة لها بحسب العقل بحسب التحليل فتبدل هذا الوجود لعدمه هو بعينه عن نحو الدوام التشخصي لا يكون الا متدرج الحصول
لست اقول ان مهيته تقتضي التجدد والانقضاء مع قطع النظر عن وجوده حتى يرد الاشكال بانا قد نتصور طبيعة من هذه الطبايع
بمهيتها ولا يخطر ببالنا التجدد والحدوث فكيف يكون من الصفات الذاتية لها بل ذلك الاشكال مبني على الاشتباه بين مهية الشيء
ونحو وجوده وقد ذكرنا مرارا ان حقيقة الوجود لا يحصل في الذهن لانه متشخص بذاته وكل ما يحصل في الذهن يقبل العموم
والاشتراك فلو حصل الوجود فيه لكان الجزئي كليا والخارج ذهنا وهو ممتنع وسنعود الى ايضاح هذه المسئلة واشباع
القول فيها عند ذكر الشيخ الالهي مع الذي اسبغ علينا الحكمة وختمها ما ذكره قده ليس نقيا بان وجوب ان للعلل الذاتية
التي بها وجود الشيء قد صح وتبين ان العلل على ضربين احدهما الذاتية التامة والاخرى غير الذاتية التامة سواء كانت عرضية
او ذاتية غير تامة وعرضية فالضرب الاول منها يجب ان لا يتقدم عليه بالزمان فاستحال كونها متسلسلة الى غير النهاية
لنهوض البراهين على بطلانه واما الثاني فيجوز ان يتقدم على المعلول وبقاؤه بعده ومما لا يمتنع ذهاب سلسلتها الى غير نهاية
بل يجب فيها كما لا يخفى ومن البين ان ذلك سابق وكذا الكلام في حدوث استعداده واستعداد
استعداده الى غير نهاية ثم ان فاذا كان شيء من الاشياء الذاتية سببا لوجود شيء آخر دائما كان سببا له دائما
لما تقرر ان المعلول لا ينفك عن علته التامة والعلة والمعلول بعينه الحادث الزماني وان المقتضي له بالذات هي
السبب الذي يكون معه بالزمان وهو الذي بالذات سبب لشيء سواء كان دائم الوجود او غير دائم الوجود فهو سببه

دايما ما دامت ذاته موجودة فان كان شئ من الاشياء الذي هو سبب لوجود شئ اخر دايم الوجود غير منقطع ازلا وابدا كان معلوله ايضا
دائما غير منقطع ومثل هذا السبب من العلل الذاتية اولى بمفهوم العلية واسمها لانه ازال عن حقيقة الشئ مطلق العدم وافادة
الوجود الدايم فهو المبدع عند الحكماء وافادته الوجود تسمى عندهم ابداعا كما ان افادة الوجود بعد العدم تسمى تكوينا
فالابداع هو تاييس الشئ بعد ليس مطلق اي ايجاده بعد عدم مطلق بوجه من الوجوه بعدية ذاتية لا بعد عدم صريح خارجي
بعدية زمانية فالمبدعات ليست لها بحسب امكانها الذاتي اعدام خارجية بخلاف المكونات حيث لها اعدام خارجية قبل كونها
وربما كانت بعد كونها ايضا فالمبدع لم يكن لها عدم في نفس الامر بحيثية من الحيثيات ومرتبة من المراتب فالذي في الواقع
هو الوجود لا غير لانه اوسع من تلك المرتبة فتامل فيه فان ههنا شبهة مشهورة يندفع به وهي ان امكان العدم للمعلول الاول مع
امتناعه على الواجب ينافي التلازم بينهما اذ امكان اللازم يقتضي امكان الملزوم فيلزم امكان الواجب وهو مح ولا يجري ما
ذكره بعض المتاخرين بان الذي يلزم ح امكانه بالقياس الى الغير وذلك لا ينافي الوجوب الذاتي انما المنافي له الامكان الذاتي
لان الامكان الذي بالقياس الى الغير انما يتحقق بين الاشياء التي لا يكون بينها علاقة العلية والمعلولية والواجب ومعلوله
الاول بينهما علاقة ذاتية وكذا بين نقيضيهما فالحق ان يق للمع وجودا ومهية فالذي منه متصف بالامكان هو مهيته وهي
مما لا علاقة لها لذاتها مع الواجب ولا لزوم والذي منه متصف باللزوم هو الوجود وهو واجب بوجوب سببه الذاتي ولا امكان
له من هذه الجهة بل من جهة المهية فبالحقيقة الممكن غير لازم واللازم غير ممكن **قوله** فان المعلول في نفسه ان يكون ليس
ويكون له عن علته ان يكون ايس والذي يكون للشئ في نفسه اقدم عند الذهن اه لما ذكر ان الابداع تاييس بعد ليس مطلق
اراد ان يبين كيفية هذه البعدية التي يقال لها الحدوث الذاتي بان المع له في حد نفسه اي مهيته ان يكون ليس له وجود وله من علته
الموجبة ان يكون له وجود والذي للشئ في نفسه اقدم من الذي عن غيره عند الذهن تقدما بالذات وهذا الحكم شامل لجميع الممكنات
الموجودة فان كانت مما يكفيه امكانها الذاتي لصدورها عن العلة فليس لها الا الحدوث الذاتي اي التاخر عن العدم
الذاتي فقط وان لم يكف فلها مع الحدوث الذاتي حدوث بمعنى اخر وهو سبق العدم واعلم ان ههنا اشكالا من وجهين
احدهما ان المهية تابعة للوجود كما حقق مرارا فالفاعل لو لم يفد شيئا لم يكن مهية اصلا والصادر من الفاعل ليس الا الوجود
فالمهية تبع له كما استقر عليه راي المشائين سيما الشيخ واتباعه فاذا كان الامر كذلك فما معنى لتقدم حال المهية على حال
الوجود والجواب ان مهية الشئ وان كانت تابعة لوجوده في الواقع على المعنى المحقق عندهم لكن للعقل ان يلاحظها و
يعتبر لها احوالا فاذا لوحظت المهية في نفسها يحكم عليها بتقدمها لذاتها على كل ما هو خارج عنها فاولها الايتها الامكان
وبعده الحاجة الى العلة في الوجود او العدم وبعدها مرتبة وجوبها بايجاب العلة اياها ثم وجودها فلها مراتب سابقة على الوجود
وجميع هذه الحالات انما يكون اذا كان المنظور اليه هي المهية لا نفس الوجود فالوجود هو الاصل في اعتبار الذهن ولها التقدم
فيه على الوجود وثانيهما ان مهية المع ليس لها من نفسها ان يكون معدومة والا لكانت ممتنعة لا ممكنة كما ليس لها في نفسها
ان يكون موجودة والا لكانت واجبة لا ممكنة ضرورة احتياج الممكن في كلا الطرفين الوجود والعدم الى العلة وذكر بعض المتاخرين ان
الوجود كان لهم وجها اخر وهو ان وجود المعلول عن وجود العلة فلا يكون له في مرتبة وجود العلة الا العدم والا لم يكن وجوده متاخرا عنها
ثم قال انه يرد عليه مثل ما مر فان تخلف وجود المعلول عن وجود العلة انما يقتضي ان لا يكون له في مرتبة وجود العلة الوجود لا ان يكون له
في تلك المرتبة العدم فان قلت اذا لم يكن له في تلك المرتبة العدم والا لزم الواسطة وايضا لا معنى للعدم الا سلب الوجود فاذا
ثبت ان ليس له الوجود في تلك المرتبة ثبت انه معدوم فيها قلت نقيض وجوده في تلك المرتبة سلب وجوده فيها على طريق
نفي المقيد لا سلب وجوده المتصف ذلك السلب بكونه في تلك المرتبة على النفي المقيد فلا يلزم من انتفاء الاول تحقق الثاني
لجواز ان لا يكون اتصافه بالوجود ولا اتصافه بالعدم في تلك المرتبة كما في الامور التي ليس بينها علاقة العلية والمعلولية فانه ليس
وجود بعضها ولا عدمه متاخرا عن وجود الاخر ولا متقدما عليه وكما ان المتاخر بالزمان متصف بالعدم في ان وجود المتقدم
فليكن المتاخر بالزمان متصفا بالعدم في ان وجود المتقدم فليكن المتاخر بالرتبة متصفا بالعدم في مرتبة وجود المتقدم لانا

فقول سلب الوجود في زمان يستلزم الاتصاف بالعدم في ذلك الزمان والا لزم خلوه في ذلك الزمان عن طرفي النقيض وهو ممتنع
اما سلب الوجود عنه في مرتبة معينة فلا يستلزم اتصافه بالعدم في تلك المرتبة على ان يكون المرتبة ظرفا للاتصاف فان خلو
المرتبة عن النقيضين بمعنى انه ليس شيء منهما في تلك المرتبة غير ممتنع كما مر وقد تلخص من هذا ان الممكن ليس له في مرتبة السابقة الا
الامكان الوجود والعدم فله في هذه المرتبة العدم بحسب الامكان فان اكتفى بالحدوث الذاتي بهذا المعنى والا فلا انتهى ما ذكره
اقول اما وجه ما ذكره الشيخ من ليسية الممكن بحسب الماهية فهو ان ماهية الممكن وان لم يخلو عن احد طرفي الوجود والعدم لكنها
بحسب ذاتها واعتبار نفسها بحيث يتجرد عن الوجودات كلها فلها السلب التحصيلي عن كل ما سلبت ولو بطرفي النقيض على الوجه
الذي ذكره الشيخ سابقا وهذا السلب لها عن كل شيء هو حين نفسها وان كان من حيث ثبوتها لها نحوا من انحاء الوجود متقدما
على سائر الاتصاف الوجودية والعدمية لكنه غير ملحوظ من حيث الثبوت بل من حيث المفهوم والمعنى فلا يستدعي ثبوت الموضوع
قبله لان هذا الثبوت بعينه من افراد السلب لانه عين سلب الاشياء عنها في تلك المرتبة فليتقدمه على سائر الاشياء وصح عروض
الوجود وغيره لها ولكونه ايضا نحوا من الوجود وان كان وجود السلب صح تقدمها بالوجود على سائر الصفات الذي هو شرط الاتصاف
بها كما علمت من قاعدة الفرعية المشهورة فاذن ثبت قول الشيخ ان الممكن في نفسه ان يكون ليس اي له ليسية الوجود وغيره من الصفات
من حيث اعتبار ذاته بذاته في ملاحظة العقل مجردا عن غيره في هذه الملاحظة بخلاف الممتنع فان ماهيته يقتضي العدم في الواقع
من كل وجه لا من جهة اعتبار ذاته من حيث ذاته فقط حتى يكون مع اتصافه بالوجود في الواقع مجردا عنه باعتبار ذاته وكل
ممكن مجرد من حيث ذاته عن هذا الوجود الذي ثبت له في الواقع فاعلم هذا واما الذي ذكره هذا الفاضل من كون المعلول
معدوما في مرتبة العلة فغير صحيح اذ العلة الموجبة للشيء هي منبع وجوده ومعطي كماله فكيف يكون عادما لم يتم لما كان وجود
المعلول متضمنا لاصل الوجود مع قصور عن الكمال ونقص عن التمام فالذي يسلب عن المعلول هو النقص الذي هو عدمي واما
عدمه فعدم هذا العدم يستلزم الوجود الاكيد الشديد فعلى هذا الوجه صح التاخر واندفع الايراد الذي ذكره
لان سلب السلوب والاعدام صادق على الوجود المتاكد الوجود ومع ذلك لم يلزم تقدم سلب المعلول على وجوده
من هذا الوجه اذ لا يصح ان يقال ان للمعلول عدما مطلقا في مرتبة وجود علته وصح ان يقال له عدم مطلق في مرتبة
ماهيته على ما مر في الوجه الاول واما الذي افاده من جواز ارتفاع المتناقضين بالسلب والايجاب فليس الامر كما
ذكره نعم يمكن سلب كلا المتقابلين بهما كالكاتب واللاكاتب عن ذات الموضوع اذ ليس نقيض قولنا الانسان كاتب
ليس بكاتب بل الانسان كاتب نقيضه هو قولنا ليس الانسان بكاتب فهكذا ههنا اذا كذب كون الانسان في مرتبة
ذاته موجودا صدق سلب كونه في تلك المرتبة موجودا فلم يلزم ارتفاع النقيضين اصلا لا في الواقع ولا في مرتبة من
من مراتبه فقولنا نقيض وجوده في تلك المرتبة سلب وجوده فيها الى اخره ان كان مسلما لكن لا يلزم منه ارتفاع النقيضين
ولا خلو المرتبة عنهما كما زعمه فانا اذا كانت المرتبة مسلوبا عنها الوجود وصدق القول بسلبه عنها على وجه التحصيل لا
العدول فكان احد النقيضين حقا والاخر كاذبا ولهذا قال الشيخ فاذا سئل عنها بطرفي النقيضين لم يكن الجواب
الا السلب عن كل شيء فاذا كان نقيض وجود الشيء في تلك المرتبة سلب وجوده الذي في تلك المرتبة كان ذلك
الوجود مسلوبا عن تلك المرتبة فاذا سلب الوجود عنها صدق النقيض عليها وليس نقيض قولنا الماهية في تلك المرتبة
موجودة قولنا الماهية ليست فيها موجودة بل قولنا ليست الماهية فيها موجودة بل قولنا ليست الماهية فيها موجودة
فهذا السلب صادق في تلك المرتبة وهي مصداق هذا السلب التحصيلي لسائر الاشياء التي ليست ذاتها
ولا ذاتياتها فلم يلزم ارتفاع النقيضين ولا خلو المرتبة عنهما نعم يخلو المرتبة عن ثبوت الوجود وثبوت عدمه و
العدم نقيض الوجود بما يحمل المواطي كما في المفردات وليس نقيضه بالحمل الاشتقاقي كما في القضايا فلم يلزم
رفع المتناقضين في شيء من الوجهين اصلا اذ لم يلزم كون شيء لا وجودا ولا عدما ولم يلزم ايضا كون شيء في مرتبة
كان مما لم يصدق عليه انه موجود ولا ايضا ليس انه موجود فان القضية السالبة التي هي مفاد قولنا ليس الانسان

فی مرتبة ذاته موجود صادقة السبة ونقيضها التي هي مفاد قولنا هو موجود فيها كاذبة السبة فلم يلزم ارتفاع النقيضين لا فی المفردات ولا فی القضايا وههنا نكتة يجب التنبيه عليها وهي انه قد تقرر ان تحقق الطبيعة انما هو بتحقق فرد ما و سلبها بسلب جميع الافراد فوجود الشیء فی مرتبة من الواقع يوجب وجوده فی الواقع ولكن سلبه عنها لا يوجب سلبه مطلقا فسلب الوجود عن الانسانية مثلا فی تلك المرتبة السابقة لا ينافی تحققه فی نفس الامر مطلقا لان نفس الامر اعم واوسع من تلك المرتبة فثبت ان للمعلول فی مرتبة نفسه ان يكون ليس ای صدق عليها فی تلك المرتبة انه ليس فان قلت كيف حقق الشيخ ما ادعيناه وداعی المقام ان يعبر عن صدق السلب المذكور الواقع فی المرتبة بلفظ القضية لا بلفظ المفرد فلم يقل للمعلول فی نفسه العدم و اللاكون وله عن علته الوجود او الكون بل قال له فی نفسه ان يكون ليس وله عن علته ان يكون ايس ای صدق عليه ليس بموجود فی تلك المرتبة وصدق عليه انه موجود فی الواقع من العلة وكلا القولين صدق لاختلاف الحيثية **قوله** فان اطلق اسم الحدوث على كل ما له ايس بعد ليس وان لم يكن بعدية بالزمان كان كل معلول محدثا الى قوله ومن الناس معناه واضح مكشوف غنی عن الشرح **قوله** ومن الناس من لا يجعل كل ما له يعنی ان الناس سواء ذهبوا الى ان كل ما له ايس بعد ليس مطلق به فهو يسمی بالحادث او خصوا اسم الحادث بما له وجود بعد عدم خارجی غير مجامع الوجود فی ان افترقوا فرقتين فرقة لم يجعل احد قسمی الحادث بالمعنی الاعم هو الذی لم يسبقه عدم خارجی حريا باسم المبدع بل خصه بما لا واسطة بينه وبين العلة الاولى فزعمت ان كل ما يوجد عن العلة الا بواسطة علة متوسطة فاعلية وان لم يكن صدوره عن مادة ولا للعدم السابق سلطنة عليه فليس تاييسه عن ليس مطلق بل عن ايس لصدوره عن العلة الاولى بتوسط وجود لغير المحتاج اليه وان يكن مادة ولعل هؤلاء القوم زعموا ان توسط الفاعل المتوسط للمعلول مما يخرجه عن كونه بعد عدم مطلق وليس الامر كذلك بل كلما بعد المعلول عن العلة الاولى تضاعفت فيه جهات العدم والامكان والحاجة وهكذا حتى ينتهی الى معلول يحتاج فی وجوده الى مادة حاملة لامكانه وعدمه السابق عليه نعم لو خص اسم الابداع بما ليس لوجوده الا علة واحدة واجبة ولا سلب له الا سلب الوجود لكان له وجه فی التسمية اذ لا وجه لما ذكره هؤلاء ومما يؤيد ذلك قول الشيخ فی الاشارات الاول مبدع جوهر هو بالحقيقة مبدع فخص الابداع الحقيقی باول الجواهر العقلية ولا شك ان ابداعه افضل ضروب الابداع لعدم توقفه الا على ذات المبدع الحقيقی لا غير وفرقة اخرى عمم اسم الابداع لغير المبدع الاول ايضا ولكن خصصه بكل ما له وجود صوری كيف كان اول المبدعات او الثوانی والمراد من الوجود الصوری هو الوجود الذی هو بذاته معقول لذاته لا بصورة اخرى ماخوذة منه وهذا شان الجواهر المفارقة عن المواد واما غيرها وان كان غير متوقف على سبق مادة واستعداد كالفلكيات فيخص نسبته الى الفاعل باسم التكوين واعلم ان هذا مطابق لما ذهبنا اليه موافقا لرای الحكماء الاقدمين من ان الماديات باسرها كائنة فاسدة لان الطبايع الجسمانية متجددة الوجود لكن الكون والفساد فی الفلكيات على ضرب اخر غيرهما فی غيرها الا انهما فيها على نهج واحد مستمر غير منقطع اذ كونها فی كل جزء من الزمان عين فسادها فيه من جهة وفسادها فی كل جزء منه عين كونها فيه من جهة وبالجملة ليس للزمان جزء الا ولها فيه وجود بوجه وعدم بوجه بخلاف العنصريات فان وجودها قد يختص بزمان وعدمها بزمان اخر **قوله** ونحن لا نناقش فی هذه الاسماء بعد ان يجعل المعانی متميزة فيجد بعضها آه معناه واضح والشيخ جعل الايجاد على قسمين الابداع والتكوين وصير الافلاك وما فيها داخلة تحت الابداع وخص التكوين بالعنصريات ومنهم من ثلث القسمة فالابداع للمفارقات والاختراع للفلكيات والتكوين للعنصريات ولا شك ان افضل ما يسمى مبدعا هو المعلول الاول **قوله** ونرجع الى ما كنا فيه فنقول اما الفاعل الذی يعرض له ان يكون فاعلا فلا بد من مادة يفعل آه كل فاعل يعرض له الفاعلية سواء كان العروض بتغير فی ذاته او بتغير فی قابل فعله فلا بد له فی الفاعلية من مادة لان ذلك الفعل حادث وكل حادث مفتقر الى مادة سابقة واستعداد سابق كما علمت وذلك الفاعل ربما كان فعله دفعيا كالانفصالات والمماسات والاكوان الدفعية كالاشكال وغيرها وربما كان تدريجيا فيكون فاعلا للحركة وقد مر ان الفاعل عند الطبيعيين هو مبدا الحركة لكن المراد منها مطلق التغير سواء كان دفعيا او تدريجيا

فيكون حركة وعنوا بها ما يعم الحركات الاربع الواقعة في مقولة الكم والكيف والاين والمتى وجعلوا الكون والفساد اي حدوث
الجوهر بهيئته والهلاك حركة ايضا اما على سبيل المساهلة او لتجويزهم وقوع الحركة في الصورة المادية فان جماعة منهم جعل
الطبيعة نفس الحركة ولعل مرادهم وقوع التدريج فيها **قوله** وقد يكون الفاعل بذاته فاعلا وقد يكون بقوة والذي
بذاته فمثل الحرارة اه قد علمت ان الفاعل قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض فاعلم ههنا ان الفاعل بالذات قد يكون
بذاته فاعلا اي بلا توسط فاعل مباشر للفعل وقد لا يكون بذاته فمثال الاول وهو الفاعل القريب كالحرارة للتسخين و
غيره فانها لو فرضت موجودة مجردة عن فاعل قبلها لفعلت آثارها وكالقوة المحركة للاوتار والاوتار للاعضاء ومثال
الفاعل لا بذاته وهو الفاعل البعيد سواء كان بمرتبة كالصورة النارية لآثارها فانها تفعل بواسطة الحرارة او بمراتب
كالنفس للحركة الاختيارية فانها علة بعيدة لها بوسائط من القوى فان المحرك القريب للاعضاء هي الاوتار ومحرك الاوتار
هو القوة الفاعلة المباشرة لتحريكها وقبلها القوة الشوقية وهي لها الباعثة وقبلها التصور للفائدة والتصميم بها وقبلهم
النفس الحيوانية بقوتيها الوهمية والخيالية ان كانت الحركة حيوانية او النفس العاقلة بتوسط العقل العملي رئيس سائر القوى
المدركة والحركة في الانسانية ان كانت الحركة فكرية والشيخ قد عد في الطبيعيات اصناف القوى وترتيبها سيما ما ذكره في كتاب
النفس **قوله** فصل في مناسبة ما بين العلل الفاعلية ومعلولاتها فنقول ليس الفاعل كلما افاد اه يريد بيان كيفية المناسبة
بين الفواعل ومعلولاتها فبين ان تلك المناسبة لا يجب ان تكون بالمماثلة بل قد يكون وقد لا يكون اذ ليس كل ما افاد وجودا
افاده مثل نفسه اي في المهية بل ربما افاد وجودا مثل وجوده مهيته وربما لم يفعل كذلك بل افاد وجودا لا مثل وجوده
في المهية مثال هذا كالنار تسود اي تفعل السواد وليس السواد مثل النار ومثال الاول كالحرارة تفعل السخونة اي السخونة
نحو من الحرارة ثم الفاعل الذي يفعل وجودا نحو وجوده نفسه بما كان وجوده اقوى واولى في الطبيعة المشتركة بينه وبين
معلوله بين معلوله من وجود ذلك المفعول وربما لم يكن والمشهور عند الجمهور هو القسم الاول فقط وليس ما ظنه الجمهور
ببديهي ولا بصحيح عند الشيخ وتابعيه من كل وجه الا اذا كان المفاد نفس الوجود الحقيقية للشيء المعلول بان يكون فاعليته
الفاعل في نفس وجود الطبيعة التي للمعلول بما هو وجوده ونفس الحقيقة بما هي حقيقة لا بان يكون الوجود وجودا خاصا والحقيقة حقيقة
شخصية فح يكون المعطي اولى واقوى بما يعطيه نفسه من المعطى له المستفيد للتتمة الا ان يكون الفاعل اجل من ان يوصف
بما يفيده فمثال ذلك معطي العلم والقدرة وكل ما هو كمال للوجود بما هو موجود فانه لا محالة اولى بالعلم المفيد من المتعلم
ومثال الثاني معطي حقيقة النار وهو العقل الفعال والمراد من الوجود والحقيقة ههنا شيء واحد والحاصل ان وجود
الفاعل المفيد لنفس الوجود اولى بطبيعة الوجود من وجود ما يصدر منه فاما اذا لم يكن الفاعل مفيدا لنفس الحقيقة بل
لوجود شيء خاص من طبيعة كحرارة خاصة او نار مخصوصة او غيرهما فليس الحكم هناك على هذا السبيل بل يحتاج الى تفصيل
وههنا نكتة يجب التنبيه عليها وهي ان الفاعل ان كان فاعلا حقيقيا كما هو عند الالهيين لا ما يسميه الطبيعيون والمتكلمون
كمبادي الحركات والمعدات ففاعليته لا محالة في نفس طبيعة الوجود فيكون في العلة اولى واقوى ويكون اتم بالذات من سنخ
طبيعة العلة الفاعلية الا ان من ضرورة كون العلة مفيدة والمعلول مستفادا ان لا يكون المعلول مثل العلة في شدة الوجود
وكماله بل يكون اضعف منه وانقص فان كان اختلاف الوجودات في الشدة والضعف مطلقا يكون الاختلاف مستلزما لاختلاف
المهيات فيلزم بين كل علة فاعلة للوجود ومعلول اختلاف في المهية والا فامكن ان يكون بين الفاعل وما يليه من المعلول
القريب مماثلة في النوع واما اذا كان الفاعل غير ما ذكرناه كما في عرف الطبيعيين وغيرهم فالاقسام المذكورة كلها متصورة
كما سيفصله **قوله** ولنعد من راس فنقول ان العلل لا تخ اما ان يكون عللا للمعلولات اه الاسباب الفاعلية منقسمة بحسب
الظاهر الى ما يكون مثلا لمعلولات منها وكذلك في نحو وجوده كالحركة اذا كانت علة للسخونة وكالحرارة اذا كانت
علة للحركة في الكم كالتخلخل والحركة في الاين كالصعود وكالبرودة اذا كانت علة للحركة كالتكاثف والهبوط وكغير هذه
من امثلة كثيرة متشابهة لما ذكره **قوله** والكلام في العلل والمعلولات التي تتشابه على الوجه الاول والشيخ يريد بيان ان

الاقسام

الاقسام التي يظن للعلل والمعلولات التي من نوع واحد وهي لا يخلو الطبيعة المشتركة بينهما الا ان يقبل الاشد والاضعف او لا يقبل فان لم يقبل كالصورة الجوهرية فلا يجوز ان يظن انها في العلة اقوى وفي المعلول انقص وان قبل كالحرارة والبرودة ونحوهما فقد يظن فيه انه قد يكون المعلول في كثير من هذا القبيل انقص وجودا من العلة في ذلك المعنى المشترك بينهما مثل الماء اذا سخن بالنار فان حرارته لا يبلغ حد حرارة النار وربما كان المعلول في ظاهر النظر مثل العلة في ذلك المعنى سواء قبل الاشد والاضعف او لم يقبلهما اما في ما يقبلهما فكالآنية اذا تسخن بالماء الحار فانها قد يقبل مثل حرارته واما في غيره فكالنار اذا حصلت من نار اخرى فيعتقد في الظاهر ان النار يحيل غيرها كالحطب مثل نفسها نارا فيكون المعلول مساويا للعلة في صورة النارية في ظاهر الا لان تلك الصورة لكونها جوهرا لا يقبل الازيد والانقص اي الاشد والاضعف وهو ايضا مساو للعلة في العرض اللازم للنارية من السخونة المحسوسة اذ المفروض صدور الفعل عن الصورة المساوية لصورته ايضا والمادة ايضا في العلة والمعلول متساوية في التهيؤ والاستعداد في الجميع لانها امة النارية ليست في احدهما مادة نوع وفي الآخر مادة نوع آخر كالماء اذا سخن بالنار فان اختلاف المادتين في التهيؤ مما يمنع كون المعلول مساويا للعلة واما احتمال كون المعلول ازيد واشد من العلة في المعنى المشترك الذي يحصل منهما في المعلول فقد زعموا انه لا يمكن في الاشياء التي يظن بها علة ومعلولا مستدلين بان تلك الزيادة لا يخلو حالها من خمسة احتمالات كلها فاسدة اما ان يحصل بذاتها لا عن سبب وهو باطل او عن علة وهي عن ان يحصل منهما ما ليس فيهما او عن المادة في نفسه او المادة شأنها القبول لا الافادة والايجاد او لاجل استعدادها وجب تلك الزيادة فنفس الاستعداد لا يكون سببا للايجاد مجموع العلة والاثر الحاصل منها في المادة فيلزم خلاف ما هو المفروض فهذه ظنون اعتقدوها في ظاهر النظر لما راوا اسناد الافاعيل الى امثال هذه الاسباب قوله وان سلمنا هذه الظنون الى ان نتسبب حالها ساغ لنا ان نقول انه اذا كان المعنى ان معناه واحد لكن فيما جزم به الشيخ من كون الوجود للعلة اولى واقدم بالذات في مثل هذه العلل والمعلولات المتفقة في النوع التي يظن بها انها علل ومعلولات محل نظر فان كون الابن علة للابن والنار علة للنار لا يوجب كون الوجود اولى بالاب من الابن والوجود اولى بالنار من نار اخرى [illegible] بعدية لو فرض كون هذه العلل عللا حقيقية ذاتية لكانت اولى بالوجود من معلولاتها لكن هذا الحكم على امر مفروض غير مطابق للواقع مما لا فائدة فيه قوله ولكن هاهنا تفصيل آخر نوع من التحقيق يجب ان يعلم ان تقسيم اجزاء العلل والمعلولات التي هي علل ومعلولات بحسب الظن ليظهر بنوع من التحقيق ان اي اقسام يصح ان يكون المعلول مساويا للعلة في الوجود وايها لا يصح ومفاد هذا الكلام في بيان ان الحال في بعض العلل والمعلولات ان المعلول فيها يقتضي طبيعة نوعية ان يكون معلولا في وجوده لوجود طبيعته لا لطباع اخرى فكانه لم يا النوع والماهية وفي بعض اخرى ليس كذلك اي المعلول لا يقتضي كونها في نوعيته وذاته معلولا لماهية العلة وان لم في نوعيتها وذاتها بل انما المعلول في شخصيته ووجوده والعلة ايضا انما في شخصيتها ووجودها التشخيصي ففي القسم الاول يجب ان يكون نوعا العلة والمعلول مختلفين فلا يتساويان فيه اي في الوجود لانه لا اتحاد في النوع [illegible] القسم الثاني فهيهنا قسمان الاول كون النفس علة للحركة الاختيارية فان طباع هذه الحركة وذاته يمتنع ان يكون نفسه علة النفس الحيوانية المختارة وان الحركة [illegible] نوع النفس المختارة وجنسها وفيها الثاني كون هذه النار علة لهذه النار وكون الابن [illegible] فانهما لا في نوعيتهما وجنسيهما علة لنار اخرى في ذاتها [illegible] المعلول وهو لا لنفسيهما اذ العلة والمعلول متفقان في المهية وكذا الحكم في كون علة الابن [illegible] في هذا التقسيم المذكور في التقسيم اشارة الى ان هذه العلل ليست علل فاعلية بالحقيقة بل الفاعل المعطي للصورة شيء آخر خارج عن نوع هذه المعلولات وانما وقع التقسيم بان المعلول قد يكون من نوع علته وقد يكون من غير نوعها تقسيم بحسب ظاهر الفكر ظاهرا [illegible] ومع ذلك فالاحكام الواقعة بحسب هذا التفصيل والتقسيم خارج عن التحقيق قوله وهذا القسم ينقسم على وجهين احدهما ان يكون والمعلول مشتركين في [illegible] النار والاخرى ان يظن ان القسم الثاني من العلل والمعلولات وهو الذي يكون المعلول مساويا للعلة في المهية ويكون معلولا لها في وجوده وتشخيصه لا في طباعه ونوعيته ينقسم على قسمين

احدهما ان يكون العلة والمعلول مشتركين فى استعداد المادة كالنار الحاصلة من نار اخرى كما سبق وثانيهما ان لا يكونا كذلك
فيكون الاستعداد فيهما مختلفان وذلك كضوء الشمس الفاعل لضوء الارض والقمر فان الضوئين وان كانا مشتركين فى المعنى
لكن ليس استعداد المادة فى العلة والمعلول متفقا ولا المادتان من نوع واحد فان مادة العلة هى جوهر الشمس ومادة المعلول
هى جوهر الارض مثلا ومعلوم ان ضوء الشمس اشد من ضوء الارض فان كان شرط تساوى الكيفيتين فى الماهية النوعية عدم
اختلافهما فى الكمال والنقص كما هو عند اتباع المشائين لم يكن الضوءان متماثلين وان لم يكن ذلك شرطا كما هو عند اتباع
الرواقيين فجاز اتفاقهما فى النوع واختلافهما بالعوارض والمشخصات كالمادة ونحوها لكن الظاهر ان النور الفلكى سيما
الشمس الذى يفعل هذه الافعال العجيبة والآثار العظيمة من احياء الموت ونشو الحيوان والنبات وان كان على سبيل الاعداد
دون الايجاد لا تساوى الساطع على وجه الارض فى تمام الحقيقة النوعية **قوله** واما القسم الاول وهو ان يكون الامران
مشتركين فى استعداد المادة فهو ايضا على قسمين لان ذلك الاستعداد اما تام او المراد من استعداد المادة الماخوذة
فى القسم الاول مطلق الاستعداد الاعم من التام والناقص وذى المعاون وذى المعاوق فيحتمل الانقسام الى هذه الاقسام
الخمسة فيقال الاستعداد المشترك بين الفاعل والمنفعل اما ان يكون تاما فى المنفعل او ناقصا والمراد من الاول ما لا يكون
فى طباع المستعد معاوق فى جوهرها ومضاد عن قبول ما هو مستعد له كاستعداد الماء المسخن لقبول البرودة اذ ليس
فى طباع الماء وهو صورته الباقية عند التسخن معاوق عن قبول البرودة بل فيه معاون له كما فى احد الاقسام للاستعداد
التام ومثال الاستعداد الناقص كاستعداد الماء لقبول التسخين من ماء متسخن اخر وهو احد الاستعداد التام على ثلاثة اقسام
الاول ان يكون فى القابل المستعد قوة معاونة له فى قبول ما يستعد له ويكون باقية فيه على وجه الاعانة كما فى المثال المذكور
انفا الثانى ان يكون فيه قوة مضادة لما يقبله لكنها ما يبطل عنه بعد الثالث ان يكون خاليا من الامرين لا معين يعاونه
ولا ضد يعاوقه فهذه خمسة اقسام وباقى الفاظ الكتاب واضحة والامثلة فى الاقسام معلومة الامثال الشعر اذا شاب
عن سواد من اقسام التام الاستعداد لان مشاركة الفاعل والمنفعل فى استعداد المادة مثال الذى هو معاونة والاولى ان
يورد استعداد الماء ماء تسخن بالنار بدله فى المثال لانه كما ذكره الشيخ من القسم الذى يكون استعداد المنفعل فيه تاما وكان فى الماء
ضد لما يقبله ولكن بطل ولم يبق فيكون من القسم الثانى من اقسام التام الاستعداد **قوله** ولقائل ان يقول انكم قد تكلمتم
اعتبار قسم واحد وهو ان لا يكون مشاركة فى المادة اصلا اذ احتمال هذا القسم ساقط عن درجة الاعتبار لان مقسم هذه
الاقسام هو ما يكون العلة والمعلول كلاهما من نوع واحد والبرهان قائم على ان الامور المتحدة فى الماهية النوعية لا بد فى اختلافهما
بالعدد من عوارض مادية لان اختلافها وتعددها لا يمكن ان يكون بالماهية او بلازم من لوازمها والا فلم يوجد منها واحد
واذا لم يكن واحد لم يكن كثير اذ الواحد مبدأ العدد فلا بد ان يكون باعراض مفارقة العلائق وكل عرض ممكن الافتراق يحتاج الى مادة
فالنوع الواحد المتعدد الافراد مفتقر الى مادة حاملة لتشخصات افراده فاذا النوع المفارق يمتنع ان يوجد الا فيما واحدا
فكون العلة والمعلول من نوع واحد مع كونهما بلا مادة توهم باطل وكذا كون العلة مادية والمعلول مجردا فهو باطل سواء كانا
متفقان نوعا او مختلفا لان تاثير القوة الجسمانية بمشاركة الوضع فلا تاثير لها فيما لا وضع له بالقياس اليها واما كون العلة مجردة
والمعلول ماديا فذلك جائز بشرط اختلافهما نوعا والكلام فى الفرق بين هذين المتشاكين بالامكان وعدمه يحتاج الى توضيح
وتحقيق لا يحتمله هذا المقام **قوله** بيان الحكم فى كل واحد من الاقسام الخمسة فانا نورد الحكم فى قسم قسم منها اه يريد
بيان الحكم فى كل واحد من الاقسام الخمسة المندرجة تحت ما يكون الفاعل والمنفعل من نوع واحد من جهة امكان المساواة بينهما
وعدمه فيما يقبل الزيادة والنقصان اما القسم الاول من الترديد الاول لهذا الباب هو الذى لا اشتراك بينهما فى استعداد
المادة فربما كان او بعيد التحكم فيه بامكان المساواة وامكان اللامساواة بل امكان الزيادة فى جانب المنفعل على ما فى الفاعل
من الكيفية القابلة للشدة والضعف ونحوها وذلك لاجل خصوصية فى جوهر حامل المادتين او فى كليتهما لا يمنع المساواة
او الزيادة واما المثال الذى ذكره الشيخ فى امكان المساواة من مشايعة كرة الاثير لفلك القمر ومحاكاتها المقعره فعنيا من حركة الاثير

بالمشايعة ليست فعل الفاعل بالذات كالطبع او الارادة او القسر وانما هي حركة بالعرض كما صرح به والحركة التي بالعرض لا ينسب الى فاعل
بالحقيقة ولذلك لا يحتمل كونها اسرع او ابطأ من التي يتبعها بحسب المجاورة كحركة جالس السفينة لحركة السفينة القايمة بها واما الشق
الاول من الترديد الثاني من هذا الباب وهو الذي يكون فيه الاستعداد تاما فيندرج فيه الاقسام الثلثة من جملة الخمسة فالحكم ههنا
بجواز كون المنفعل مساويا للفاعل كالنار اذا احالت الماء نارا فان مادة الماء كمادة النار اعني الهيولى الجسمانية متساوية في قبول الصور
في قبول الصورة الاسطقسية ولها الاستعداد الذاتي لاحدهما من غير معاوق في جوهرها ثم بعد تصورها باحدى الصورتين تختلف
استعدادها الثانوي لقبول ساير الصور والاعراض وكذلك الحال في تاثير الملح فيما يقع في المملحة وانسلخ عن الصورة التي كانت له
كصورة العسل وغيرها فحصل لمادته استعداد تام لقبول الصورة الملحية من غير مانع فقبلت مثل تلك الصورة ومساويا لها في الكيفية
القابلة للشدة والنقص اعني الملوحة والحق ان هذا القسم لا يتصور زيادة للمنفعل على الفاعل واما المثال الذي ذكره المجوزون للزيادة
ههنا فليس مما نحن فيه لان تاثير الهواء البارد في تجميد الماء ليس تاثيرا من فاعل في منفعل يتساويان في المادة والاستعداد فان مادة
برودة الهواء هي نفس الهواء و لبرودة الماء هي نفس الماء لان البرودة بالفعل عرض غير لازم لهما والموضوعان مختلفان فيستعمل
الحال في مثل هذا المثال لكن الشيخ جعل الاختلاف بينهما في قبول البرودة راجعا الى حال الفاعل لا الى حال القابل فجعل الفاعل
لبرودة الماء مجموع البرودة الهوائية والطبيعة المائية المبردة بالقوة وهذا ايضا موجه وهو مما يعيننا في شيء من الابحاث الاتية
**قوله** واما القسم من هذا الباب الذي يكون استعداد المنفعل تاما هذا هو القسم الاخير من اقسام الخمسة وهو الشق الثاني
من الترديد الثاني اعني القابل لما يكون الاستعداد في المنفعل تاما الذي انقسم الى ثلثة اقسام واعلم ان المنفعل فيه يجب ان
يكون مشتملا على طبيعة تضاده او مانع مما يقبله ولا يكون قابلا محضا لما يقبله من غير معاوق فيما يقبله كالمادة الاولى للصور
للصورة النارية وكالجسم الشفاف لقبول الالوان او كالجسم المغتذي لقبول الطعام والا لكان من جملة اقسام التام الاستعداد
فالحكم فيه انه لا يقبل الاثر مساويا لما في الفاعل ولا الذي يرتفع في ذلك على طريق الاول بل ما ينقص عن ذلك الا بل يحكم
العقل حاكما بان الحاصل في مادة لا يكون فيها قوة مضادة له والحاصل في مادة وفيها قوة مضادة له لا يكونان متساويين
البتة بان يبطل حكم المانع حتى يصير موجودا الا ان يبطل المانع رأسا فيعود الى القسم التام الاستعداد كالنار اذا انفعل منها
ماء واشتد انفعاله الى ان بطلت طبيعة المائية وصار نارا محضا مثل تلك النار فصار الاستعداد في المنفعل تاما بعد ما
كان ناقصا ولاجل ذلك اي لاجل كون المنفعل انما كان فيه ما يمانع الفعل لا يساوي فيما يقبله من الفعل لما في الفاعل لا
يمكن ان يكون شيء غير النار مادام كونه غير النار يقبل من النار سخونة مثل تلك النار ولا شيء غير الماء يقبل البرودة منه ويكون
برودته اكثر من برودة الماء او مثلها لان العنصرين القابلين للتسخين والتبريد الخاليين عن مضاد ومعاوق في جوهرهما فلكل
منهما الاستعداد التام لما يقبله من السخونة او البرودة لخلوه عن المعاوق واقترانه بالمقتضي لكون القوة الفاعلة للسخونة و
البرودة موجودة فيهما داخلة في ذاتيهما غير غريبة وليس كذلك حال ما ينفعل عنهما لاشتماله على مانع مضاد لان المفروض كون
المتسخن من النار غير النار فله طبيعة مضادة للنارية وكون المتبرد من الماء جوهرا غير الماء فله صورة مخالفة للمائية والفاعل
الاول لما يقبل الاثر خارج عن جوهر القابل المائي بحلاف الذي الخارجي متوسط ما هو كالالة من كيفية محسوسة كالسخونة في النار
المسخنة والبرودة في الماء المبرد فاستحال ان يساوي المنفعل فيما يقبله من الكيفية لما في الفاعل منها وههنا بحث يجب ان ينبه
عليه الاول انا لا نسلم ان فعل الفاعل الطبيعي فيما هو خارج عنه كالنار في التسخين والماء في التبريد لما يقبلهما انما هو بمماسة
كما افاده الشيخ في بعض المواضع كبحث المزاج وغيره لم لا يجوز ان يتعلق بالمحاذاة فقط او القرب من غير ملاقاة كما نرى
في اضاءة الشمس لما يقابلها من الاجرام مع هذا البعد المفرط والجواب ان قام البرهان على صحة هذه المقدمة انه لا يجب اما ان يعتبر
بين الفاعل الطبيعي والمنفعل نسبة وضعية سواء كانت مماسة او غيرها كالمحاذاة وضرب من القرب والبعد ولا يعتبر لا سبيل الى الثاني
لما تبين في موضعه ان كل تاثير وتاثر من قوة جسمانية انما يكون بمشاركة نسبة وضعية فتعين الشق الاول فنقول اذا لم يكن للنسبة بين
المسخن والمتسخن مثلا بالملاقاة فلا بد ان يكون بضرب من المحاذاة والبعد فح ان كان بينهما جسم قابل فلا يخلو اما ان يتسخن المتوسط

وفيهما بحث

قبله

قبله اولا والثانى باطل لان التسخين الى الابعد بعد وصوله الى الاقرب ضرورة لكونه اولى بالقبول لقربه الى الفاعل والاول يوجب كون الملاقى
المتوسط لو لم يكن ملاقيا للمسخن كان بينهما متوسط اخر وينقل الكلام اليه وهكذا حتى ينتهى الى المتوسط الذى يكون ملاقيا دفعا
للتسلسل وعدم تناهى الابعاد واذا حصل المتوسط الذى حصل فيه اثر التسخين اولا الى الجسم الملاقى ثم الى ملاقى الملاقى فى توسط الملاقى
فثبت ان كل تاثير طبيعى لا يكون الا بالتماس والتلاقى هذا تقرير ما ذكره الشيخ فى الطبيعيات واعترض عليه الامام الرازى بان هذا
يناقض ما ذكره فى الفصل السابع من المقالة الثالثة من علم النفس حيث قال فى جواب من انكر تادى الشبح للمبصرات فى الهواء من غير ان
تكيف الهواء بانه ليس بينا بنفسه ولا ظاهرا ان كل جسم فاعل يجب ان يكون ملاقيا للمحسوس فان هذا وان كان موجودا مستمرا
فى اكثر الاجسام فليس واجبا ضرورة بل يجوز ان يكون انفعال الاشياء من غير ملاقاة فيكون اجساما تفعل بالملاقاة واجسام
تفعل لا بالملاقاة وليس يمكن ان يقيم احد برهانا على استحالة هذا انما يستبعد ضرب من التعجب فاذا كان هذا غير مستحيل فى اول العقل
وكانت صحة مذهبنا المبرهن عليه توجبه وكان لا برهان البتة ينقضه فنقول من شان الجسم المضىء بذاته والمستنير الملون ان
يفعل فى الجسم الذى يقابله اذا كان قابلا للشبح قبول البصر وبينهما لا لون له تاثيرا هو صورة مثل صورته من غير ان يفعل فى المتوسط
شيئا اذ هو غير قابل لانه شفاف قال الامام هذا ما ذكره فى هذا الموضع وقد ذكر هذا المعنى فى الفصل المشتمل على المقدمات
التى يحتاج اليها فى معرفة الهالة وقوس قزح ولا يخفى ان ذلك مبالغة فى بيان ان الفعل والانفعال لا يجبان باللقاء والتماس
مع انه صرح فى الفصل حقيقة المزاج لاقامة البرهان على ان الفعل والانفعال لا يتمان الا باللقاء وانه لكثير التعجب من وقوع امثال هذه
المناقضات الظاهرة لهذا الشيخ قال ومن الاشكالات ان الشمس تسخن الارض مع انها لا تسخن الاجسام القريبة كالافلاك وكذا تضىء
الارض ولا تضىء الاجسام المتوسطة بينها وبين الارض لانها شفافة فاذا كان كذلك فكيف يجوز للرجل الذكى مع هذه
الاشكالات ان يجزم بان الفعل والانفعال لا يتمان الا باللقاء والتماس انتهى اقول ان هذا المرء المعروف بالفضل والذكاء
سريع المبادرة الى الاعتراض على مثل الشيخ قبل الامعان والتفتيش لعجلة طبعه وطيشه اما نسبته التناقض فى الكلام فليس
كما زعمه فان الذى منع وجوب الملاقاة فيه هو مطلق التاثير والتاثر بين الجسمين والذى اوجبه فى ذلك هو التاثير والتاثر المخصوص
ولا تناقض بين وجوب حكم على نوع مخصوص من الفعل وعدم وجوبه على نوع اخر وذلك لان نوع الفعل والانفعال مختلف فى الموضعين
الذى احدهما مثل التسخين والتسخن والتبريد والتبرد ونحوهما والثانى مثل الانارة والاستنارة والاظلال والاستظلال و
شبههما فان الفعل وكذا الانفعال فيما هو من قبيل الاول تدريجى وفيما هو من قبيل الثانى دفعى والذى اوجب الشيخ فيه الملاقاة
هو الافاعيل والانفعالات التدريجية التى لا تنفك عن الحركة والاستحالة ولا بد فيها من مباشرة الفاعل المحرك للقابل المتحرك ومن
هذا القبيل فعل العناصر بعضها فى بعض والذى لم يوجب فيه الملاقاة ما ليس كذلك [illegible] والتحقيق فى
هذا المقام ان الموجودات بعضها طبيعى مادى وبعضها تعليمى [illegible] وبعضها الهى عقلى [illegible] فاعل زمانى
الوجود يفعل بالاستحالة فى مادة تنفعل مستحيلة الوجود واما [illegible] فلا مدخل [illegible] الحركة والانفعال بل بمجرد
الكيفية والوضع اللازم وان لم ينفك الفاعل والقابل عن زمان وحركة واما الفاعل العقلى فلا يفتقر فيه الى زمان وحركة ولا
وضع ومقدار انما المحتاج اليه فيه نفس الفاعل وحيثية القابل لا غيرهما فالاول كالتحريكات والاحالات مثل التسخين والتبريد و
الترطيب والتسويد والتبييض والانماء والتغذية والتوليد ونحوها ومثال الثانى كالانارة والاضاءة ووقوع العكوس و
الاشباح والمحاذيات وحدوث التشكيلات كالتربيع والتثليث والتسديس فى غير مادتها ومثال الفعل الالهى كمطلق الايجاد والابداع والافاضة
والاعلام والهداية والجود والفضل والرحمة وغيرها اذا تقرر هذا فنقول ان كل فعل طبيعى يصدر عن فاعل اقرب سواء فعل
فى مادة وجوده او غيرها لا بد ان يكون بالمباشرة والملاقاة وذلك لان [illegible] منحصر فى المادة [illegible] مستغرق
كل الاستغراق ثم ان الوجود لما كان [illegible]
الشىء على النحو الذى يحتاج اليه [illegible]
وفاعليته محتاجا الى [illegible]

لها حتى يصير كان مادة الفاعل ومادة المنفعل شيئ واحد لا يتعدد لذلك الفاعل فعله فيها فلو سخنت الحرارة الفاشية في جسمية النار
مثلا جسمية اخرى من غير لقاء ومن غير ان يصير كانهما جسمية واحدة يلزم ان لا يكون تلك الحرارة مفتقرة الى لقاء محلها والنشو
والسريان فيه واللازم باطل فالملزوم مثله لما علمت من ان الايجاد فرع الوجود والوجود يفتقر الى محل يسري فيه قياما عليه كسريان
وجوده فيه فثبت ان هذه الافاعيل الطبيعية لا يمكن الا بلقاء الفاعل للمنفعل وهو المطلوب واما قول المعترض الشمس تسخن
وجه الارض من غير ملاقاة وقول آخر انها تجفف الارض المبتلة كالطين وايضا انها تبيض القصار وتسود وجهه من غير ملاقاة
فنقول اما اولا فان فعل الشمس اولا وبالذات ليس الا واحد امتشابها هو الاضاءة والانارة وهو امر يحدث منه في هذه الاجسام
القابلة ففعله بالذات هو من قبيل الافاعيل التي هي من القسم الثاني واذا فعلت الشمس فعلها قبلته الاجسام القابلة المنفعلة
بواسطة طبايعها التي فيها فعند ثم اذا قبلت النور فعند بقي الضوء فيها زمانا يعتد به فعلت طبايعها بواسطة اعداد النور
تسخينا في تلك الاجسام المنفعلة وكذا يفعل السخونة في الجسم الكثيف سوادا بعد تجفيفه وتحليل الاجزاء المائية وتبعيد الاجزاء
الارضية وفي الجسم اللطيف بياضا بعد تصفيته وتصقيل الكثرة المائية والهوائية فيه واما ثانيا فان مقتضى ما ذكرنا ان الجسم
كالنار لا يؤثر بالسخونة في شيئ الا بالملاقاة لا ان قابل الحرارة لا يقبل الحرارة الا بملاقات الفاعل اياه لان ذلك كلام آخر غير
لازم من القضية المذكورة وليس مما يستحيل اذ لا استحالة في ان يتأثر جسم من فاعل غير مباشر لا بتوسط جسم آخر ملاق له **البحث الثا[ني]**
ان الشيخ ذكر في بعض رسائله ان كل فاعل يفعل في منفعل فانما يفعل بتوسط مثال واقع منه في المنفعل وكذا كل منفعل يفعل فانما ينفعل
بتوسط مثال من الفاعل فيه ومثل لذلك بامثلة جزئية فقال ان النفس الناطقة انما يفعل في نفس ناطقة اخرى بان تضع فيها مثالها
وهو شكلها والمس انما يحد السكين بان يضع في جوانب حده مثل نفسه فيما ماسه وهو استواء الاجزاء وملاستها الكائنة عن ذلك
بانا نقول انا لم نقل بان كل اثر حصل في متأثر من مؤثر فذلك الاثر حاصل في المؤثر وانه مثال في المتأثر لكنا نقول ان تأثير المؤثر
القريب المباشر يكون بتوسط مثال لما يقع فيه منه وكذلك الحال في الشمس فانها تفعل في منفعلها القريب وضع مثالها فيه
هو الضوء ويحدث من حصول الضوء فيه السخونة فيسخن بحصول السخونة ويسود ويعكس من جهة البرهان الكلي فليس هذا موضعه
انتهى كلامه والحق ان الفاعل اذا كان فاعلا حقيقيا يفعل بذاته لا الذي سماه الطبيعيون من الاسباب المعدة فذلك الفاعل
لا بد ان يفعل بان يضع مثاله فيما ينفعل عنه واما القسم الآخر فليس من شرطه ان يكون فعله مثال نفسه ثم لا بد ان يعلم ايضا
ان تأثير الفاعل الحقيقي لا يكون الا في الوجود بان يكون اثر الصادر منه وجودا آخر اذا كان لا بد من تفاوت في الوجودين
وهو ان يكون وجود الفاعل اقوى واكمل ووجود المفعول اضعف وانقص فاذا كان كذلك وقد علمت ان المهية تابعة
للوجود فلاختلافه بالذات يوجب اختلاف المهية فمهية الفاعل يخالف مهية الفعل بهذه من الجهة مع اتحادهما في طبيعة الوجود وتغايرهما
في الدرجة الوجودية فاعلم **البحث الثالث** ان القوم حكموا بان افعال القوى الجسمانية وانفعالاتها انما يكون بمشاركة
الوضع واحتجوا عليه بان الايجاد متقوم بالوجود فالافتقار الى المادة في الوجود وهي لا ينفك عن الوضع يستلزم الافتقار اليها في صنعها
وفرعوا على هذه القاعدة بان جسما لا يمكن ان يوجد جسما آخر ولا الجسماني يمكن ان يوجد ما لا وضع له بالقياس اليه واستشكل بعضهم
هذا بان الامور الروحانية تؤثر في الاجسام فيفعل الاجسام عنه من غير توسط وضع بينهما وكذا البدن يؤثر في النفس وليس بينهما نسبة
وضعية وهذا الاشكال مما اورده بهمنيار في اسولته عن الشيخ عليه واجاب عن الاول بما حاصله ان الاشياء البريئة عن المادة تؤثر في
الاجسام وصورها الا بان يجعلها متوسطا في الفعل ويفعل بوساطتها بخلاف القوة الجسمانية فانها لا تفعل الا بان يكون المادة
متوسطة مخصصة لها بفعل مخصوص وعن الثاني بان النفس ليست من الامور التي لا علاقة لها مع المادة ولم يبرهن ان ما لا وضع له
لا يؤثر فيه ما له وضع بل على ان ما لا وضع له ولا علاقة ايضا له مع ذي وضع لا يؤثر فيه ذو وضع والنفس وان لم يكن ذات وضع لكن لها علاقة
مع البدن وهو ذو وضع اقول النفس الناطقة الانسانية عند الشيخ واصحابه جوهر مفارق الذات والوجود عن الاجسام ولا تعلق لها
اليها الا تعلق التدبير والتصرف ومثل هذا التعلق لا يكفي في ان يؤثر فيها ذو وضع فان المؤثر فيه وان لم يكن ذا وضع بالذات فلا بد ان
يكون ذا وضع بالعرض والنفس لا وضع لها لا بالذات ولا بالعرض اذ الضرورة قاضية بان الذي لا تعلق له بشيئ تعلقا انضماميا لم يصر منضما

بما هو ظل لك تقدمت فاعليه
الى محل يسرى فيه

بمقارنة التحقيق ان جوهر النفس وان كان موجودا بوجود واحد لكن وجدانها مراتب اعلى من الوجدة فهي بذاتها تكون في البدن وبذاتها منفصل
عنه فهي فيه ولا فيه حسب مراتبها في الوجود الجمعي فهي من حيث هي في البدن تنفعل بفعله وتنفعل بانفعاله ومن حيث كونها مفارقة عنه
لا يؤثر في شيء من ذوات الاوضاع فهكذا يجب ان يتصور الحال في النفس ما دامت نفسا لكن ادراكه صعب على كثير من اذهان العلماء
فضلا عن غيرهم وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء **قوله** فان قال قائل ان النار تعذيب الجواهر لما ذكر الشيخ من اقسام
المستعدات التامة ما اشتمل على طبيعة تمانع الذي ينفعل عن الفاعل وحكم عليها بانه لا يمكن ان يساوي الفاعل او يزيد عليه فيما
فيه من ذلك الفاعل ورد عليه الاشكال بحال الفلزات المذابة بالنار والمسبوكات بان سخونتها اقوى من سخونة النار حين تحرق اليد
منها بمجرد الملاقاة دون النار فاجاب بضربان فيها وجودها مدية من الامور غير الحرارة هي الباعثة لان ظهر من الفلزات الذائبة
اثر السخونة اقوى من النار وهي كونها غليظة لزجة يبطؤ بها ملاقاة اليد اياها وكون لصوقها باليد عسر الزوال وكونها متحدة
السطح غير مخالطة لاجسام مخالفة لها في التاثير وكون النار غير صرف بل بما تخبر بعيرها من اجرام هوائية كاسرة اياها من حاق حرها
فهنا امور ثلثة بعضها اقرب من الظهور من بعض احدها ما هو في المسبوك وهو كونه غليظا لزجا يوجب التشبث باليد وبطؤ الانفصال
منها فلا يفارقها الا في زمان له قدر بالاضافة الى زمان ملاقاة النار وان لم يكن التفاوت مدركا للحس لكن الدليل يوجبه
وقد يقرر بان ازدياد زمان الفعل من الفاعل يوجب اشتداده فالفاعل الضعيف القوة ربما ينفعل فعلا اقوى لطول المدة من
الفاعل القوي في مدة قصيرة وثانيهما ما هو في النار وهو ان هذه النار المحسوسة انما هي مركبة من اجزاء نارية حقيقية واجزاء اخرى
ارضية متصعدة بتبعيتها يخالطها نحو الامتزاج لا نحو الاتصال بل يتخللها الهواء من خارج على سبيل التجدد بان يوارد عليها شيئا
بعد شيء وكلما يرد ينفصل عنها ويتجدد بدله والوارد عليها هواء بارد فيكسر برودته كيفية الحرارة قبل ان يسخن بها ويصير نارا
مثلها الا ان صيرورته نارا جوهرا يستدعي زمانا اقل من زمان استحالته نارا في الكيفية ومع ذلك فان النار سريعة الحركة في الصعود
والانفصال عن اليد فلا يبقى جزء منها مماسا لليد زمانا حتى يؤثر فيها تاثيرا محسوسا بل يتخلص من العضو اللامس سريعا وقوله فيما
لم يجتمع تاثيرات غير محسوسة كثيرة لا يؤدي الى قدر محسوس وذلك في مدة لها قدر الباء للسببية والسبب ههنا عدم سلب
التاثير فان علة العدم لشيء علة لعدمه ومعناه ان النار التي تلاقي يد اللامس لخفتها وسرعتها في الحركة ينفصل عنها بسرعة
ولكن يلاقي في اللمس جزء اخر من النار بدل الجزء المنفصل فلو كان لليد مكث صالح فيها لامكن ان يجتمع في اللامس تاثيرات متعددة
مجموعها له قدر محسوس في التاثير وان لم يكن واحد واحد محسوسا فلما لم يجتمع تلك التاثيرات لم يحصل هذا الاثر المحسوس واما
الفلز المذاب فان اجزاءه مجتمعة متصلة اتصالا وحدانيا لا اتصالا امتزاجيا فلها سطح واحد وانها ثقيل الطبع لا يتحرك بسرعة
في الانفصال عن العضو فكان ما به الملاقاة بين اليد والمسبوك سطحا واحدا متصل الاجزاء فيتطابق المتلاقيان بالكلية ويمسك
ما يلاقي العضو من النار المحسوسة الغير الحقيقية فلا يوجد لها سطح واحد ناري لتركب سطحها مع سطح ما يخالطها من الاجزاء
الهوائية الباردة بالقياس اليها فلا يلاقي اللامس البارد بكليتها بما هي نار فلا يؤثر تاثير الملاقي بكليته الا ان يمضي مدة يتعاقب فيها الما
فيقوى التاثير لكثرة الافاعيل او يبقى فعل واحد ببقاء فاعله وهو السطح الملاقي من غير تبدل فيتسلط ويقوى الفعل والفرق
بين الوجهين باعتبار العدة في احدهما والمدة في الاخر كما هو الامر في سائر الاستحالات الطبيعية من ان التاثير يشتد في القابل
اما بمؤثر قوي التاثير او بكثرة المؤثرات الضعيفة او بطول زمان التاثير من مؤثر ضعيف قوله واما النار المحقونة في الكيران كانه
سؤال وجواب وهو انكم ادعيتم ان النار المحسوسة اقل تاثيرا من السبيكة في التسخين لكونها مختلطة بالغير فما تقولون في مثل النار
المحصورة في كور الحدادين وهي النار الشفافة الغير المحسوسة بالبصر لقوتها على حال لغلبتها على ما يخالطها من الاجزاء الهوائية ثم لا يرد
عليها شيء من خارج لكونها محقونة في الكيران فاجاب بان تلك النار اعظم تاثيرا من المسبوكات وغيرها واسرع زمانا في التاثير
من غيرها في تلك الامور وذلك لاجتماعها حيث لا يرد عليها هواء من خارج او صرافتها لغلبتها على ما عساه كان مخالطها اولا
وثالثها هو اختلاف حال البدن في الورود على النار والورود على السائل فان اليد قادرة على قطع الاجسام اللطيفة كالنار
والهواء بسرعة لا يمكن قطع غيرها بمثل تلك السرعة لكثافتها وذلك لان المعاوق في احدهما ضعيف وفي الاخر قوي فلا يبعد

ان يكون

ان يكون تسميته الكثيف كثيفا واللطيف لطيفا لاجل اختلافهما في المعاوقة وكثرة وقلة والمشهور في وجه التسمية قريب من هذا
المعنى فهو اختلافهما في المنع وعدمه من نفوذ الشعاع فيهما قوله فلو كان المسولة اه يعني لو فرض ان المجعول ليس فيه
من جهات كونه اشد تسخينا للعضو من النار الا اطولية زمان قطع العضو اياه من زمان قطعه للنار لكفى ذلك في كونه
اشد تاثيرا منها اذ يتضاعف تاثير المؤثر من جهة تضاعف زمان تاثيره فاذا ضوعف زمان المؤثر الضعيف على زمان تاثير
المؤثر القوي على نسبة تضاعف القوي على الضعيف في القوة كان اثراهما متساويين واذا ضوعف اكثر من ذلك كان اثر الضعيف
اكثر من اثر القوي وربما لم يكن زيادة الزمان على الزمان مع كونه اضعافا فامضاعفة محسوسة لان المقدار القليل الغير المحسوس
يحتمل القسمة الى غير نهاية فزيادة زمان تشبث السبيكة باليد على زمان ملاقات النار مع عظمها ربما لم يكن محسوسا
كما لا يخفى هذا تمام ما ذكره في الجواب عن النقض بالفلزات المذابة للفاعل اقول فيه نظر من وجوه الاول انه يجب ان يعلم
ان اكثر هذه الاسباب فاعليتها بالقياس الى ما سميت فاعلا لها فالنار ليست بالحقيقة علة لنار اخرى ولا الحرارة التي لها علة لحرارة
جسم اخر بالذات بل ربما كان مهيئة بمجاورتها المادة ذلك الجسم لقبول الحرارة من فاعل اخر كطبيعة التي هي مبدأ صفاته اللازمة وغير
اللازمة ومبدأ افعاله الدائمة وغير الدائمة ونحن نرى مجاورة للاجسام يحدث لها او لانحلالها ورقة في قوامها واذا رق القوام لجسم
من الاجسام هذا زائدا على رقة الهواء يحترق ويصير نارا ولو لم يكن تلك النار موجودة وكثيرا ما يشتعل الكبريت بسخونة من جسم متسخن
كالحديدة الحامية ولا شبهة في ان الكبريت المشتعل اشد سخونة من الحديد الغير الذائب فاذن نقول ليست العلة الفاعلة لسخونة الاجسام
المذابة هي سخونة النار المجاورة لها بل الفاعل لها هي طبيعتها الخاصة بها التي هي مبدأ كمالاتها وافعالها الثاني انه ليس هذا المقام
مثالا لكون الفاعل والمنفعل مشتركين في استعداد المادة ويكون استعداد المادة ناقصا لوجود مضاد في المنفعل كاستعداد
الماء المتسخن للسخونة وذلك لان صور المركبات المعدنية وغيرها ليست طبايعها مضادة للسخونة بل هي بذاتها قد يكون فاعلا
للسخونة عند اعداد معد لها في التسخين لما مر ان الفاعل القريب في سخونة الذائبات من الاجسام هي طبايعها الثالث ان الفاعل
كلما كان اقوى وجودا كان تاثيره الذي بالذات اقوى واشد ولذلك يكون يكون الحركة سواء كانت بالقسر او بمجرد الطبع من الجسم
العظيم اقوى واسرع منها من الجسم الضعيف القوة كما شهدت عليه التجربة وهذا دليل على ان السبائك يجب ان يكون اشد سخونة
من النار فان قال قائل من اين تعلم ان الفلزات اقوى وجودا من النار قلنا لان العناصر كلها هي القابلة للتركيب في التخليق لنقص
جوهرها فهي بمنزلة اجزاء مادية للمعدنيات وغيرها ولا شبهة في ان الصور اقوى جوهرا ووجودا من المادة واجزائها الرابع
ان قياس فاعل التبريد ومنفعله كقياس فاعل التسخين ومنفعله ونحن نشاهد كثيرا ان المنفعل هناك يكون اشد بردا من الفاعل
كالاواني والطاسات المبردة بالماء والهواء الباردين انها يصير ابرد من الماء والهواء والوجوه التي ذكرها في الاعتذار فيهما
غير جارية فيهما مع ان المثال كالمثال الخامس ان فيما ذكره من الوجوه مناقشات ومنوع لا نطول الكلام بذكرها اذ ليس المبحوث
عنه من المقاصد الشريفة الكلية **قوله** ومن حق هذا الموضع اه لما كانت المسئلة قاعدة كلية هي ان المنفعل لا يكون
مثل الفاعل فيما ينفعل اذا كانت مادتاهما مشتركين في استعداد ما ولكن المنفعل انقص استعدادا من الفاعل والبرهان
قايم على صحتها الا انه يشتبه الحال في بعض التفاريع الجزئية ويتوهم انتقاض تلك القاعدة بها من جهة ما يدركه الحس اللمسي
فالامعان في تصحيح تلك المواد الجزئية انما يليق بالصناعة الطبيعية ولعل الذي فعله الشيخ من البسط ههنا يكفي او يزيد على
الواجب في هذا الفن وكانه استشعر كون ما ذكره من الوجوه موضع مناقشات فلذلك جعل المقام محوجا الى البسط الاكثر
والاستقصاء الكثير **قوله** فقد ظهر من جملة هذه التفصيلات اه اما الموضع الذي لا يتساوى فيه الفاعل والمنفعل فاقساما
القسم الثاني ما لا يكون مشتركين في استعداد المادة كضوء الشمس والارض واما الموضع الذي صحت المساوات ويظن فيه
جواز الزيادة هو ما يكون المنفعل التام الاستعداد لحدوث النار من النار واما الموضع الذي لا يجوز الا قصور المنفعل
عن الفاعل فهو ما يكون استعداد المنفعل ناقصا لاجل ان في طباعه امرا مضادا لما يقبله كالماء لقبول السخونة واما الفلز
المذاب بالنار فهو عندنا من اقسام المستعد بالاستعداد التام لان الطبيعة المسخنة فيه صورة نارية حادثة والقابل هناك

نفس المادة الاولية لا المادة مع العوارض وتحقيق هذا المقام يحتاج الى بعض قواعد عرشية لنا محققة بالبراهين مؤيدة بكاشفات ارباب الشهود واليقين منها تجويز التبدل في الوجود والاستحالة في الجوهر ومنها تجويز كون المهيات الكثيرة موجودة بوجود واحد بمعنى ان موجودا واحدا يصير مصداقا لمعانى ومهيات موجودة في غير هذا الموضع بوجودات متخالفة الحقائق فان النسبة لصورة جوهرية تفعل فعل النار فيكون نارا بالحقيقة وان وجد فيه معنى اخر غير النارية اذ لا تغير بالنارية ما الرهنة النار فان كان المراد من حقيقة كل مهية كالنار والهواء والانسان ونحوها ما يصدق على موضوعها بالذات غير تلك المهية فذلك يوجب عدم اتحاد المهيات الكثيرة بوجود واحد وان اريد بها ما يكون مصداقا لذلك المعنى الذي هو المهية سواء وجد فيها مهية اخرى ام لا فذلك لا ينافي اتحاد المهيات الكثيرة في وجود واحد والجمهور لا يجوزون اتحاد الاشياء المتباينة في الوجود للاشتباه الواقع لهم بين الامرين والخلط بين الحقيقة بالمعنيين وموضع بيان هذا القصد ليس ههنا **قوله** وظهر في خلال ذلك اه اشارة الى ما ذكرنا من ان العلة والمعلول فيما لم يكن العلة فاعلة لوجود نفس المعنى من حيث كونه وجود نفس المعنى بل لخصوصية شخصية لم وان فرضنا انها وجهها بما يقبل الشدة والضعف فان للعلة تقدما ذاتيا على المعلول من جهة الوجود وقد علمت ما فيه فلا حاجة الى الاعادة **قوله** ثم الفاعل الذي ليس بمنفعل اه يريد بيان القسم الاول الذي لا اشتراك فيه بين الفاعل ومنفعله في المهية والمعنى ولا في استعداد المادة انما المشاركة بينهما في مطلق الوجود لا غير فالحكم فيه كون الفاعل اولى واقدم في الوجود من المنفعل كما في ساير الاقسام التي كانت للقسم الثاني من كونهما متشاركين في المادة بعد تشاركهما في المهية والمعنى او مختلفين فيها ومن كون المعلول مساويا للمبدأ الفاعل او ازيد او انقص فان الفاعل في بعض تلك الاقسام وان لم يكن ازيد من المنفعل في المعنى المشترك بينهما لكن كان يجب كون الفاعل في جميع تلك الاقسام غير مساو للمنفعل بحسب اعتبار اصل الوجود بل يكون اولى واقدم منه في الوجود كما ذكره الشيخ سابقا واكده فيما بعد ذلك ففي هذا القسم الذي لا مشاركة فيه بينهما اصلا الا في مطلق الوجود كان الحكم بان المبدأ الفاعل غير مساو للمعلول في الوجود اظهر وابين فان المساواة في الوجود حيث كانت ممتنعة عن الفاعل فيما اذا كان المعلول مساويا له في المعنى او ازيد منه فههنا اولى واظهر لان وجود المنفعل مستفاد من الفاعل والمفيد اولى واسبق بما يفيده من المستفيد وقد بينا ان هذا الحكم انما هو في الفاعل الحقيقي الذي هو بذاته مفيد ومعط للوجود بالقياس الى ما يفيده بالعرض فالاب مثلا لا يجب ان يكون اولى بالوجود من الابن ولا الحركة بها اولى به من السخونة ولهذا قد يكون السخونة علة كما قد يكون الحركة علة للسخونة نعم كل من هذه المبادى كان اولى بالوجود مما هو فاعل بالذات كالاب بالقياس الى تحريك الة الوقاع مثلا ونحو ذلك كما مر في الكتاب **قوله** ثم الوجود بما هو وجود لا يختلف في الشدة والضعف اه هذا الكلام بظاهره يناقض ما هو التحقيق حسبما شيدنا بنيانه واحكمنا بنيانه في مواضع من كتبنا وعولنا عليه مرارا من ان الوجود في الجوهر اقوى واشد من العرض وفي بعض افراده اقوى من الجوهر المادي وفي الواجب اقوى واشد من الممكن وكذا ما في كلام بعض المحققين من التشكيك بوجوه الشدة والضعف في الوجود بين الواجب والممكن فذاته تعالى اشد واولى واقدم في نفس الوجود من الممكن لكن مراد الشيخ ههنا ان الوجود بما هو وجود مطلق غير مختلف في الافراد ولا ينافي هذا كون بعض الافراد في حد فرديته يكون اشد من فرد اخر كذلك وهذا على قياس ما ذكره الشيخ في فصل خواص الكم من انه ليس في طبيعة الكم تضعف واشتداد ولا تنقص وازدياد ليستدعي بهذا ان كمية لا تكون ازيد من كمية وانقص ولكن اعني ان كمية لا تكون اشد وازيد في انها كمية من اخرى الى اخر ما ذكره فههنا ايضا يكون المراد بقوله لا يختلف في الشدة والضعف ان وجودا لا يكون في انه وجود اى في الوجود العام البديهي التصور اشد وازيد من وجود اخر كذلك مع كون بعض الوجودات في نفسه اشد وازيد وبعضها اضعف وانقص كما ان سوادا لا يكون في مفهوم السواد به اشد او ازيد من سواد ولا اضعف منه فيهما ولكن قد يكون سوادا في نفس وجوده الخاص اشد او ازيد من سواد اخر اضعف وانقص منه ولكن يجب ان يعلم ان كلما هو غير طبيعة الوجود ففيه جهة كلية وجهة امر اخر والتشكيك بين افرادها يرجع الى نفس الوجودات والهويات الشخصية واما التفاوت في الوجود او الشدة والضعف او الكمال والنقص وكل ذلك انما يقع في نفس حقيقة الوجود فان للوجود ايضا حقيقة متفقة وحصصا وافرادا غير الافراد التي للذهنى كيف والوجود اولى بان يكون حقيقة من سائر

في المعنى الذي للفاعل لا بالقياس

الماهيات التي كونها ذوات حقايق انما هو بالوجود فان التفاوت في الوجود كمالا ونقصا وشدة وضعفا انما هو بنفس الوجود لا باختلاف
فيه بل بالاتفاق وهذا من خواص الوجود فانها في نفسها ذات شئون متفاوتة ثم لا يخفى ان الوجود كما انه في ذاته يختلف بالشدة والضعف
كذلك يختلف بالتقدم والتاخر والغنى والحاجة والوجوب والامكان لكن الاختلاف الاول لا يكون الا من جهة خصوصيات الانواع
اى باعتبار الخصوصية واما هذه الاختلافات الثلثة فيمكن اعتبارها في مفهوم مطلق الوجود مع قطع النظر عن الخصوصيات اذا تقرر
هذا ففي كل من هذه الصفات والاعتبارات يكون الطرف الاشرف للعلة ومقابله للمعلول فان اعتبرت التقدم والتاخر كان الوجود
للعلة متقدما وللمعلول متاخرا وان اعتبرت الغنى والحاجة فمعلوم ان المعلول مفتقر الى العلة والعلة ليست مفتقرة اليه سواء
كانت افتقرت الى غيره او لم يفتقر اصلا كواجب الوجود وهذا المعنى قريب من الاول والمعنى الاول يكاد ان يكون نفس العلية و
المعلولية بالذات وغيرها باعتبار المفهوم فان تقدم الشئ على الشئ بالذات هو عين كونه علة له وان اعتبرت الوجوب والامكان
فالمعلول لا يجب الا عندما كانت العلة واجبة بذاتها او بغيرها واما العلة فربما وجبت حيث لا يكون المعلول واجبا فان كانت
العلة علة لكل معلول فهي كما انها واجبة الوجود لذاتها كذلك واجبة الوجود بالقياس الى جميع المعلولات وهذا شان الاول
تعالى فكل ممكن في ذاته واجب بسببه وعلى هذا فان كان في الوجود شئ هو علة لمعلول خاص او لعدة من المعلولات كانت تلك
العلة واجبة الوجود بالقياس الى ما هو معلول لها واما المعلول فكيفما كان واى ما كان فهو في نفسه ممكن واجب بسبب علته
فللعلة على الاطلاق وجوب لذاتها بالقياس الى المعلول لا الامكان وللمعلول مطلقا امكان في ذاته واما وجوبه فليس الا بواسطة
العلة **قوله** وتلخيص هذا الى قوله فيصير معناه واضح لا سترة فيه ولا شك يعتريه والذي يزيده ايضاحا ان العلية والمعلولية
مفهومان متضايفان اذ كل منهما بالقياس الى الاخر والمتضايفان بما هما متضايفان معان في التحقق والوجود ثم ان وجود
العلة لذاته غير متعلقة بالمعلول والا لكانت معلولة لمعلولها وهو محال واما وجود المعلول فهو لذاته متعلق بالعلة فلذات العلة
لذاتها اعتبار وجود ولكونها مقيسة الى المعلول اعتبار وجود اخر وذلك الاعتبار سابق على اعتبار المعية بينهما لتقدم الذات على
الاضافة فوجوب وجود العلة لذاتها قبل وجوب وجود العلية والمعلولية بينهما واما وجود المعلول ووجوبه فهو في مرتبة كون العلة
علة فيكون متاخرا عن وجود ذات العلة ووجوبها ومقارنا لكونها علة فان قلت كما ان للعلة اعتبار ذات واعتبار علية متاخرة
تاخر الصفة عن الموصوف فكذلك حال المعلول قلنا الفرق حاصل بان وجود المعلول وجود تعلقي فليس له قبل التعلق
بالعلة وجود اصلا فوجوده عين تعلقه ومعلوليته بخلاف وجود العلة فان قلت وجود العلة ايضا قد يكون نفس عليته فيما
اذا كان الفاعل فاعلا بذاته كالواجب تعالى قلت ان التقدم بالوجود والوجوب هنا ايضا واضح فان ذاته تعالى من جهة وجوبه الذي
هو عين ذاته مبدأ لما سواه لا بعروض علية زائدة عليه فذاته بذاته علة لما سواه قبل عروض العلية الاضافية التي هي من مقولة
المضاف فيكون وجودها مع المضاف الاخر واما وجود المعلول فسواء كان نفس الاضافة او معروضا لما هو من المقولة فوجوده
في مرتبة تلك الاضافة العارضة التي هي مع طرفها الاخر في مرتبة واحدة فاعلم **قوله** فيصير اليه لهذه المعاني الثلاثة
اى انها لكونها اقدم من المعلول ولكونها غنية عنه وهو مفتقر اليها ولكونها واجبة بذاتها او بغيرها عندما هو ممكن
في نفسه فيكون اولى بالوجود من المعلول واقوى منه ولما كانت حقيقة الاشياء على الاطلاق بان يكون لها الوجود
المطلق فالموجود الذي هو مبدأ مفيد للوجود المطلق لشئ والحقيقة المطلقة والمشترك فيها بين الاشياء يكون اولى
بالحقيقة مما يستفيد منه فعلى هذا اذا ثبت وجوده ومبدأ المبادي والمعطي لما سواه الحقيقة كان احق الاحقاء بان يكون
حقا وكان هو الحق بذاته وكان ساير الاشياء الحقة به حقا مطلقا وكان التصديق بوجوده والعلم بذاته علما حقا احق من كل
علم وذلك لان الحق كما مر في المقالة الاولى اما ان يعني به الموجود الثابت او العلم المطابق للواقع فبكلا الوجهين يكون الاول
تعالى احق الاشياء وجودا ومعلومية واذا لوحظ كون العلة اقوى من المعلول فكلما هو مبدأ اكثر افادة للوجود فهو اقوى
وجودا فيلزم ان يكون تعالى اشد الاشياء وجودا وان يكون وجوده تعالى غير متناه في الشدة بل وراء ما لا يتناهى    مما لا يتناهى م
واعلم ان للفاعل احكاما كلية وتقسيمات كثيرة منها ما مر من كونه قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض وان الفاعل

بالعرض على اقسام الاول ان يكون فعله بالذات ازالة الضد لشيء فينسب اليه وجود الضد الاخر اللازم لحصوله بزواله كالسقمونيا المبرد فان فعله بالذات ازالة الصفراء فاذا زالت الصفراء حصلت البرودة فيضاف اليها والثاني ان يكون الفاعل مزيلا للمانع وان لم يفعل مع المنع شيئا كمزيل الدعامة فانه يقال له هادم السقف والثالث ان يكون للشيء صفات كثيرة وهو باعتبار بعضها يكون فاعلا للشيء بالذات فاذا اخذ مع ساير الاعتبارات كان فاعلا بالعرض كما يقال الكاتب يبني والبناء يكتب او الاسود يتحرك والرابع الغايات الاتفاقية اذا نسبت الى الفاعل الطبيعي والاختياري كالحجر اذا شج عضوا عند الهبوط والمعلم لذلك لان فعله بالذات ان يهبط فاتفق ان وقع العضو في مسافته ومن هذا القسم حفظ يبوسة الارض الشكل الغير الكري بل كل شكل من حيث خصوصه والخامس يكون المفارق للفاعل لا على سبيل الوجوب يجعل فاعلا كالالة والمادة منها ان الفاعل على ستة اقسام احدها ما بالطبيعة وهو الذي يصدر عنه فعل ملايم لذاته من غير شعور وثانيها ما بالقسر وهو الذي يصدر عن طبيعته المقسورة فعل كحركة الحجر الى فوق ومن هذا القبيل سخونة الماء وبرودة الهواء وحرارة الحديد المحماة قبل ان يذوب ويصير نارا كما حققناه وثالثها الفاعل بالجبر وهو الذي يصدر عنه فعل من غير اختيار بعد ان يكون من شانه الاختيار وهذه الثلثة مشتركة في كون فاعليتها ليس بالاختيار ورابعها ما يكون بالقصد وهو الذي يصدر عنه الفعل مسبوقا بارادة المتعلق بغرض زايد على ذاته وذات فعله فيكون نسبة اصل قدرته الى الفعل والترك واحدة وخامسها الفاعل بالعناية وهو الذي يتبع فعله علمه التفصيلي بوجه الخير فيه من غير قصد زايد وسادسها الفاعل بالرضا وهو ان فعله عين علمه التفصيلي بوجه الخير فيه من غير علم زايد وارادة زايدة فيكون ذاته بذاته منشا علمه و فعله من غير ترتيب حتى ان اضافة عالميته بالاشياء بعينها اضافة فاعليته لها وهذه الثلثة الاخيرة مشتركة في كون فاعليتها بالاختيار وان كان الاول منها مضطرا في اختياره كما ستعلم ومنها ان فاعلية الفاعل قد يكون بالتسخير وقد لا يكون بالتسخير فالافعال الصادرة عن النفوس بتوسط قواها الحيوانية او النباتية او الطبيعية اذا نسبت الى تلك القوى يكون فاعليتها بالتسخير مثلا اذا صدرت الافعال النباتية من القوة النباتية التي في الحيوان يكون صدورها بتسخير النفس الحيوانية اياها واذا صدر فعل النفس الحيوانية من الناطقة يكون نسبتها الى القوة الحيوانية بالتسخير وبالجملة كل ما صدر من قوة عالية بتوسط قوة سافلة مقهورة لتلك العالية يكون فاعلية السافلة بتسخيرها والفرق بين التسخيري والقسري بان المقسور من الفاعل غير مقهور بالقاسر والمسخر منه مقهور بما يسخره ومنها التقسيم بالخصوص والعموم اي الاشتراك لان الفاعل بما هو فاعل قد يكون خاصا وقد يكون مشتركا والفاعل الخاص ما ينفعل منه شيء واحد كالنار المحرقة لواحد والعام ما ينفعل منه كثيرون كالنار المحرقة لكثيرين والفاعل قد يكون فاعلا لكل شيء كالباري جل اسمه وقد لا يكون كذلك كغيره ومنها الكلية والجزئية فالفاعل الجزئي هو العلة الشخصية او الجنسية او النوعية لمعلول شخصي او نوعي او جنسي كل في مقابل نظيره والفاعل الكلي هو ان لا يوازيه معلول بل يكون اخص مثل الطبيب لهذا العلاج والصانع للعلاج ومنها البسيط والمركب فالفاعل البسيط هو الفاعل الاحدي الذات او يكون مؤثريته من جهة واحدة واحق العلل بذلك هو المبدأ الاول والمركب منه ما يكون مؤثريته لاجتماع عدة امور اما متفقة النوع كعدة رجال يحركون السفينة او مختلفة النوع كالجوع الحادث عن القوة الغاذية والحساسة ومنها القوة والفعل فالفاعل بالقوة مثل النار بالقياس الى ما لم يشتعل فيه وصح اشتعالها فيه والقوة قريبة كقوة الكاتب المتهيئ للكتابة عليها وقد تكون بعيدة كقوة الصبي عليها وابعد منها قوة الجنين وابعد منه قوة المني وهكذا قياس ما هو ابعد منها وليس القرب والبعد من جهة قصر الزمان وطوله بل بانضمام الصور والهيئات ومن هيهنا يبطل ... يجوز استناد الجوهر والوجود لشيء واحد **قوله** مضى في العلل الاخر العنصرية اه لما كان الترتيب الذاتي الخارجي بين العلل بالقياس الى كل معلول هو ان الفاعل اقدم من الثلث البواقي فلذا قدم بيان احواله واعراضه الذاتية على احوالها واعراضها ليكون الترتيب الوضعي على طبق الترتيب الذاتي **قوله** وهذا ما نقوله في المبدأ الفاعلي اشارة الى ان للفاعل احكاما غير منحصرة بل يكاد ان يكون غير متناهية لكن الذي يهمنا في هذا المقام هو هذا القدر فلنشرح الآن اي عند فراغنا من ايراد القدر الذي اوردناه في ذلك المبدأ المقول في غيره من المبادي اعني العنصري والصوري والغائي

قوله فاما العنصر فهو الذي اه عرف العنصر على الاطلاق سواء كان بالقياس الى ما يتركب منه او الى ما يتأتى منه بانه الذي فيه قوة وجود شيء وهو من حيثه وكذلك اما يوجد ابتداء او بتركيب والاول مع تغير ما فيه او لا معه والاول اما في حاله ووصفه او في جوهره وذاته وكل منهما اما بزيادة او نقصان والثاني من الترديد الاول اما مع استحالة ايضا او لا فهذه سبعة اقسام القسم الاول هو العنصر الذي استعداده بوحدانيته لانه ليس يتغير فيها اصلا امثاله كاللوح بالقياس الى الكتابة ونحوها فانه يستعد لها من غير تغير فيه لا بحصول شيء ولا بزواله الا ما هو من باب الاحكام والقوى والثاني هو الذي يستعد لقبول شيء من غير ان يتغير في جوهره ولا في شيء من احواله الا بزيادة حركة له في اين او كم وغيرهما امثاله كالشمعة الى الصنم والصبي الى الرجل فان الشمعة اذا تشكلت بالصنم تحركت في الاين ويتبعها في الوضع وان الصبي اذا صار رجلا كان يتحرك في الكم والثالث كان يتحرك هو الذي يستعد لشيء بزوال عنصر عرضي له كالابيض للاسود والاسود للابيض والرابع هو المستعد لشيء بزوال امر جوهري عنه كالخشبة للسرير فانه ينقص من جوهره شيء بالنحت والخامس هو المستعد لشيء بزيادة امر جوهري له كالمني للحيوانية فانه يقع له الاستكمالات جوهرية ويزيد عليه صورة بعد صورة حتى يصير حيوانا فالذي يقع له بالذات هو الاستكمالات واما الانسلاخات فليس وقوعها على سبيل القصد من الطبيعة بل بالعرض وكذلك العصير للخمر والبذر للنبات [illegible] للصورة الطبيعية بعد الجسمية والسادس هو المستعد بالتركيب مع استحالة كالمطبوخ المعجون [illegible] الارض للياقوت فانه ليس يكفي لان يكون بوحدته عنصرا بل مع اجزاء اخرى ولكن مع استحالة وحركة في الكيف سواء كانت الصورة الكمالية التي يستعد لها جوهرا كما في الياقوت وكما يظن كذا في المسمى بالترياق الفاروق او عرضا كما في كثير من المعاجين والسابع هو المستعد بالتركيب من غير استحالة كالحجارة او الخشب للبيت فان قلت الحجر او العنصر ما لم يتحرك عن موضعه لم يكن انضمامه مع غيره من الاجزاء قلنا المراد بالقيود والشرائط ما هو بالذات وعلى سبيل الضرورة في طبيعة المستعد بما هو مستعد فالحجر ممكن وجوده في الموضع الذي يتركب منه البيت وكذا الكلام في غيره من [illegible] المستعدات بما هو مستعدات بالقياس الى ما حصلت فيها من جهة الشرائط والصفات ومن هذا الجنس ايضا الاحاد للعدد اي كالوحدة للعدد مطلقا وكبعض الاعداد للذي هو اكثر منه والفرق بين هذه الاجزاء وبين اجزاء البيت مثلا ان الصورة الحادثة ههنا هي نفس اجتماع الاحاد بمعنى ان الصورة نفس المواد كما مر سابقا بخلاف المواد للبيت اذ يحصل لها هيئة زائدة على نفس الاجتماع فالمادة ههنا بعض الاجزاء للهيئة وههنا الكل بها مادة قوله وقد يجعل قوم المقدمات اه معناه واضح واعلم ان هذا الراي عند القائلين باتحاد العاقل بالمعقول [illegible] كما سيرد عليك فيما بعد وايضا العلم بالمقدمات علم بالنتيجة بالقوة والامكان فالعلم بها فيه قوة العلم بالنتيجة [illegible] الاشياء الحاملة للقوى والامكانات واحدا فواحدا من غير [illegible] قسم الحامل للقوة اولا بالانفراد ومقابله يعني بالتركيب والمراد من المنفرد ما لا يحتاج الى غيره بل اخر سواء كان هو في نفسه واحدا او كثيرا ثم قسم المنفرد الى ما لا يحتاج الى الخروج من القوة الى الفعل الا الى ما هو مستعد له فقط ومثل هذا الشيء يجب ان يكون امرا متقوما في نفسه ووجوده والا لم يكن ههنا شيئا القبول الحاصل فيه فيجب ان يكون موضوعا والذي يحصل فيه عرضا الا صورة متقومة له اذ لو كانت له صورة مقومة لوجوده لكان وجوده انما يتقوم بها اولا ثم يصير مهيئا لامر اخر يحله ثانيا ثم قسم الى ما يحتاج الى زيادة وقلنا المراد بالزيادة اما استحالة وحركة فقط سواء كانت في اين او كيف او كم او وضع او جوهر واما فوات امر عن جوهره وذاته بما هو مستعد سواء كان كما او غيره ثم رجع الى الذي يكون بشيء اكثر ولا يكون الا بالاجتماع وتركيب فقسمه الى ما يكون التركيب مجرد الاجتماع من غير استحالة والى ما يكون التركيب مع استحالة وحركة في كيف سواء كانت استحالة واحدة [illegible] ينتهي الى الغاية التي يستعد لها او استحالات كثيرة فهذا وجه الضبط وقد ذكرنا الامثلة لها واعلم انه لا يخفى ان هذه الاشياء المستعدة يمكن اعتبارها بالقياس الى المركب منها وما يحل لها او بالقياس الى [illegible] من الصور [illegible] والاعراض والعادة جارية بتسمية ما يتكون منه ومن غيره الشيء بالاستحالة [illegible] في المركب بما هو مركب فان كان مركبا جسمانيا فهو [illegible] الموجودة فيه فيكون جسما بسيطا لا محالة كالحجر

التابع على المثانى فى المركب الجمادى مثلا انما قيد فيه القسمة بكونها الى المختلفات فى الصورة ليخرج القسمة بكل منهما فى اكل الهيولى
والجسمية الطبيعية النوعية لان شيئا من اجزاء القوام للجسم الواحد لا يسمى اسطقسا اذ ليس هو بنفسه مستعدا لان يحصل منه ومن غيره
شئ لا بعد ان يتقوم بنفسه بالفعل باجزاء القوام كما مر ولذلك وقع فى حده اى حد الاسطقس انه الذى يحصل منه تركيب فهو
فيه بالذات ولا ينقسم بالصورة يعنى بالصورة النوعية الحقايق وان صح تقسيمه بالمقومات لوجوده من الصور كالجسمية والنوعية
والهيئة الشخصية **قوله** ومن راى ان الاشياء انما يكون من الاجناس والفصول جعلها اسطقسات اه قد علمت ان
الاسطقس هو الموجود المستعد لشئ اخر مع شريك وان المستعد لابد ان يتم وجوده فى نفسه حتى يصير موصوفا بالاستعداد
وايضا قوت ذلك يظهر خطاء من راى ان المفهومات التى هى اجزاء مهية الشئ كالاجناس والفصول هى اسطقسات اولى الاشخاصها
وعلى هذا فكل ما هو اعلى كلية وجنسية فهو اولى المبادى الاسطقسية واقدمها عندهم فيكون مفهوم الواحد وكذا الموجود
لكونها عندهم جنسا للموجودات هى اعمها اولى واقدم من غيرها ولذلك جعلوها مبدأ المبادى واولها ولو تفطنوا بكيفية
نسبة الاجناس والفصول والانواع والاشخاص بعضها الى بعض وترتيبها فى الوجود وانصفوا لعلموا ان الوجود والقوام انما
اشخاص يكون اولا وبالذات للاشخاص بما هى ثم لما يليها من الانواع المحصلة ثم لما يلى الانواع من الاجناس الغريبة وهكذا فيكون الاشخاص
بحسب تشخصاتها التى هى عين وجوداتها عند المحققين مبدأ لوجود الانواع والانواع بحسب فصولها المقومة علة للاجناس
والاجناس بالثالثة كل ذلك باعتبار التحليل العقلى ولذلك الحكماء سموا الاشخاص الجوهرية بالجواهر الاولى والانواع بالثانية والاشخاص
ايضا اولى بالوحدة من الانواع وهى من الاجناس لما علمت سابقا ان كلما هو اقوى وجودا فهو اشد وحدة فهى ما ذهبوا
اليه نحو ه من الغلط والخبط فان قلت الهيولى الاولى مستعدة للصورة بذاتها ثم لا يمكن تقومها فى الوجود الا بالصورة
قلنا استعدادها ليس بالقياس الى ما حل فيها وصارت به بالفعل بل بالقياس الى ما سيحدث بعد من الصور وذلك بعد تقومها
بالصورة السابقة فهى وان كانت دائما بالقوة لكن بالقياس الى ما لم يوجد فيها بعد من الصور والاحوال فهى لها بكل صورة وصفة
استعداد لشئ اخر **قوله** ولنعد الى العنصر فنقول اه يريد بيان الوجه بان العادة جرت باختلاف القول فى نسبة الاشياء
الى المبدأ العنصرى فى مواضع مختلفة فيقال فى بعضها مثل قولهم كان من الخشب سرير وقولهم خاتم من فضة ولا يقال فى مواضع
اخرى كذلك فلا يقال كان من الانسان كاتب فى كذا قد ينسب فى بعض المواضع الشئ المتكون الى موضعه وعنصره باء النسبة
ولا ينسب اليه فى بعضها فيقال ان هذا باب خشبى وهذا خاتم فضى ولا يقال هذا كاتب انسانى او متحرك ماش حيوانى اما الوجه فى الاول فهو ان
كلمة عن ونحوها لما وضعت لمعنى التجاوز والحركة فاذا وجدوا الموضوع فى هذه الامثلة لم يتحرك الى المكون البتة لم يعبر فى قولهم فلا جل ذلك
لا يقولون فيها بحسب العرف انه كان عنه الذى يتكون بل انما يقولون دائما عنه اذا كان المكون تكون عن عدم زمانى فان الباب كائن عن لا باب
والسرير عن لا سرير بخلاف الكاتب فانه غير مكون عن لا كاتب فبالجملة كل ما لم يكن كائنا عن اعدام الملكات فلا يقال عن كذا وكل ما كان كائنا
عنها سيما ما لم يكن للعدم اسم وجودى فيقال انه كان عنه اى عن نفس الموضوع ووجه هذا التخصيص والاستثناء ان العدم اذا صار مسمى
باسم محصل كالجهل والسكون والعمى ونحو ذلك فكانه صار معنى وجوديا فلم يحسن كل الحسن ح اطلاق كلمة عن ونحوها فى الكائن فاذا
قيل كان عن اللاعالم عالم فهو اولى من ان يقال كان عن الجاهل عالم واما الوجه فى الثانى فهو ان النسبة الى شئ من موضوع بكلمة باء انما
تستعمل فى الاكثر اذا افادت التخصيص لما يتصور فيه التعميم وذلك اذا جاز ان يكون صورة واحدة لموضوعات متعددة كما فى مثال الباب
والخاتم فالباب قد يكون من خشب وقد يكون من عاج او ساج او حديد او غيره والخاتم يكون من فضة وذهب ونحاس وصفر وغير ذلك فالاضافة
الى واحد منها يحصل التعريف بخلاف الكاتب فانها لا موضوع لها غير الانسان والمشى لا موضوع له الا الحيوان فلا فائدة فى هذه النسبة
**قوله** والموضوع قد يكون مشتركا اه كما ان الفاعل يكون مشتركا ومختصا او بالقوة وبالفعل وبالذات وبالعرض وقريبا وبعيدا
وبسيطا ومركبا فكذا المادة بل الصورة والغاية ايضا فالموضوع قد يكون مختصا كمادة الانسان لصورته وقد يكون مشتركا والموضوع المشترك
قد يكون مشتركا للكل كالهيولى الاولى فانها مادة لكل صورة وصفة لا يختص لها فى ذاتها لشئ دون شئ الا بانضمام ما يخصها كما ان الواجب
تعالى فاعل فى ذاته لكل موجود وقد يكون مشتركا لعدة امور مخصوصة مثل العصير للخل والخمر والطلاء والرب وغير ذلك كالفاعل

يكون مشتركا لعدة امور كالنار المحرقة لاشياء قابلة للاحتراق والموضوع ايضا قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض فهو اما ان يجعل
ما يوجد القابل مع ضد المقبول ويجعل مادة للمقبول كما يق المني مادة للهولى والمادة بالحقيقة جزء الماء لا الماء والثاني ان يوجد القابل
معه وصف لا يتوقف القابلية عليه فيجعل معه قابلا كما يقال الطبيب يعالج لانه لا يعالج من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض والموضوع
قد يكون قريبا وهو الذي لا يتوقف قابليته على انضمام امر اخر اليه او حدوث شيء اخر له مثل الاعضاء لصورة البدن والبعيد ما لا يكون
كذلك اما لانه وحده ليس بقابل كالعضو الواحد لصورة البدن او لانه وان لم يكن له شريك لكن لا بد من احوال يستفيد بها قبول تلك
الصورة مثل الغذاء لصورة الخلط او الخلط لصورة العضو والموضوع قد يكون كليا وقد يكون جزئيا على قياس ما مر في الفاعل الكلي
والفاعل الجزئي وكذا قد يكون بسيطا وقد يكون مركبا والبسيط كالهيولى للجسمية والمركب كالعقاقير للترياق وايضا قد يكون بالقوة
وقد يكون بالفعل مثل الحطب للاشتعال عندما لم يشتعل بالفعل والقوة قد يكون قريبة كقوة الكاتب المتهيئ للكتابة بتر علها وقد
تكون بعيدة كقوة النطفة لصورة الانسان والفرق بين كون الفاعل والقابل بعيدا وبين كونهما بالقوة وكذا بين كونهما قريبا
وكونهما بالفعل مما لا يخفى على الذكي **قوله** وكل عنصر من حيث هو عنصر الخ لما كان معنى العنصر هو الذي فيه قوة وجود الشيء
والقوة ههنا بمعنى الامكان والامكان بما هو امكان لا يقتضي حصول الشيء فلا بد للحصول والوجود من امر اخر يقتضي ذلك والمقتضي
للوجود هو معنى الفاعل فلا يمكن ان يكون شيء واحد من حيث هو واحد عنصرا وفاعلا فكل ما يتصف بامر زايد فلا بد ان يكون له
فاعل غير ما هو القابل فان قلت فما تقول في لوازم الماهية سيما الماهية البسيطة حيث يكون مقتضية بنفسها لما يتصف به من اللوازم
فالفاعل والقابل هناك شيء واحد قلنا المراد من العنصر ما لا يجب حصول المقبول فيه حتى يكون النسبة بينهما بالامكان فهو الذي
لا يمكن ان يكون فاعلا واما مطلق الموصوف بشيء فذلك لا ينافي كونه فاعلا وقابلا ولذلك قال الشيخ في تعليقاته ان عنصره وفيه
في البسيط شيء واحد فالمغالطة ههنا نشأت من اشتراك لفظ القابل تارة بمعنى المستعد وتارة بمعنى الموصوف وليكن هذا في ذكرك
كي ينفعك في كثير من المواضع فاذا تقرر ذلك فاعلم انه قد يصدر عن بعض الاجسام حركات وافعال بنفسها لا لاجل سبب منفصل
كحركة الحجر الى تحت وحركة النار الى فوق فظن في مثل هذه المواضع ان الشيء متحرك اليه بنفسه بمعنى ان ما هو المتحرك هو بعينه ما هو المحرك لحركة
واحدة وهذا الظن فاسد بين فساده في مواضع من كتاب الشفاء وغيره من انه لا يجوز ان يكون شيء واحد فاعلا وقابلا لشيء واحد من جهة
واحدة من غير ان يكون ذاته متجزئة بان يكون فيه جزء فاعل وجزء قابل والمراد من العناصر في قوله وما كان من العناصر والقابل
ما يشمل الافلاك وغيرها لا المعنى العرفي وهو الاربعة التي تحت الفلك انما من جسم الا ويوجد فيه سبب قابلي لما يحدث فيه اذ
البرهان قائم على ان كل جسم قابل للحركة واقلها الوضعية فكل جسم يصدق عليه انه عنصر بالقياس الى ما يحدث فيه ثم اذا تحركت الاجسام
لا لمبدء منفصل كان الفاعل والقابل جميعا غير خارج عنها ولا يمكن ان يكون المحرك فيها غير ما هو المتحرك فلا بد فيها تركيب من عنصر
وصورة واعلم ان البراهين في ذلك كثيرة احدها ما مر من اختلاف جهتي القوة والفعل وثانيها ان الجسم لو كان متحركا لذاته امتنع سكونه
لان ما بالذات يبقى ببقاء الذات بط فكذا الملزوم وثالثها لو تحرك المتحرك بذاته كانت اجزاء الحركة مجتمعة ثابتة لان معلول الثابت واللازم م
ثابت والتالي باطل والا لم يكن الحركة حركة ورابعها لو كان متحركا لذاته فلا يخ اما ان يكون له مكان او وضع او حال من مقولة ما يقع
الحركة فيها يلايمه او لا يكون فعلى الاول لم يكن طالبا لذلك المكان وما يجري مجراه فلا يكون متحركا اليه وعلى الثاني اذا كانت الحركة
الى ما يلايمه فاذا وصل اليه سكن فلا يكون الحركة ذاتية والحاصل ان الحركة ان كانت ذاتية للمتحرك امتنع السكون واللازم باطل
بالبرهان والوجدان وخامسها لو تحرك الجسم لانه جسم لكان كل جسم متحركا لان الجسمية كما سبق طبيعة نوعية واللازم باطل وان
تحرك لانه جسم مخصوص فالمحرك هو تلك الخصوصية والمتحرك غيرها لا ان الجسم بما هو جسم قابل للحركة واعترض على الوجوه الثلثة
بعد الاول بان البسيط الطبيعة محركة لذاتها مع انها لا تحرك ابدا ولا يبقى الاجزاء المفروضة ولا يجتمع وهي طالبة لمكان معين بحيث
اليه يقع السكون فلم لا يجوز ان يكون الجسم محركا لذاته ومتحركا بذاته وان لم يلزم شيء مما ذكرتموه فلئن قلتم ان الطبيعة انما تقتضي
الحركة بشرط حالة منافية او زوال الحالة الملايمة فيتجدد اجزاء الحركة لاجل تجدد القرب والبعد من تلك الحالة الملايمة والسكون
انما يحصل بعد الوصول الى الملايم والعلة ان كانت في ايجابها معلولها موقوفة على شرط لم يستمر ذلك الايجاب لفوات ذلك الشرط

فنقول اذا جوزتم ذلك فلم لا يجوز ان يكون اقتضاء الجسمية لمثل تلك الحركة بشرط حصول حالة منافرة حتى يتجدد اجزاء الحركة بسبب القرب
والبعد من تلك الحالة المنافرة وينقطع الحركة عند زوال المانع لا يمكن ان يدفع ذلك الا بان يقال لو كانت الجسمية لذاتها طالبة لحالة
مخصوصة كان كل جسم كذا وهذا هو الحجة الخامسة فاذن يحتاج في تقرير تلك الطرق الثلث الى الاستعانة بالطريقة الرابعة
فلنتكلم عليها فنقول كل جسم فله مقدار وصورة وهيولى اما مقداره فهو الابعاد الثلثة ولا شك انها طبيعة مشتركة بين الاجسام
كلها واما الصورة الجسمية فلا بد من اقامة البرهان على انها واحدة في الاجسام كلها وذلك لانها لا يمكن ان يكون عبارة عن نفس
القابلية لهذه الابعاد لانها امر اضافي والجسمية من مقولة الجوهر فكيف يكون نفس هذه القابلية بل تلك الصورة عبارة عن ماهية جوهرية
يلزمها هذه القابلية واذا ثبت ان الجسمية امر يلزمه هذه الابعاد فمن الجائز ان يكون مختلفا في الاجسام وان كانت مشتركة في
هذا الحكم والامور المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد ثم ان سلمنا ان الاجسام مشتركة في الصورة الجسمية ولكنها غير مشتركة
في مادة الجسم فهب ان الجسمية ليست علة للحركة فلم لا يجوز ان يكون هي مادتها المخصوصة فان قيل ان المادة قابلة ليست فاعلة
كان رجوعا الى الحجة الاولى اقول هذا الاعتراض بتمامه لصاحب كتاب الملخص وقد تكلم ايضا في الحجة الاولى بما لا فائدة في ايرادها
بعد ما يمكن دفعها باصول مذكورة في هذا الشرح ونحن قد دفعنا اعتراضه المذكور في كتاب الانتقاد مستقصى من اراد فليرجع
الى هناك لكن الذي لا بد من بيانه هيهنا هو تتميم الحجج الثلث من غير استعانة فيها بالحجتين الباقيتين وهو ان كل فاعل مستقل لا يفتقر
فعله الى قابل غيره فلا يمكن ان يكون فعله مختلفا ولا متغيرا ولا منقطعا ما دام الفاعل موجودا فاذا فرض كون الجسمية علة تامة مقتضية
للحركة من غير موضوع مغاير لزم التوالي الثلثة من امتناع السكون واجتماع افراد الحركة وعدم حدوث الحركة او كونها دفعية
واللوازم كلها باطلة بديهة فكذا الملزوم وبيان اللزوم ما اشرنا اليه من ان السبب للشيء اذا كان محض الفاعل الموجب كان
حكمه حكم ذلك الحكم وليس معه ما يزيله عن حكمه اذ كل ما يعرض فيه يكون نفسه والا يلزم خلاف المفروض حتى ان الجسم لو فرض كونه سببا
فاعليا لمقداره بلا قابل غيره او قابلا له بلا فاعل غيره لم يمكن ان يكون تجزؤه المقداري مخالفا للكل لعدم سبب الاختلاف
فح لم يكن المقدار مقدارا اذ كل مقدار لا بد ان يكون تجزؤه مخالفا للكل فعلم من هذا انه اذا لم يكن الفاعل والقابل امرين متغايرين لا يمكن
حصول الاختلاف فيما لا فاعل اصلا واما اذا كان العنصر غير الفاعل فيمكن الاختلاف فيهما بحسب لحوق امور خارجية فان العنصر من حيث
هو عنصر شانه الامكان فقط فلا يقتضي شيئا اصلا ولا يابى عن شيء والفاعل اذا كان بسيطا لا يقتضي الا غير مختلف ثم البرهان قائم على وجود
العناصر والقوابل لتحقق الحدوث على وجود الحركات والانفعالات فان كان السبب عنصرا فقط فلا يمكن وجوده بذاته اذ الشيء ما لم يجب
لم يوجد واذا كان فاعلا فقط فلا يمكن التغير واللازم في كلا القسمين باطل فبقي ان يكون السبب شيئين متغايرين احدهما الثابت الموجب
للبقاء والثاني المتغير الممكن للزوال والسبب لمرجح غير الفاعل المقتضي للزوال ومن جوز كون الصورة الجسمية او شيء اخر مجردا عن المادة يفعل
شيئا متغيرا فقد اثبت المادة من حيث نفاها وهو لا يشعر ثم ردد في الطبيعي نفعه وقال ان الفلك غير قابل للكون والفساد فيكون
ما له من الشكل والوضع واجب الحصول له وذلك ان كان لجسميته مع انه لم يلزم ان يكون كل جسم كذلك فليكن الحركة ايضا لجسميته
وان لم يكن كل جسم متحركا وان كان لامر في الجسمية فذلك الامر ان لم يكن لازما لها لم يكن اللازم بسببه لازما للجسمية وان كان لازما
عاد التقسيم ولا ينقطع الا بان يقال تلك الاوصاف غير لازمة لجسمية الفلك فهي تجوز للخرق والفساد او انها لازمة للجسمية المطلقة
اما بغير واسطة او بواسطة ما يلزمها مع ان تلك الاوصاف غير مشتركة في الجميع فليكن الحركة كذلك وان قيل انها تلك الملازمة لما
حلت فيه الجسمية وهو المادة فان الافلاك لكون مادتها مخالفة لسائر المواد كانت مقتضية لتلك الاشكال والمقادير والجسمية
ايضا حاصلة للازمة بين الجسمية وتلك الامور فعلى هذا نقول لم لا يجوز ان يكون لبعض الاجسام مادة مخصوصة مخالفة لسائر
المواد وهي لذاتها يقتضي حركة مخصوصة ولا يلزم منه اشتراك الاجسام في ذلك انتهى اقول هذه مغالطة منشاها الغفلة عن احوال
المتحصل ... الجنس ما يجري مجراه بالفصل وما يجري مجراه من الامر المحصل اياه نوعا محصلا في العقل او الخارج وعن معنى
ان الصورة ... بل كل صورة من الصور المخصوصة التي هي المحصلة للجسمية النوعية في الانواع الجسمانية ... هو العنصر الجسم
الجنسي الذي فيه وكل صورة هي الفعلية للمادة المخصصة بها الا ان الجسمية علة الصورة او الجنس علة للفصل فليس تجري جهته

الفلك مقتضية لصورته ولوازم صورته بل الجسمية لانه لها متاخرة عن الصورة في الوجود وكذا في سائر الاجسام النوعية فاذن نقول
المقتضي لخواص الفلك من الشكل والوضع والمقدار والحركة وغيرها هي الصورة الفلكية المختصة بالفلك وتلك الصورة ايضا مستلزمة
لجسمية الفلك ومنشأ اللزوم ايضا هو نفسها لذاتها من جهة اسبابها العقلية لان وجودها لم يحصل من جهة استعداد المادة
لكونها ابداعية الوجود وليس افتقارها الى مادة الفلك الا من جهة عوارضها اللاحقة المتجددة الحادثة التي لا ينفك عن احادها لحركتها
اللازمة وهذا الفاضل الامام توهم ان جسمية الفلك وجدت اولا باسباب اخرى غير الطبيعة الفلكية ثم عرضت لها صورة الفلكية
لاجل استعداد حاصل قبلها في المادة وهذا توهم سخيف باطل والعجب من هذا انه جعل هذا الكلام حجة على اثبات الهيولى في
الافلاك ثم بتوسطه في غيرها وقال قد اوردنا على كثير من الاذكيا فما قدحوا في شيء من مقدماته وقال ولكنه قد عرض لي شك
كان حاصل شكه منع اشتراك الجسمية في جميع الاجسام مستندا بما مر سابقا وقد علمت بطلان شكه مع مناقضته التي زعم انه لا قدح فيها
سوى ذلك الشك **قوله** لكن العنصر ان كان مبدعا حركته فيه الفعل اما عقلي او طبيعي او صناعي لانه اما ان يصدر عن الفاعل المجرد من
المادة بلا سبب عنصري ولا والاول هو الاول والثاني اما ان يكون فاعله في عنصره او لا والاول هو الثاني والثاني هو الثالث
والمراد بالصناعي ههنا ما لا يكون عقليا ولا طبيعيا وهو اعم من ان يكون بالاختيار او بالقسر او بالاتفاق والحاصل هذا اي المذكور
من الاحكام جملة ما نقوله في العنصر ههنا ولها تفاصيل مذكورة في مواضع اخرى من الطبيعيات وغيرها واعلم ان هذا السبب المادي يسمى
باسام متعددة باعتبارات مختلفة فهو من جهة انه بالقوة يسمى هيولى ومن جهة انها حاملة بالفعل يسمى موضوعا بالاشتراك
اللفظي بينه وبين الذي ذكر في رسم الجوهر وهو ما يقابل المحمول ومن حيث انه مشترك بين الصور يسمى مادة وطينة ومن حيث
انه اخر ما ينتهي اليه التحليل يسمى اسطقسا فان معنى هذه اللفظة هو الابسط من اجزاء المركب ومن حيث انه اول ما يبتدئ منه التركيب
يسمى عنصرا ومن حيث انه احد المبادي الداخلة في الجسم يسمى ركنا وربما يتركون هذه الاصطلاحات في بعض الاوقات فانهم
يطلقون لفظ الهيولى على ما للفلك من الجزء القابل وان كان بالفعل دائما وكذا يسمونه مادة وان لم يكن هناك اشتراك فيها لان مادة
كل فلك مختصة به ويمكن الاعتذار عن الاول بان تلبس الهيولى الفلكية بصورتها ليس من جهة ذاتها بل من جهة الاسباب الفعالة الخارجة
عن ذاتها فكانها بحسب ذاتها خالية عن الصور وعن الثاني بان تعدد الهيوليات الفلكية نوعا وشخصا ليس بحسب ان لها تحصلات
في ذاتها والا لكانت لها فصول ذاتية غير مستفادة من الصورة وهو ممتنع كما اتضح في مباحث الهيولى فالحق انها متحدة في الواقع لا
بحسب ذاتها بل انها وذلك لضرب من اتحادها بتلك الصورة المختلفة فلها في ذاتها وحدة جنسية باعتبار وشخصية باعتبار
اخر **قوله** واما الصورة فنقول الخ قد ذكر للصورة معاني متعددة يقع عليها بالاشتراك اللفظي كما يراه الجمهور ومن امعن النظر
الى هذه المعاني الستة وجدها كلها متفقة في امر واحد وهو كون الشيء بالفعل فيمكن ارجاعها الى معنى واحد هو معنى الصورة
ويكون الاختلاف راجعة الى امور اخرى بان نقول ان الكل هو بالفعل اما بحسب المعنى والمفهوم او بحسب الوجود والحقيقة والاول
هو السادس والثاني اما شرطه ان يقارنه امر ما بالقوة او لا والثاني هو المعنى الاول وبهذا الوجه يقال للمفارق انها صورة بلا مادة
وكذا للصورة المنتزعة عن المواد تجريدا بمجرد وينتزع بانتزاع اياها ويقال للواجب تعالى انه صورة الصور لان فعلية الوجود فيه اقوى واتم
واشد ارتفاعا عن ما بالقوة والثاني هو الذي يقارن ما بالقوة فبالضرورة يخرج به ما بالقوة منها الى الفعل فذلك الخروج اما
بصناعة او لا بصناعة والاول هو الخامس والثاني اما مطلقا او لا والاول هو الثاني والثاني لا يخ اما في كمال الاول او لا والاول هو الثالث
والثاني هو الرابع واما قوله ويكون كلية الكل صورة في الاجزاء معناه ان الامور الكثيرة التي ليس لها جزء صوري حقيقي يقع لكليتها
وجمعيتها انها صورة في الاجزاء ولا شك ان هذا القول قول مجازي تشبيها للاعتبار الذهني للهيئة بالصورة الخارجية التي
هي جهة الوحدة والصورة قد يكون ناقصة كالحركة وقد يكون تامة كالتربيع والتثليث وكلما يخرج به الشيء من القوة الى الفعل
فهو صورة له وان كان الشيء الخارج منها اليه في القوة فانها ايضا قد يكون بالقوة وقد يكون بالفعل وقد علمت ان للقوة
مراتب فان معنى الحركة هو كمال ما بالقوة وكل كمال صورة فالحركة صورة ناقصة لانها نقص فعلية القوة فالشيء مثلا اذا تحرك
الى الاين مخصوص فهو لم يكن قبل الحركة في ذلك الاين لا بالفعل ولا بالقوة فاذا تحرك فهو صار فيه بالقوة وهي له بالفعل واما

قوله

القوة

الصورة التامة فهي ما لم يتوقف امر ما بالقوة كالاشكال وغيرها من الامور التي لا اشتداد وتضعف فيها **قوله** وقد علمت ان الشيء الواحد اه
اعلم ان بين هذه العلل الاربع مناسبات كثيرة منها ان كل واحد من الفاعل والغاية سبب للاخر بوجه من وجه فالغاية سبب للفاعل لكونه فاعلا وهو
الذي يجعل الفاعل فاعلا ولذلك اذا قيل لم تروض فتقول لاصح واذا قيل لم صححت فتقول لاني ارتضت فالرياضة سبب فاعلي للصحة والصحة
سبب غائي للرياضة فالفاعل علة لوجود ماهية الغاية في العين لا لكون الغاية غاية والغاية علة لكون الفاعل فاعلا ومنها ان كل واحدة
من المادة والصورة سبب للاخر بوجه كما مر ومنها ان بعض هذه العلل قد يتحد ببعض كما يجيء ان فاعل الكل بعينه غاية الكل وجودا و
عقلا وقد افاد الشيخ في الطبيعيات ان الشيء الواحد يكون صورة وغاية ومبدأ فاعليا بوجوه مختلفة سواء كان في الافاعيل الطبيعية او
او في الصناعيات اما في الطبيعية فان في الابوين لتكون الصورة الادمية من النطفة وهو صورتهما الادمية لا شيء اخر منه وليس الحاصل
في النطفة الا صورة ايضا ثم هي ايضا الغاية التي يتحرك اليها النطفة لكنها من حيث تقوم المادة ويحصل منهما نوع الانسان صورة ومن حيث
يبتدي تحريكها منه فهي فاعلة ومن حيث ينتهي تحريكها اليه فهي غاية واما في الصناعة فان الصناعة عبارة عن وجود صورة المصنوع في النفس
على وجه يكون ملكة راسخة يحصل بها من النفس صورته الخارجية متى شاء من غير كلفة فالبناء في نفسه صورة البيت فصورة مثل الذي
منه يتوصل البناء الى الحركات وموادها في نفسه من صورة البيت وصورة الحركة هو المبدأ الذي يحصل عنه حصول الصورة في مادة البيت بالفعل
عند تمام الحركة بعد ان حصلت بالقوة عند الحركة فصورة البيت صورة من جهة تكميل المادة بها وغاية من جهة انتهاء الحركة اليها وفاعل
من جهة ان ابتداء الحركة منه وكذا الصحة هي صورة البرء في الخارج وصورتها في نفس الطبيب هي معرفة العلاج التي هي صورة البرء وصورة
ما يتوقف عليه البرء فالتي منها في الخارج هي صورة يستكمل بها المادة البدنية القابلة للصحة والمرض ويتركب منها ومن المادة هيئة الصحيح
نوعا صنفيا فيكون علة صورية باعتبار اخر وهي ايضا غاية لانتهاء الحركة اليها والتي منها في نفس الطبيب فاعل من حيث يبتدي الحركة منه
وعلة غائية باعتبار اخر من حيث يجعل الفاعل المباشر فاعلا ولا منافاة بين كون الشيء فاعلا بعيدا وعلة غائية قريبة كما يوضح **قوله**
والفاعل الناقص يحتاج الى حركة والالة لا يذهب على احد ان الفاعل المقتضي لشيء من الخارج سيما الذي يفعل لغاية ويتصور بشعور
وارادة لا بد ان يكون في ذاته صورة ذلك المعلول بوجه اعلى من وجوده والا لما اقتضاه لذاته ثم لا يخ الفاعل اما ان لا يحتاج في افادته لشيء الى
في الغير الى الة وحركة او يحتاج اليهما والاول هو التام والثاني هو الناقص فالفاعل التام هو الذي يكون الصورة التي له في ذاته مستتبعة
لوجود تلك الصورة في مادتها فقوله والكامل معناه واما الفاعل الكامل واعلم ان توقف الفعل في نفسه الى المادة لا ينافي كون الفاعل
تاما لان ذلك من الامور التي يرجع الى نقص في المعلول كالامكان ونحوه لكون وجوده غير قابل للابداع لا الى نقص الفاعل فالفاعل التام
لا يحتاج في الفاعلية الى المادة بل المعلول قد يفتقر في نحو وجوده الناقص الى مادة واستعداد **قوله** وينبغي ان يكون الامور الطبيعية اه
لما علمت ان الفاعل يجب ان يكون عنده صورة المعلول سيما اذا كان الفاعل غاية وحينئذ يرد الاشكال في الافاعيل الطبيعية
كحركة العناصر الى احيازها وحركات النبات نموا وكيفا كتشكلات الالوان والطعوم والروائح وغيرها اذ صورتها ليست
في نفس الفاعل لان فاعلها الطبائع التي هي عديمة الشعور وللحكماء فيهما قولان احدهما اثبات الشعور لهذه الطبائع سيما النباتية
وان كان شعورا ضعيفا وثانيهما هو ان هذه الطبائع ليست فاعلة بالاستقلال بل هي بمنزلة القوى المسخرة للعلل المتقدمة عليها فتلك
العلل تفعل بالطبائع وتفعل بها الامور الطبيعية من المواد والاعراض والاثار فهذه الامور الطبيعية صورها عند المبادي المتقدمة
والشيخ كانه جمع بين القولين وهو ان صور هذه الامور عند المبادي العالية بنوع اعلى واقوى وعند الطبيعة الفاعلة بالتسخير بنوع ادنى و
اضعف كما ستعلم من بعد عند اثبات الغايات للافاعيل **قوله** واما الغاية فهي ما لاجله يكون الشيء وقد علمته فيما سلف
وقد يكون اشرف الغاية بانها ما لاجله يكون الشيء والمراد ما لاجله وجود الشيء الذي هو المعلول عن فاعله واشار بقوله وقد علمته
فيما سلف الى ما ذكره في الطبيعيات في الفصل الثاني من المقالة الاولى المعقود في تعديد المبادي الطبيعيات على سبيل المصادرة والوضع
**قوله** وقد يكون لنا تقسيم الغاية بحسب وجودها في الخارج الذي هي باعتباره قد يكون متاخرة عن الفعل ايضا ذكر الشيخ في عالم
الاكوان والحركات وهو ان الغاية قد تكون تارة في بعض الاشياء في نفس الفاعل وفي بعضها في شيء غير نفس الفاعل ثم القسم الثاني
ينقسم الى قسمين لان التي ليست في نفس الفاعل قد يكون في القابل وهو الموضوع ههنا وقد يكون في غيره فهذه ثلاثة اقسام الاول الغاية

التي في نفس الفاعل ومثالها كغاية الحركات الفكرية من النتيجة المطلوبة من الفكر وهي صورة علمية تحصل عقيب الفكر والثاني الغاية التي
في نفس القابل مثل غاية الحركات الاختيارية الجسمانية الصادرة عن النفوس بالروية كمن يتحرك من اين الى اين اخر او وفق بطبيعة السكن
او غاية الحركات الطبيعية التي مبدؤها طبيعي ولكن ليست تلك الحركة لغاية هي كمال للفاعل الطبيعي بل لنفس المادة كالحركة في الكم الصادرة
من القوة النباتية فان غايتها حصول ازدياد في المقدار والزيادة في المقدار كمال للجسم الذي هو الموضوع لا الفاعل الذي هو النمو لان
النفس النباتية لا تزداد ولا تنتقص وعند الشيخ واصحابه من المشائين لا تشتد ولا تضعف فضلا عن الازدياد والانتقاص واما
القسم الثالث وهي الغاية التي ليست موجودة لا في الفاعل ولا في القابل فمثالها من يفعل فعلا لاجل رضا فلان ورضا فلان شيء
خارج عن الفاعل والقابل واقول في هذا التقسيم نظر فان سبيل الحق في الغاية بالحقيقة دائما يجب ان يكون امرا عائدا الى ذات الفاعل
بما هو فاعل لان غاية الشيء تمامه وكماله فالذي يظن بانه في القابل لكون الحجر في مركز العالم فهو كمال للطبيعة الارضية وكون النامي
في غاية النشو غاية مطلوبة للقوة المنمية التي في النبات وكذا كون المتحرك الارادي في حيز ملائم لبدنه مطلوب لنفسه المحركة له وكذلك
من فعل فعلا لرضا فلان لا بد ان يكون غاية فعله والداعي عليه امرا يعود الى نفسه لعلمه برضا فلان او فرحه بذلك او ما يجري هذا المجرى
وقوله وان كان الفرح بذلك الرضا غاية اخرى حق لكن الكلام في ان رضا فلان من حيث كونه امرا خارجا عن الفاعل وقواه المتوسطة بينه
وبين فعله ليس من جملة الغايات الذاتية المترتبة والحاصل ان الغايات ابدا بازاء المبادي فان كان الفعل ذا مبادي مترتبة كالافعال البدنية
الاختيارية الواقعة عن نفس الانسان مثلا كانت له غايات مترتبة ايضا ليس شيء منها خارجا عن تلك المبادي فالغاية النفسية للفاعل النفسي
والخيالية للخيالي والطبيعية للطبيعي كما ستطلع ان شاء الله تعالى **قوله** في اثبات الغاية وحل شكوك قيلت في ابطالها والفرق بين
الغاية وبين الضروري وفي تعريف الوجه الذي يتقدم به الغاية على سائر العلل والوجه الذي يتأخر مطالب هذا الفصل اربعة الاول اثبات الغاية
فان على الفيلسوف الاول صاحب هذا العلم ان يقيم البرهان على وجود الغاية في الافاعيل الطبيعية والارادية لان هذا المطلب غير
بديهي وليس ايضا لاصحاب العلوم الجزئية ان يبرهنوا على الوجه الكلي على هذا المطلب بل ليس للطبيعي ان يقيم البرهان على ان للطبائع الجسمانية
على الاطلاق غايات بل من شأنه ان يتسلم ذلك وكذا البحث عن سائر المبادي للجسم الطبيعي بما هو جسم طبيعي على الوجه الكلي من
صاحب هذا العلم كما ذكره الشيخ في اوائل الطبيعيات الثاني حل الشكوك الواردة عليها ودفع الاقوال التي قيلت في ابطالها والثالث
بيان الفرق بين الغاية بالذات وبين الضروري والغاية التي هي بالعرض والرابع في تبيين الوجه الذي به يكون الغاية علة غائية متقدمة
على سائر العلل وهي بسببه يكون جاعلة للفاعل فاعلا والوجه الذي يكون متأخرة عن سائر العلل معلولة لمعلولها **قوله**
فنقول قد بان مما سلف لنا من القول ان لكل معلول فله مبدأ وكل حادث فله مادة وله صورة ولم يبين بعد ان لكل تحريك فله غاية
وان ههنا ما هو بخت وههنا ما هو اتفاق وايضا ههنا مثل حركة الفلك فانه لا غاية لها في ظاهر الامر والكون والفساد لا غاية لها في ظاهر
الظن يعني انا اثبتنا في هذا الكتاب وهو كتاب الالهيات ثلث علل من العلل الاربع اما العلة الفاعلية فلكل معلول موجود واما العلة
المادية والصورية فلكل موجود حادث ولم نثبت بعد العلة الغائية للاشياء ولا ايضا الغاية لكل تحريك والحال ان ههنا شكوكا
قيلت في ابطال الغاية فمنها القول بالبخت والاتفاق ووجود العبث والجزاف فينتقض بها قاعدة ان لكل تحريك غاية ومنها ان من جملة
الحركات حركة الفلك وهي غير منقطعة ابدا فلا غاية لها فينتقض بها القاعدة الكلية ومنها اشخاص الكائنات الغير المتناهية بعضها
غاية لبعض وما ينتهي الى غاية اخيرة لا غاية لها واذا بطلت الغاية الاخيرة بطلت الغايات كلها ومن هذا القبيل وجود النتائج المترادفة
للقياسات الى غير النهاية كما قال ثم لقائل ان يقول يجوز ان يكون لكل غاية غاية كما ان لكل ابتداء ابتداء فلا يكون للحقيقة غاية وتمام
لان الغاية الحقيقية ما يسكن لديه وقد نجد اشياء هي غايات ولها غايات الى غير النهاية مثل ان ههنا اشياء نظن انها غايات ولانها هي كالنتائج
تترادف عن القياسات ولانها هي بحد الشكل الاخير وهو ان الغاية الحقيقية هي اخيرا ما ينتهي اليه الفعل ويسكن لديه الفاعل المقتضي
كما ان المبدأ في الحقيقة اولي ما يفتقر اليه عند الفعل قولهم كما جاز ان يكون سلسلة الحوادث ذاهبة الى غير النهاية بلا اول كالاول
له فلم يكن شيء منها مبدأ ذاتيا ولا فاعلا حقيقيا لان ذلك مما لا يجوز وجوده بشرط المعلول وقوام حقيقته به كذلك يجوز ان يذهب
سلسلة الغايات لا الى نهاية فلا يكون شيء منها غاية حقيقية بناء على ما ذكرنا من ان الغاية بالحقيقة هي اخيرا ما يسكن اليه وهكذا حكم

القياسات والنتايج المترادفة التي يجعل كل نتيجة من تلك القياسات جزء القياس آخر وهكذا الى غير النهاية فليس شيء من تلك النتايج مطلوبا
حقيقيا يطلب لذاته بل يطلب ليصير وسيلة الى شيء آخر والوسيلة لا يكون مطلوبا بالذات بل بالعرض **قوله** فنقول الان اما
الشك الاول المنسوب الى الاتفاق والبخت فحلّه ونقول اما حال الاتفاق وانه غاية ما فقد فرغ منه في الطبيعيات اعلم انه ذكر انه اذ
ان تكون الاجرام الاسطقسية بسائطها ومركباتها حاصلة بالبخت والاتفاق فما اتفق ان كان هيئة اجتماعية يصلح للبقاء والنسل
بقي وما اتفق ان لم يكن كذلك لم يبق وهلك [illegible] اولها ان الطبيعة كيف تفعل لاجل غرض مع انها ليست لها روية وثانيها انا نرى
على ان التشويهات والزوائد والموت ليست مقصودة للطبيعة مع ما فيها من النظام الذي لا يتغير فان نظام الذبول ليس من نظام النشو
والنمو بل هما وان كانا متعاكسين فلهما نظام لا يتغير [illegible] ولكن لما كان نظام سبب النقصان والذبول ضرورة المادة فلا جرم حكمنا
انها غير مقصودة للطبيعة وهذا كالمطر الذي نعلم يقينا انه كان لضرورة المادة فوجب ان الشمس اذا جرت فحصل البخار والى الجو البارد فلما
برد صار ماء ثقيلا فنزل ضرورة ثم اتفق ان يقع في مصالح فيظن ان الامطار مقصودة لتلك المصالح وليس كذلك بل لضرورة المادة
وثانيها ان كانت الطبيعة تفعل لغرض فذلك الغرض ان كان لغرض آخر يلزم التسلسل وان كان لا لغرض آخر فقد جعل شيئا لا
لغرض آخر فيجوز ذلك في كل الافعال وثالثها ان الطبيعة الواحدة تفعل افعالا مختلفة مثل الحرارة فانها تحل الشمع وتعقد
الملح وتسود وجه القصار وتبيض وجه الثوب فهذه اذا تنكر الغايات في افاعيل الطبايع والحق ان للطبايع غايات ذاتية في افاعيلها
ولكن لا ننكر ان يكون الاتفاق مدخل في تكون الامور الطبيعية بالقياس الى الخصوصيات النادرة الشخصية فانه ليس حصول
هذا الماء عند هذا الجزء من الارض ولا حصول هذه الحبة من البر في هذه البقعة من الارض امرا دائما او اكثريا بل انها وما يجري
مجراها اتفاقيات لها اسباب اتفاقية نادرة الوقوع ولكنا ندعي ان للقوى الفعالة الطبيعية غايات معينة فانها تؤدي اليها لا محالة ان لم يكن
عارض او قسر والامور العرضية والقسرية لا يكون دائما ولا اكثريا كما مر عليه فاذا المراد بالغايات المعلولات التي تكون تادي القوى اليها
دائما او اكثريا [illegible] في الكلام في [illegible] المادة عن الارض [illegible] الواحدة [illegible]
[illegible] وحصلت [illegible] من الشعير [illegible] ولا بد من نفوذ اجزاء الارض [illegible]
منها السنبلة [illegible] المادة [illegible] الارض والماء عن مواضعها الطبيعية [illegible] تلك الحركات [illegible]
قوة مستكنة في الحبات ثم [illegible] ان يكون في [illegible] اجزاؤه [illegible]
جميعا من نوع واحد [illegible] ضرورة المادة بل لاجل ان القوة
الفاعلة محركها الى [illegible] الاجزاء [illegible] الغاية [illegible]
ليس [illegible] الاجزاء [illegible] الطبيعية [illegible]
لخاصية [illegible] الكمال [illegible]
صدور [illegible] الطبيعية [illegible] غايات معينة فلم لا [illegible]
والترتيب [illegible] فنقول [illegible] فهي خيرات [illegible]
بوجهين الاول [illegible] اسبابا عارضة [illegible] اذا اصابت
الحيوان [illegible] الطبيعة متوجهة [illegible] الثاني [illegible]
بعارض [illegible] الطبيعة [illegible]
[illegible] بان الافعال
[illegible] من تلك الافعال
غاية [illegible] كان
[illegible]
[illegible]

بعضه ثم مبادرة اليد الى العضو للتحكك من غير فكر ولا روية دل وضح منه ان القوة النفسانية اذا حركت عضوا ظاهرا فانما يحركه بواسطة
الوتر والنفس لا شعور لها بذلك والجواب عما تمسكوا به ثانيا ان الفساد في هذه الكائنات تارة لعدم كمالاتها وتارة لحصول امور
خارجة عن مجرى الطبيعة فاما الاعدام فليس من شرط كون الطبيعة متوجهة الى غاية ان يكون واصلة اليها والموت والذبول كل
ذلك لقصور الطبيعة عن البلوغ الى الغاية المقصودة واما نظام الذبول فله سببان احدهما بالذات وهو الحرارة والاخر بالعرض وهو الطبيعة
ولكل منهما غاية فالحرارة غايتها تحليل الرطوبة فتسوق المادة اليه على النظام فالطبيعة التي في البدن غايتها حفظ البدن ما امكن
بامداد بعد امداد ولكن لكل مدد تال فانه يقع اقل من المدد الاول فيكون ذلك الامداد سببا بالعرض لنظام الذبول فهو اذن
من حيث هو نظام فهو فعل الطبيعة وان لم يكن فعل طبيعة البدن ونحن لم نقل ان كل حال للصور الطبيعية يجب ان يكون غاية للطبيعة
التي فيها بالذات بل نقول ان كل طبيعة فانها تفعل فعلها الخاص لغايتها فاما فعل غيرها فقد لا يكون لغاية لها وايضا
فان الموت وان لم يكن غاية نافعة بالقياس الى بدن زيد فهو غاية بالقياس الى النظام الكل واجب على ما عرف في علم النفس واما الزوائد
كالاصبع الزائدة في الانسان فهي كائنة لغاية ما فان المادة اذا فضلت عن حركة الطبيعة فضلها الى الصورة التي تستحقها بالاستعداد
الذي فيها ولا يعطلها فيكون فعل الطبيعة فيها لغاية واما ما نقل في المطر فممنوع بل السبب فيه قرب الشمس وبعدها و
هو سبب الهي لنظام العالم وله غايات اكثرية فالطبيعة على ما عرفته واما الجواب عما تمسكوا به ثالثا فهو انه لا يلزم ان يكون
لكل غاية غاية بل الغاية الحقيقية يكون مقصودة لذاتها وساير الاشياء بقصدها وما يقصد لذاته فلا يقال له لم يقصد و
لهذا لا يقال لم طلب الخير والصحة ولم هرب من الالم والجواب عما تمسكوا به رابعا ان القوة المحركة لها غاية وهي احالة المحرق الى مشاكلة
جوهرها واما العقد تارة والحل اخرى فذلك لان الوصول الى تلك الغاية في بعض الجواهر بواسطة العقد فلك من اللوازم الخارجية واما الغاية
الذاتية فهي واحدة بل نقول فعل الطبيعة المسخنة شيء واحد بالذات لغاية واحدة ولكن هذه الآثار المختلفة من الحل والعقد والتسويد والتبييض
وغيرها انما حدثت لاجل اختلاف القوابل والمستعدات وطبايعها فهذه خلاصة ما ذكره الشيخ في الطبيعيات وغيرها في دفع شبه النفاة
والبحث المورده لابطال الغاية واعلم ان لنا في تحقيق عروض الذبول وكذا في عروض الموت كلاما اخر غير ما ذكروه مذكور في بعض كتبنا
كالشواهد والاسفار **قوله** واما بيان امر العبث فيجب ان نعرف ان كل حركة ارادية فلها مبدء قريب ومبدء بعيد فالمبدء القريب هو
القوة المحركة التي في عضلة العضو والمبدء الذي يليه هو الاجماع من القوة الشوقية والابعد من ذلك هو التخيل او التفكر فاذا ارتسم في التخيل
او التفكر النطقي صورة فحركت القوة الشوقية الى قوله حرسه لا تضبط يريد بيان ان فعل العبث والجزاف غاية بالقياس الى مبدئه الذي
هو قوة شوقية حيوانية الى ان تلك الغاية خير لتلك القوة الشوقية الحيوانية وان لم يكن غاية ولا خيرا بالقياس الى القوة التي هي فوقها والمحركة
كلاما انه يجب ان يعلم ان الحركات مبادي مترتبة بعضها ضرورية باعيانها وبعضها غير ضرورية باعيانها فالتي ضرورية باعيانها منها
قريبة ومنها بعيدة فالقريبة هي القوة التي في عضلة العضو والبعيدة هي القوة الشوقية فهذان المبدءان لا بد من حصولهما في كل
حركة حيوانية اختيارية ولكل منهما غاية يترتب على فعلها ثم ان غاية القوة المحركة التي في العضل هي ما انتهت اليه الحركة وليس لها غاية
غير ذلك واما القوة الشوقية فقد يكون غايتها نفس غاية القوة المحركة وانما يختلفان بالاعتبار مثل ما اذا انضجر انسان من المقام
في الموضع الذي هو فيه وتذكر مقاما اخر فتوجه الروم اليه فاشتاق الى المقام فيه فتحرك اليه فكان غاية شوقه بعينه ما انتهت اليه حركته الذي هو
غاية للقوة المحركة القريبة فاتحدت الغايتان وقد يكون غاية المحركة غير غاية الشوقية كما اذا تخيل الانسان صورة لقاء صديق فيشتاق
اليه ويتحرك الى المكان الذي يقصده مصادفته فيه فغاية القوة المحركة الوصول الى ذلك المكان وغاية القوة الشوقية مصادفة ذلك
الصديق فاختلفت الغايتان واتحدت الغايتان واقول عندي انهما متغايران الا ان تغايرهما في المثال الاول من باب تغاير الصورة الخارجية
والصورة الادراكية لشيء واحد فان المقام في الخبر المذكور بنفسه غاية القوة المحركة وتصوره وحضوره في النفس مطابقا لما وقع
الخارجي غاية للقوة الشوقية فالمراد بالاتحاد المذكور هاهنا ان يكون الغايتان متغايرتين خارجا وتصورا والمراد بالاختلاف بينهما
ان يكونا متغايرتين في الخارج ايضا واما المبدء الذي لا يجب حصوله بعينه للحركات الاختيارية فهو الفكر والتخيل فانه وان كان لا بد من
احدهما اذ كل حركة اختيارية منبعثة عن قوة شوقية هي قبل القوة المباشرة للتحريك والشوق لا ينبعث الا عن ادراك من قوة تخيلية

او قوة فكرية فالمبدأ الابعد للحركة اما مبدأ الفكر او مبدأ التخيل الا انه ليس ولا واحد منهما واجب الحصول بعينه واذا عرفت هذا فنقول اما القوة المحركة التي هي في العضلات فان غايتها الاخيرة موجودة كسائر القوى الطبيعية التي لا اختيار لها ولا فرق بينها وبين تلك الطبائع الا بان هذه مسخرة لقوة اخرى فوقها جزئية فتنبعث بها في الحركة الى اي جهة شاء بخلاف الطبائع البسيطة فان حركاتها الى جهة معينة ولها غاية مخصوصة لا تختلف ثم ان لم يوجد معها غاية القوة الشوقية يسمى ذلك الفعل باطلا بالقياس الى القوة الشوقية لا بالقياس الى القوة المحركة مثل من وصل الى المكان الذي قد رقيه مصادفة لصديق ولم يصادفه فاما اذا حصلت الغايتان ولكن كان المبدأ البعيد هو التخيل وحده لا الفكر يسمى ذلك الفعل عبثا واذا تطابق المبدأان التخيل والفكر جميعا على غاية فليس بعبث ثم لا يخلو ذلك الفعل المسمى بالعبث اما ان يكون مبدؤه هو التخيل وحده او التخيل مع طبيعة ومزاج كالتنفس وحركة المريض او التخيل مع خلق او ملكة نفسانية داعية الى ذلك الفعل بلا روية فالقسم الاول يسمى جزافا ولم يسم عبثا والذي كان المبدأ فيه التخيل مع طبيعة يسمى قصدا ضروريا او طبيعيا والذي كان المبدأ فيه هو التخيل مع ملكة وخلق يسمى عادة فاذا عرفت ذلك ظهر ان العبث فعل له غاية وهي خير حقيقي او ظني اما ان له غاية فلان اللعب باللحية مبدأ حركته هو القوة التي في العضلة والذي قبله شوق وتخيل بلا فكر و ليس مبدؤه فكر وقد حصلت الغاية التي للقوتين المحركة والشوقية التخيلية ثم لم يحصل الغاية التي للقوة الفكرية لانها غير موجودة حتى يكون لها غاية فظهر ان المبادي الموجودة غاياتها حاصلة وما لم يحصل من الغايات فذلك لانه لم يكن مبدؤها موجودة واما بيان ان تلك الغاية خير حقيقي او مظنون فلان كل فعل نفساني فلشوق مع تخيل لكن ربما لا يكون ذلك التخيل ثابتا بل يكون سريع البطلان فلا يحصل الشعور فان التخيل شيء والشعور بالتخيل شيء اخر وبقاؤه في الذكر شيء اخر ولا يستلزم الاول للاخيرين ولو كان كل تخيل يلزمه الشعور به لذهب الامر الى غير النهاية ثم ذلك الشوق والتخيل له علة لا محالة اما عادة واما ملال عن هيئة واما حرص بخصيصها كالحركة للحركة والحس للمحسة على احداث فعل من القوة فذلك كله لذيذ بحسب القوة التخيلية واللذيذ شيء خير بالقياس الى ذلك الشيء وان لم يكن خيرا بالقياس الى القوة العقلية فهذه الاشياء غير خالية عن خيرات مظنونة ثم ورد هذه علل واسباب لتخصيص الحركات الجزئية لا ينضبط فثبت ان لكل فعل غاية هي خير بالقياس الى فاعله وعلمت ايضا ان غاية كل فعل من جنس فاعله فالطبيعي للطبيعة والنفساني للنفس والعقلي للعقل **قوله** واما الشك الذي يليه فينكشف بان يعرف الفرق بين الغاية بالذات وبين الضروري الذي هو احد الغايات بالعرض والفرق بينهما ان الغاية بالذات هي ان الغاية الى قوله لا العرض الاتفاقي هذا الشك هو الذي اشار اليه بقوله ثم لقائل ان يقول قد يجوز ان يكون لكل غاية غاية كما لكل ابتداء ابتداء والجواب الذي ينكشف به حاله موقوف على مقدمة وهي ان يعرف الفرق بين الغاية بالذات وبين الضروري الذي هو احد اقسام الغاية بالعرض فنقول قد عرفت ان الغايات اما اتفاقية او ضرورية فاعلم ان الغاية الضرورية اما ذاتية واما عرضية فالغاية الذاتية هي الغاية التي توجهت اليها الطبيعة او الارادة وطلبتها لذاتها والعرضية ما لا يكون كذلك وهو احد امور ثلثة احدها الامر الذي لا بد من وجوده متقدما على وجود الغاية حتى توجد الغاية المطلوبة مثل صلابة الحديد ليتم به القطع وهذا يسمى نافعا اما بالحقيقة كما في الافعال الطبيعية او بالظن كما في بعض الافعال الاختيارية وثانيها شيء لا بد من وجوده حتى يوجد الغاية ولكن لا على انه علة للغاية بوجه من الوجوه مثل انه لا بد من جسم اذكن حتى يتم به القطع ولا مدخلية للاذكنية في كون الحديد قاطعا الا انها لازمة له وثالثها الامر الذي يترتب حصوله على حصول الغاية مثل ان العلة الغائية لفعل التزويج هي التوليد ثم يتبعه حب الولد ثم ملازمة لا على ان يكون لاجله التزويج فهذه كلها من اقسام الغايات بالعرض لا بالذات لكن الضرورية منها لا الاتفاقية **قوله** وقد علمت الغايات الاتفاقية في موضع اشارة الى ما ذكره في اوائل الطبيعيات وتلخيص ما ذكره هناك مع مزيد تحقيق وتوضيح ان كل سبب فله سبب فاما ان يكون حصوله عن سببه دائما او اكثريا او على سبيل التساوي او على الاقل فان كان على الوجهين الاولين فلا يقال انه اتفاقي وواقع بالاتفاق اما في الدائم فهو ظاهر واما في الاكثري وهو السبب الذي يتوقف استكمال سببيته على حصول قيد فعند تخلف ذلك القيد يتخلف عنه حصول المعلول وعند حصوله يحصل المعلول لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة والفرق بين الدائم والاكثري هو ما ذكرناه من ان الدائم ما يجتمع في علته جميع القيود المعتبرة

في عليتها والاكثري ايضا مع وجود تلك القيود دائما وهذا الحكم مطرد لا يختلف بالعلل الطبيعية والارادية فان الارادة بالجزم بعد
استحالة كونها مؤثرة واذا صارت جازمة وواتت الاعضاء بالحركة ولم يقع بسبب مانع او ناقض للعزيمة تخلف الفعل عنها كالطبيعة
فاذا كان الاكثري من جنس الدائم والدائم لا يقال انه بالاتفاق فالاكثري ايضا كذلك واذا عرفت ذلك فاعلم ان السبب الذي من شانه ان
يتادى الى المسبب لا دائما ولا اكثريا ماهو السبب الاتفاقي فان من الامور ما يكون بالتساوي كقعود زيد وقيامه ومنها ما يكون
على الاقل كوجود ستة اصابع للانسان وهما قد يكونان باعتبار ما واجبا فذلك لانك اذا اشترطت في كف الجنين ان المادة فضلت
عن المصروف منها الى الاصابع الخمس والقوة المخلقة صادفت استعدادا تاما في مادة طبيعية فيجب ان يخلق اصبع زائد وبالجملة
فلو ان انسانا احاط بالكل حتى لم يشذ عن علمه شيء لم يكن شيئا موجودا بالاتفاق بل كان كلها واجبا فان الامور الموجودة بالاتفاق
انما يكون موجودا بالاتفاق اذا اخذت بالقياس الى من لم يعلم اسبابها واما اذا قستها الى من علم اسبابها لم يكن شيء من الموجودات اتفاقيا
ومثال هذا في الاصبع الزائدة فانها وان كانت بالقياس الى الجاهل باسبابها وبالقياس الى هذا الشخص اتفاقا فهي بالقياس الى علم الله
وبالقياس الى الكل والاسباب المكتنفة ليس بالاتفاق وكذلك اذا عثر انسان في مشيه على كنز فانه بالقياس الى العاثر والى الجاهل
بالاسباب التي ساقت العاثر الى الكنز بالاتفاق فاما بالقياس الى علم الله عز وجل والاسباب المكتنفة ليس بالاتفاق بل بالوجوب ثم
ان الاتفاق والبخت انما ينسب الى ماكان من شانه ان يكون سببا مؤديا اليه لكن لا دائما ولا اكثريا واذا لم يكن مؤديا اليه لم يقل فيه انه اتفق
مثل قعود زيد عند كسوف الشمس فانه لا يقال فعود زيد اتفق ان كان سببا الكسوف الشمس بل الاتفاق انما فيما من شانه ان يؤدي اليه
حتى لو فطن الفاعل بما يجري عليه اسبابه وصح ان يريده ويختار يصح ان يجعله غاية كما لو فطن الخارج الى السوق لان يلقى الغريم في الطريق
فان خروج العارف بحصول الغريم في جهة مخرجه يؤدي في اكثر الامر الى مصادفته واما خروج غير العارف فربما يؤدي وربما لم يتاد فهو
بالقياس الى العارف غير اتفاقي وبالقياس الى غير العارف اتفاقي ونقول ايضا ان السبب الاتفاقي قد يجوز ان يتادى الى غايته الذاتية
ويجوز ان لا يتادى مثل ان الرجل متوجها الى دكانه مثلا فلقي غريما له فربما انقطع بذلك عن الغاية الذاتية وهي الدكان وربما لم
ينقطع بل تخلص من الغريم ووصل الى ما قصده وكالحجر الهابط اذا شج فربما لم يهبط وربما هبط اليه فان وصل الى غايته الطبيعية فيكون
بالقياس اليها سببا ذاتيا وبالقياس الى الغاية العرضية سببا اتفاقيا واما اذا لم يصل اليها كان بالقياس الى الغاية الذاتية باطلا
والاتفاق اعم من البخت وكانهم لا يقولون بختا الا لما يؤدي الى شيء يعتد به ويكون مبدأه ارادة من ذي اختيار نطقي واما ما مبدأه
طبيعة كالعود الذي يشق فيجعل نصفه في المسجد ونصفه في الكنيف فذلك لا يسمى بختا الا اذا قيس الى مبدأ اخر ارادي فان
الامور الاتفاقية تجري على مصادمات تحصل بين الشيئين او اشياء وكل مصادمة فاما ان يكون كلا المتصادمين متحركين الى ان
يتصادما او يكون احدهما ساكنا والاخر متحركا اليه فاذا كان كذلك فجائز ان يتفق حركتان من مبدأين احدهما طبيعي والاخر ارادي
يتصادمان عند غاية واحدة يكون بالقياس الى الارادي خيرا يعتد به وشرا يعتد به فيكون نحسا وبختا ولا يكون بالقياس
الى المحرك الطبيعي بختا وفرق بين رداءة البخت وسوء التدبير فان سوء التدبير هو اختيار سبب في اكثر الامر يؤدي الى غاية
مذمومة ورداءة البخت هو ان يكون السبب في اكثر الامر غير مؤد الى غاية مذمومة لكن في حق صاحبه يؤدي اليها والشيء الميمون هو
الذي قد تكرر حصول اسباب الخير بالاتفاق عند حصوله والمشؤوم بالعكس منه فقد علمت ان السبب الاتفاقي ما يكون تاديه الى المسبب
لا دائما ولا اكثريا ووقع بين الاوائل خلاف عظيم في وجود الامر الاتفاقي وعدمه وظاهر ان ذلك الاختلاف ليس في اطلاق
لفظ الاتفاق لان الاختلاف في الاسامي غير لائق بالمباحث الحكمية بل الاختلاف انما وقع في ان السبب هل يجوز ان يكون تاديه
الى المسبب على التساوي او اقليا ام لا فبعضهم جوزه وبعضهم منعه والذي للمانعين ان يتمسكوا به هو ان السبب اما ان يستكمل
في شرائط سببيته فوجب ان يكون مستقلا بالتاثير فيكون حصول المعلول منه دائما لما مر من امتناع تخلف المعلول عن العلة
التامة وان لم يكن مستقلا بالتاثير فلا بد معه من امر اخر فيكون المؤثر في ذلك الفعل ذلك المجموع فهو وحده لا يكون سببا اتفاقيا
لان السبب الاتفاقي لشيء ما من شانه ان يكون ممكن التادي الى ذلك الشيء والحاصل انه ان كان سببا مستقلا كان واجب التادي
الى المعلول وان لم يكن مستقلا فهو ممتنع التادي اليه والحجة الحكيمة عنهم في الطبيعيات هذه اذا وجدنا للحوادث اسبابا معلومة

امنه

امتنع ان يتركهما او يطلبهما فلا يجعلوا من البخت والاتفاق فان حافر بئر اذا عثر على كنز حكم اهل العادة بان البخت السعيد لحقه و
ان لو لم يحفر حتى ينكسر حكموا بان البخت الشقي لحقه وليس الامر كذلك فان كل من يحفر الى الدفين يجده ويقولون ان فلانا لما
خرج ليقعد الى دكانه رأى غريما فظفر بحقه اتفاقا وليس الامر كذلك بل كل من توجه الى مكان فيه غريمه ولم يحتجب عنه فانه يراه و
ليس لقائل ان يقول لما كانت الغاية في خروجه غير هذه وجب ان لا يكون الخروج الى السوق سببا حقيقيا للظفر بالغريم لانا نقول يجوز
ان يكون لفعل واحد غايات شتى بل اكثر الافعال كذلك لكن يعرض ان يجعل المستعمل لذلك الفعل احد تلك الغايات غاية فيعطل
الاخر بوضعه لا في نفس الامر لانه صالح لان يجعل غاية أليس لو كان هذا الانسان شاعرا بمقام الغريم هناك كان وصوله اليه غاية
ثم نقول لمثبتي الاتفاق ان يجيبوا عن الاول فيقولوا ان الاسباب منها بسيطة ومنها مركبة فالبسيطة معلولاتها معها دائما
والا لكان لابد معها من قيد زائد فيكون العلة ذلك المجموع فيكون مركبة لا بسيطة وقد فرضنا بسيطة هف فاما المركبة فان كان
حصول المعلول دائما وان كان اكثريا كان حصوله اكثريا وكذلك القول في المساوي والاقلي فاختلاف المعلولات في الدوام
والاكثرية والتساوي والاقلية لاختلاف اجزاء العلة في ذلك فاذا عرفت ذلك فنقول انه وان كان كل ما لابد منه في تحقق العلة
فهو جزء من العلة في الظاهر ولكن ربما يكون لجزئه المحصل الوجودي سببا واحدا وهو يصادف الاثر لاجتماع واما سائر الامور
المعتبرة فهي عائدة الى زوال المانع وتحقق الشرط وحصول القابل ثم ان كان حصول انضمام سائر القيود مع حصول تلك الذات
دائما قيل ان صدور المعلول من العلة دائم وان كان الانضمام اكثريا جعل ذلك الصدور اكثريا وكذلك في المتساوي
والاقلي فان قيل ذلك الاجتماع ان كان واجبا كان المعلول دائم الوجود وان كان ممكنا فلابد من استناده الى الواجب
فيلزم بدوام الواجب دوام المعلول لدوامه فنقول ان مصادمات الاسباب متعلقة بالحركات الدورية وايضا لاتصالات
الكواكب فيجوز ان يختلف حال الاجتماع والاقتران بسبب اختلافها فانها في سائر الحوادث واما الحجة المذكورة في الطبيعيات
فجوابها ان الغاية قد يراد بها ما ينتهي اليها الشيء كيف كان وقد يراد بها ما يكون مقصودا فالاسباب الاتفاقية غايات بالمعنى الاول
وليست غايات بالمعنى الثاني واما قوله الغاية لا يصير غاية بالوضع فهو غير مسلم الا ترى ان الوضع والجعل ان يجعل بعضها اكثريا
وبعضها اقليا فان الشاعر بمقام الغريم الخارج اليه يجده في الاكثر وغير الشاعر لا يظفر به في الاكثر فاذا كان اختلاف الجعل مما
يختلف به حكم الاكثرية والاقلية فكذلك يجوز ان يختلف به الحكم في كونه اتفاقيا او غير اتفاقي فهذا بيان الغايات الاتفاقية
وتحقيق الحال فيها ودفع الشكوك والشبه الموردة فيها وانما بسطنا الكلام في تحقيق هذا المرام لان اللائق بهذه المباحث
لكونها من احوال الموجود بما هو موجود ان يذكر في هذا الموضع من الفلسفة الاولى دون الطبيعيات والتي ذكرها الشيخ انما
ذكرها على سبيل المصادرة والمبدئية دون ان يكون مسئلة فيها ونحن لما كرهنا رجوع الرجل الالهي في شيء من مسائل علمه
الى صاحب علم جزئي طبيعيا كان او غيره سيما في المبحث الذي كان مذكورا هناك على سبيل الوضع والتسليم لهذا نوقع
الحوالات في اكثر المواضع من شرح هذا الكتاب نوردها بالفعل كما هو عادتنا في كتابنا الكبير المسمى بالاسفار وهو
اربعة مجلدات كلها في الالهيات بقسميها الفلسفة الاولى وفن المفارقات **قوله** واعلم ان وجود مبادي الشر في
الطبيعة هو من القسم الثاني من هذه الاقسام فانه مثلا لما كان يجب في العناية التي هي الجود الى قوله وهذا الكلام اعتراض متعلق
بمسئلة الخير والشر وقع في هذا البين ليكون اشارة الى كيفية وقوع الشر في هذا العالم ودفع الشبهة الثنوية القائلين بان
المبدأ الخير لا يجوز ان يكون هو بعينه مبدأ الشر بل لابد لوجود الشرور الواقعة في هذا العالم من مبدأ آخر غير منتسبة الى مبدأ الخيرات
فقالوا بالمبدأين اثنين وحاصل ما سيأتي في دفع مذهبهم وحل شبهتهم ان الشر الحقيقي امر عدمي لا يستند الى مبدأ واما الشرور الاضافية
كوجود المضادات والموانع والقواطع للاشياء كالسموم والافعال الذميمة كالزنا والسرقة ونحوهما والاخلاق الرديئة كالجهل
المركب والحسد والبغض واشباهها فانما هي امور ضرورية تابعة لخيرات كثيرة على سبيل اللزوم كلوازم الماهيات التي جعلها تابع لجعل
تلك الماهيات فلو ترك وجود تلك الخيرات العظيمة لاستلزامها الشرور قليلة بالقياس اليها لزم ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل وذلك
غير لائق بالمبدأ الخير فيجب صدور هذا القسم من الخير ايضا من المبدأ الواحد كما يجب صدور الخير المحض الذي لا يلزمه شر اصلا كوجود المفارقات

الفلكيات منه كما سيجيء بيانه مفصلا والشيخ لما ذكر تمهيد الجواب عن الشك الثالث وجود الامور الضرورية التي يلزم الغايات الذاتية
وليست هي بغايات بل عرضية ذكر اقسامها الثلثة واورد لكل منها مثالا للتوضيح وقد دل على ان وجود مبادي الشرور التي هي ايضا لازمة
لبعض الخيرات داخل في العرض بحيثية من نحو وجود القسم الثاني من هذه الاقسام فيه على ذلك ليكون المتعلم الناظر في هذا المقام ذا بصيرة
واستعداد لفهم ما سيجيء في تحقيق مسئلة الخير والشر وبالجملة فلعل هذا لاي الخروج عن المقصد الاصلي والعرض كما ذكره تمهيدا على المتعلم
واشفاقا عليه ثم عاد الى ما كان فيه وقال ولنجب عن الشك المورد فنقول اما اشخاص الكائنات الجزئية المتناهية فليست هي بغايات ذاتية
هذا هو الجواب عن الشك المورد من جهة تجويز عدم التناهي في العلل الغائية ولا بد في تقريره من مقامين احدهما اقامة البرهان على تناهيها
ووقوفها عند غاية لا غاية لها ذاتية والثاني بيان ان المتعاقبات لا الى نهاية ليست هي بغايات ذاتية بل عرضية اما المقام الاول فنقول العلل
التمامية هي التي تكون مطلوبة لذاتها طولا وفرضنا عللا تمامية لا نهاية لها فاما ان يكون فيها شيء مطلوب لذاته واما ان لا يكون كذلك فان كان
منها ما يكون مطلوبا لذاته فعنده انقطع النشر وان لم يكن منها شيء مطلوبا لذاته فليس هناك علة تمامية فثبت انه من تجويز التسلسل
في العلل التمامية رفع العلل التمامية وابطالها واما المقام الثاني فهو انه ان قيل الحركة الفلكية غير متناهية فلما ان يقال لا غاية لها او
يقال غاياتها غير متناهية وكلا الوجهين على نقيض ما قلتموه وكذلك القول في الحوادث الكائنة الفاسدة وكذلك القول في تتابع [illegible]
عن القياسات ولا تناهي فالجواب عنه كما اشار اليه بقوله فنقول الى اخره وتقريره انه ليست الغاية الذاتية للطبيعة المدبرة للعالم الهيات
الجنسية لنقصانها او عدم تمامها مثل ان يوجد جوهر او جسم بما هو جسم فقط او حيوان بما هو حيوان فقط ولا ان يوجد شخص
معين من النوع بل الغاية الذاتية ان يوجد الهيات النوعية وجودا تاما فان امكن ان يبقى الشخص الواحد منها فهي لا يحتاج الى الاشخاص
ولا الى توالد وتناسل فلا جرم لا يوجد منها اشخاص وذلك كما في الشمس والقمر وان لم يمكن بقاء الشخص الواحد كما في الكائنات والفاسدات
فيحتاج الى الاشخاص المتعاقبة لا من حيث ان تلك الكثرة مطلوبة بالذات بل من حيث ان المطلوب بالذات لا يمكن حصوله الا مع ذلك
فيكون اللانهاية في الاشخاص غاية عرضية وان فرض ان لا تناهي الاشخاص غاية ذاتية فذلك ايضا معنى واحد غير معنى كل شخص فالذي
يذهب الى غير النهاية هو شخص بعد شخص لا الى تناه بعد لا تناه فالذي يؤدي الى ان والى ثالث والى رابع فليس هو بغاية ذاتية لشيء واحد
بل لامور كثيرة والشيء الواحد لا يكون له الا غاية ذاتية واحدة ونحن اذا اوجبنا التناهي في الغايات فانما اردنا بها الغايات الذاتية
دون العرضية فهذا هو بيان غاية الطبيعة المدبرة للعالم واما غاية الطبيعة المختصة بالشخص المعين فهي بقاء ذلك الشخص وليس لها غاية
سوى ذلك واما الحركة الفلكية الابدية فالمقصود منها كما ستعرف خروج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل وذلك معنى واحد ولكن
لما لم يمكن الا بتعاقب الاوضاع الجزئية لا جرم صارت المتعاقبة غايات عرضية واما المقدمات والنتايج فيجب ان يعلم ان المراد بقولنا العلل
الغائية متناهية انه لا يجوز ان يكون لفاعل واحد في فعل واحد غاية بعد غاية الى غير النهاية فاما ان يكون للافعال الكثيرة غايات
كثيرة فذلك جايز وههنا الكل قياس غاية معينة وليس للنفس في ذلك القياس غاية سوى تلك الغاية فهذا لا ينافي ما ذكرناه فهذه
نبذة مما ذكره الشيخ وباقي معاني الفاظه وفوائد كلامه واضحة لا يحتاج الى تبيين **قوله** واما الشك الذي يليه فينحل بان يعلم ان الغاية
تفرض شيئا وتفرض موجودا اذ فرق بين الشيء والموجود وان كان الشيء لا يكون الا موجودا هذا الشك هو الشبهة الاخيرة التي مبناها
على ان العلة الغائية لو كانت موجودة يلزم ان يكون شيء واحد متقدما على نفسه وان يكون معلول الشيء علة لعلته وحاصلها بيان
كيفية علية العلة الغائية وهو ان العلة الغائية لها ماهية ولها وجود وقد علمت الفرق بين الماهية والشيئية وبين الوجود والهوية
وان لم ينفك احدهما عن الاخر لما علمت من بطلان مذهب القائلين بثبوت الماهيات المعراة عن الوجود كالمعتزلة القائلين بشيئية المعدومات
وكل علة غير واجبة الوجود فلها ماهية ووجود فالعلة لها ماهية ووجود فهي بماهيتها علة لكون سائر العلل عللا بالفعل فيكون
العلة الغائية في وجودها معلولة للمعلول نفسها في شيئيتها ولكن لا مطلقا فان تلك الشيئية ما لم تكن متصورة معلومة لا يكون
علة لشيء قال الامام الرازي في بعض تصانيفه ان هذا يقتضي ان لا يكون للافعال الطبيعية غايات لانه ليس لها تصور ولا ادراك
فناقض مذهب الشيخ وساير الحكماء حيث ذهبوا الى انه ما من فعل طبيعي او نفساني الا وله علة غائية ذاتية والجواب عنه لوجهين احدهما
ما ذكره المحقق الطوسي في شرح الاشارات وهو التزام ان للطبايع شعورا ولو كان ضعيفا وثانيهما ان الطبايع الجسمانية غير مفكرة

عن مبادي نفسانية او عقلية وهي كالمسخرات لتلك المبادي نسبتها الى تلك المبادي كنسبة القوة المحركة التي في العضو منا الى نفوسنا في
حركاتنا الاختيارية فالعالم كله ذا حيوة حيوانية الا ان الحيوة في بعضها كامنة مستورة وفي بعضها كالحيوانات المركبة ظاهرة جلية وتحقيق
هذا المطلب يحتاج الى بسط في الكلام ليس هنا موضع بيانه فان العلة الغائية بمهيتها وشيئيتها علة لعلية ساير العلل واما بوجودها
فان الغايات ان كانت امورا حادثة تنتهي اليها الحركات فوجودها معلول لجميع العلل وان لم يكن كذلك لم يكن ساير العلل علة لوجودها
بل هي علة لها وجودا وشيئية فقد ثبت ان العلة الغائية بماهيتها علة لساير العلل واما كونها معلولة في وجودها فذلك ليس بلازم
واجب بل ان كانت حادثة كانت معلولة في وجودها لساير العلل والا فلا فاذن عليتها لساير العلل امر لذاتها واما معلوليتها فليست
لذاتها بل لاجل حدوثها **قوله** واعلم ان الشيء يكون معلولا في شيئيته ويكون معلولا في وجوده الى قوله لا يخفى لما ذكر ان الشيء
قد يكون في شيئيته علة وقد يكون في وجوده علة فالاول كالعلة الغائية والثاني كساير العلل اراد ان يذكر هذا التقسيم في جانب
المعلول ايضا فذكر ان المعلول قد يكون معلولا في شيئيته وقد يكون معلولا في وجوده فالاول كالمحدود بالنسبة الى حده
كالاثنين فانه في شيئيته معلول لكل من وحدتيه وكالحيوان فان مهيته ومعناه متقومة من معنى الجسمية والنمو والحس والتا
مكشوف فان وجود الاثنين محتاج الى فاعل يجعله وغاية يكون لاجلها وكذا الحيوان مفتقر في وجوده الى فاعل وغاية غير ما يحصل
به مهيته من جهة الاجزاء ومما يجب ان يعلم ان علة الشيئية لا يكون الا شيئية اخرى داخلة في المعلول فيجوز ان تقرر من الشيئيات
المحضة شيئية المعلول واما وجوده فلا بد فيه من وجود امر يكون اقوى في الموجودية من وجود المعلول فمعلول المهية اقوى
تحصلا من مهية علته فان تحصل النوع اقوى من تحصل جنس جنسه وهكذا الى جنسه الذي لا جنس له فهو في غاية الابهام
وذلك بعكس معلول الوجود فانه يكون اضعف قواما من وجود علته ووجود علته اقوى من وجوده وعلة علته اقوى من علته
وهكذا الى ان ينتهي الى علة العلل وهي غير متناهية القوة والشدة والقدرة وفوق ما لا يتناهى **قوله** وكذلك قد يكون
الشيء امر حاصل موجود في شيئيته مثل العددية للاثنينية هذا تقسيم آخر للشيئية وهو انه كما ان الوجود منه ما هو داخل في
الموجود ومنه ما هو عارض له فالاول كوجود اجزاء المركب مثل وجود المادة ووجود الصورة والثاني كوجود الاعراض فكذلك
الشيئية قد يكون حاصلة في شيئية امر داخلة فيها وقد يكون زائدة عليها فالاول كشيئية العدد للاثنينية وشيئية الجسم
للحيوانية والثاني كشيئية التربيع الحاصل في جسم طبيعي كالحجر والخشب ونحوهما فان مهية التربيع واجزائها معان خارجة عن مهيات
الاجسام الطبيعية كذا شيئية ساير العوارض مثل البياض واللون والطعم والرايحة وغيرها من الكيفيات **قوله** والاجسام
الطبيعية علة لشيئية كثير من الصور والاعراض اعني التي لا يتحدد الا بها قد مر في مباحث المهية انه قد يكون للحد زيادة
على المحدود كما في حد الاصبع وحد الفطوسة فيؤخذ الانسان في حد الاصبع وهي صورة جوهرية ويؤخذ الانف في حد الفطوسة
وهي عرض ولا يعني لكون الشيء علة لشيئية امر الا كونه جزءا من حده فثبت كون الاجسام الطبيعية علة لشيئية كثير من الصور و
الاعراض واما كونها علة لوجود بعض الصور والاعراض دون الشيئية فذلك في الصور والاعراض التي ليس حدها متعلقا بتلك
الاجسام التي يتوقف عليها وجودها وقوله كما يظن في التعليميات كذلك التقييد المنفي اشارة الى ظن جماعة توهموا ان التعليميات كالكرة
والاسطوانة وغيرهما يفتقر في حدودها ايضا الى الاجسام الطبيعية وذلك ظن فاسد لان المراد بالجسم الطبيعي ما دته استعداد
خاص لصورة معينة ذات حركة وسكون طبيعيين ولجهتا فعل وانفعال مخصوصين والامور التعليمية لا يستدعي مهيتها
شيئا من هذه الاشياء ولا وجودها ايضا على الاطلاق بل وجودها في عالم الطبيعة لا يكون الا في جسم طبيعي اي جسم طبيعي
كان كما في علم مباحث الكم واعلم ان الغرض من ذكر هذه الاحكام للشيئية بما هي شيئية ان يسهل التصديق بكون العلة
الغائية في شيئيتها متقدمة على ساير العلل كما قال فقد سهل لنا ان نعلم ان العلة الغائية في الشيئية قبل العلل الفاعلية والقابلية
وكذلك قبل الصورة من جهة ما الصورة علة يعني ان العلة الغائية لها تقدم على ساير العلل والصورية من جهتين من جهة الشيئية
ومن جهة وجودها الذي في نفس الفاعل لذلك الفعل لا في نفس غير ذلك الفاعل ولا في نفس ذلك الفاعل لغير ذلك الفعل
اما الاول فلانها يوجد اولا في نفس الفاعل ثم ينبعث منه تصور الفعل الذي لاجلها وما يتوقف هي عليه من الفاعل وكيفية تصوره

يتأدى اليها واما الثاني والثالث فليس لها تقدم ضروري لا لبعض العلل ترتب على الاخرى وانما قيد الصورة بقوله من جهة ما الصورة علة مؤدية اليها لما علمت من ان الصورة لها اعتباران احدهما اعتبار انها داخلة في قوام ماهية المركب وعلة صورية له ليصيرها كاملا بالفعل وهي بهذا الاعتبار غير مؤدية الى شيء اخر هو غاية وثانيهما اعتبار انها واقعة في طريق التادية الى كمال اخر هي بها بهذا الاعتبار سبب متقدم على وجود الغاية وباقي الفاظه غني عن الشرح **قوله** هذا اذا كانت العلة الغائية في الكون واما اذا كانت العلة الغائية ليست له قد سبق منا ذكر هذا الحكم وتقسيم الغاية الى ما تحت الكون والفساد والى ما ليس كذلك وان الغاية التي ليست في الكون ليست معلولة لشيء من العلل لان كلا الامرين من الشيئية والوجود ولا في احدهما الذي هو الوجود والحصول كما هو دأب الغايات الكونية فالعلة الغائية من الوجه الذي هي به علة لغيرها من العلل لا يكون معلولة لها ابدا سواء كانت وجودها حادثا ام لا ولكن التي عرض لها الوجود الحادث تفتقر في وجودها الى تلك العلل فلو لم يكن ذات كون لم يكن معلولة لها اصلا والغاية من حيث كونها علة غائية لصدور الفعل علة فاعلية لسائر العلل ولكن في ان يكون علة لا في ان الفاعل والقابل قد يكون ذاتاهما موجودتين ولا فعل ولا انفعال اذ لم يتصور الفاعل ماهية الغاية فاذا تصورها فعل الفاعل في القابل فحصلت الصورة في القابل لاجل الغاية فاذن العلة الغائية هي التي تجعل الفاعل فاعلا والقابل قابلا وكذا تجعل الصورة كأنه موجودة ولكن لا في نفسها بل لتتأدى الى الغاية المطلوبة سواء كانت الغاية موجودة بالفعل قبل الصورة وذلك في الغايات التي هي خارجة عن عالم الكون او مترتبة على الفعل وعلى وجود الصورة كما في الغايات الكونية المثل الحصر فاذن الذي بالذات للسبب الغائي بما هو سبب غائي ان يكون سببا لسائر الاشياء متقدما عليها بما هي اسباب فقد يعرض له من جهة ان وجود معناه وماهيته في الكون ان يكون معلولا لها متاخرا عنها فقد اتضح وانكشف لك ان شيئا واحدا كيف يكون علة ومعلولا لنفسه وفاعلا وغاية ومن نظر حق النظر وكان ذا بصيرة عقلية ينكشف عليه ان الغاية مطلقا كمال الوجود الفاعل لكن الفاعل على اربع مراتب الاولى مرتبة ما كماله وغايته نفس ذاته اذ لا كمال فوق ما هو عليه من وجود ذاته بل انه ذاته غاية كل غاية كما هو فاعل كل فاعل والثاني ما كماله فوق ذاته ولكن مع ذاته فهو يفعل الفعل لاجل ما فوقه الذي لا يفارق عنه وهي مرتبة العقول الفعالة للاشياء لاجل اتصالها بما فوقها والثالثة مرتبة ما كماله منفك عنه لكن له ان يبلغ الى كماله ويلحق اوله باخره من غير ان يبطل ذاته وهي مرتبة النفوس بما هي نفوس فانها تفعل افاعيلها من التحريكات والتدبيرات لان يتكامل وجودها ويتجرد عن التعلق بالابدان والمواد الكونية ويصير جوهرها عقلا مستقل الوجود ذاتا وفعلا والرابعة مرتبة الفواعل الطبيعية فان كمالاتها متاخرة عن وجوداتها التي في اوائل الكون وهي متوجهة في افاعيلها الى كمالاتها ولكن مع تبدل وتجدد في ذواتها فالصورة النطفية اذا بلغت حد الحيوانية بطلت لا كما انها قبل الحيوانية وهذا لاجل نقص الوجود الطبيعي وضعفه وحدة الصور الطبيعية وتجدد ذاتها كما علمت منا مرارا فالغاية بمعنى واحد في الجميع فما قيل ان الغاية في الحركة والمحرك معناها غير معنى الغاية في الفاعل وانها في الفاعل بمعنى العلة وفي المتحرك بمعنى النهاية ليس بشيء بل في الكل بمعنى واحد وهو الكمال والتمام وقوله وهذا من المبادي الطبيعية قد ذكرنا ان التي اوردها الشيخ في اوايل الطبيعيات من احكام العلل الاربع سواء كانت علل مختصة بالامور الطبيعية كالمادة والصورة او غير مختصة بها كالفاعل والغاية كان ايرادها على وجه المباينة والتسليم **قوله** واما البحث بعد هذا فينكشف بما نقول ان الغاية التي يحصل في فعل الفاعل ينقسم هذا البحث اشارة الى ما ذكره بقوله ومما يليق ان يتكلم فيه بعد حل هذه الشبهة انه هل الغاية والخير شيء واحد ام مختلف وايضا ما الفرق بين الجود والخيرية فنقول اعلم ان الغاية منقسمة اولا الى قسمين لانها اما ان يكون واقعة تحت الكون ام غير واقعة تحت الكون والتي هي من القسم الثاني فهي اعلى وارفع من ان يجري فيه بعض الاعتبارات التي سيجيء من كونها وجودا او صورة واما التي من القسم الاول فهي لا يخ اما ان يكون صورة جوهرية او عرضية في القابل المنفعل لفعل ذلك الفاعل ام لا يكون كذلك وعلى الثاني لا بد ان يكون صورة او عرضا في ذات الفاعل لاستحالة ان يكون مثل تلك الغاية جوهرا قائما بنفسه لا في مادة ولا من مادة لان كل حادث كائن مسبوق بمادة او ان يكون موجودة في مادة اخرى غير مادة الفعل اصلا والتي لا يكون موجود لا في الفاعل ولا في القابل فلا يكون موجودة اصلا على انك قد علمت منا ان الغاية في كل فعل هو ما يستكمل به الفاعل لكن الفاعل القريب للحركة غايته صورة او عرض

فی مادة نفسه والفاعل البعید للحرکة کالنفس المحرکة للمادة بتوسط قوة طبیعیة غایته لا محالة لیست فی مادة بل فی نفس الفاعل وکل فعل له فاعل
بعید وفاعل قریب ملاصق للمادة فله غایتان متغایرتان بالذات او بالاعتبار غایة هی صورة او عرض فی مادة الفعل وغایة هی صورة
او عرض فی نفس الفاعل کما سیلوح فی کلام الشیخ فمثال القسم الاول ای الغایة التی یکون فی القابل لا فی الفاعل ولا محالة لم یکن غایة حاضرة
للفاعل البعید کما اشرنا الیه صورة الانسانیة فی مادة الانسانیة اعنی صورته الطبیعیة فانها غایة للقوة الفاعلة للنمو فی مادة حیث لا تکون
صورة الانسان والیها توجه فعل تلک القوة الفعالة بتوسط القوی المباشرة لتحریک تلک المادة وتهیئتها لقبول تلک الصورة ومثال
القسم الثانی وهی الغایة التی تکون حصولها فی الفاعل لا فی القابل ولا محالة هی الغایة التی یؤمها الفاعل هو الاستکنان ای متخذ الکن
وهو الموضع الذی یستر به من بیت ونحوه وهو غایة لمستنبی البیت ای ما الذی هو فاعل البناء ای مبدأ حرکة المادة من الطین واللبن
والخشب فیرتبها علی وجه المباشرة الی ان یقبل صورة البیت مثلاً فغایته نفس تلک الصورة والاستکنان لیس صورة البیت
وصورة البیت غایة للقوة القریبة الملاصقة لتحریک المادة والاستکنان غایة للقوة النفسانیة الداعیة لان یستنبی ویجعل
الفاعل للبناء بالقوة فاعلاً له بالفعل سواء کان ذلک الفاعل المباشر للبناء امراً مغایراً له او متحداً معه ضرباً من الاتحاد
وحینئذ یکون الغایتان ایضاً کذلک فقوله ویشبه ان یکون غایة الفاعل القریب الملاصق لتحریک المادة صورة فی المادة
وان یکون ما لیس غایة صورة فی المادة لیس مبدأ قریباً للحرکة بما هو کذلک هو الذی ذکرناه اولاً من ان الغایة هی تمام الفاعل من حیث
هو فاعل فان کانت الغایة صورة مادیة کان الفاعل ایضاً قوة ملاصقة لها وان کان الفاعل بما هو فاعل جوهراً روحانیاً کانت غایته
ایضاً صورة او کیفیة روحانیة فحینئذ لا حاجة فی بیان کون الغایة لها اعتبارات واسام شتی الی التقسیم لها علی الوجه الذی ذکره
الشیخ من انها قد تکون فی منفعل قابل وقد لا یکون فی منفعل قابل فیکون فی فاعل بل یکفی ان یقال ان الغایة اذا کانت صورة او عرضاً
فی قابل منفعل فلها نسبة الی امور کثیرة الی اخر ما ذکره وذلک لان التقسیم المذکور یوهم ان بعض الغایات خارجة عن ان یکون
عائدة الی فاعلها ولیس الامر کذلک لما علمته مراراً ان کل مقصود لاجله فعل فلا بد ان یکون امراً لاحقاً بفاعل ذلک الفعل ثم لا یخفی
ان الفاعل لهذه التغیرات والحرکات لیس فاعلاً محضاً بل هو فاعل ومنفعل جمیعاً کل منهما من جهة وذلک من حیث اشتماله علی قوة
القبول وتعلقه بالمادة الجسمانیة بوجه من الوجوه **قوله** فان عرض ان ما غایته صورة فی المادة المتعاطاة آه یعنی انه قد یتفق ان
یکون فاعل واحد لفعله غایتان احدیهما صورة او هیئة فی مادة والاخری امر لیس فی مادة ومثل ذلک الانسان یبنی بیتاً لیستکن
هو نفسه فیه فیکون له جهتان جهة کونه مستکناً طالباً للکن وجهة کونه بانیاً فهو من جهة کونه طالب الکن داع الی البناء وعلة
غائیة للبناء وعلة فاعلیة بعیدة له ومن جهة ما هو بان معلول لما هو مستکن لما علمت من کون فاعلیة الفاعل معلولة لما هو علة
غائیة وعلة اولی فههنا کون الباتی بانیاً معلول لطالب الکن فههنا فاعلان احدهما المستکن وهو الفاعل البعید والثانی
هو الفاعل المباشر فلهما غایتان فیکون الغایة لما هو مستکن هی الکن وهی غیر الغایة لما هو بان وهو صورة البیت فیکون الانسان
الواحد له غایتان لانه مجتمع فاعلیة واما حکم الشیخ بان وحدته یکون بالعرض فان اراد بالوحدة بالعرض الوحدة التألیفیة التی
لیست طبیعیة بل بمجرد الاجتماع الذی عرض بتعمل وتصنع فهو وان کان کذلک فی المثال الذی ذکره من کون انسان واحد مستکناً
وبانیاً ولکن لیس کذلک علی وجه الکلیة والعموم فرب فاعل لفعل غیر صناعی یکون له غایتان غایة هی صورة او حالة فی مادته وغایة
هی صورة او حالة فی نفسه بل کل فاعل مرکب من نفس وبدن کالفلک وکالحیوان الارضی یکون لافعاله النفسانیة غایتان وبالحقیقة
کما ان ذاته او ...ایته مرکبة من جزئین فکذا فعله مرکب من فعلین احدهما جسمانی والاخر تصوری وکذا غایة ذلک الفعل غایتان کالحرکة
الصادرة عن الفلک فان نفس الفلک بتحریک الطبیعة الفلکیة لاجل غایة هی التشبه بالکامل من جمیع الوجوه باستخراج الاوضاع الجسمانیة
من القوة الی الفعل وذلک بالمادة بعد المادة وتصور بعد تصور ووضع بعد وضع والغایة الاخیرة لنفسه هی ادراک حصول التشبه
المعنوی والجزئی لغایة الاخیرة لطبیعته جسمه استیفاء الاوضاع ثم کل حرکة جزئیة لاشتمالها علی وضع بعد وضع له ... وبعد تصور لها
فلها غایتان وضع خاص لجسمیة الفلک وتصور خاص لنفسه الجزئیة والوحدة فی الغایة کالوحدة فی المبدأ وکالوحدة فی الفعل ولا
شک ان وحدة الفلک امر کسائر المبدئین بل من المبادی عقل ونفس وطبیعة وحدة طبیعیة فکذلک وحدة الغایة بل الفعل ایضاً

فظهر انه قد يكون ما غايته بفعله هيئة في مادة وما غايته بفعله هيئة ليست في مادة ذاتا واحدة وحدة طبيعية غير عرضية نعم قد يتفق في الافاعيل الصناعية ان يجتمع في ذات واحدة مبدء تعليم صناعيين احدهما بالمباشرة البدنية والاخر لا بالمباشرة وكذا غايتاهما وحينئذ يكون وحدة المبدئين وحدة عرضية كما في المثال المذكور فلذا اراد بالوحدة العرضية ما يقابل الوحدة الحقيقية التي لا انقسام فيها فالحكم المذكور صحيح الا انه ليس فيه جدوى ظاهر **قوله** واذا لم تفرد هذا القول لما في القسم الاول فان للغاية نسبة الى امور كثيرة هي قبلها في الحصول بالفعل والوجود الى قوله وهو بالفعل صورة الامور الكثيرة التي هي موجودة بالفعل قبل هذا القسم من الغاية اعني التي هي صورة او عرض في ما جسمانية اربعة امور متغايرة وان كان تغاير الاثنين منها بالاعتبار وهي الفاعل والقابل باعتبار انه بالقوة والقابل باعتبار انه بالفعل والحركة فللغاية نسبة الى كل واحد من هذه الاربعة ولها بحسب كل نسبة من هذه النسب اسم خاص لمعنى لحق بقياسها الى الفاعل غاية والى الحركة نهاية والى القابل وهو بالقوة خير والى القابل وهو بالفعل صورة ووجه التسمية في كل منها ما ذكره الشيخ وهو ظاهر غني عن الشرح **قوله** واما الغاية التي بحسب القسم الثاني فبين انها ليست صورة للمادة المنفعلة الى قوله العلل التامية معناه واضح غني عن الشرح لكن ههنا بحث وهو انا لا نسلم ان الغاية في هذا القسم ليست صورة او عرضا في قابل منفعل وكذا لا نسلم ايضا انها ليست نهاية الحركة وذلك لان الغاية المبحوث عنها بكلا القسمين من الغايات التي هي حادثة بعد الفعل والفاعل في مثل هذه الافعال التي لها غايات حادثة لا يخلو عن حركة وانفعال فان المحرك الذي لا يتحرك اصلا منحصر في العقل وما فوقه فالنفوس المحركة للاجرام لها غايات ايضا بحسب فوقها كما ذكره الشيخ وانها لا يخلو في تحريكاتها الاجرام عن تصورات متجددة جزئية تنتهي الى غايات تصورية فاذن لا فرق بين القسمين من الغاية الا بان القابل في احدهما مادة جسمانية وان جهة قبولها وانفعالها تباين جهة الفاعلية بالوجود والذات وفي الاخرى مادة روحانية وان جهة القبول والقابلية فيها تغاير جهة الفعل والفاعلية تغايرا لا بالمباينة فالاعتبارات والاسامي كلها او اكثرها جارية في هذا القسم ايضا **قوله** واما الجود والخير فيجب ان يعلم ان شيئا واحدا له قياس الى القابل المستكمل وقياس الى الفاعل او الذي ذكره من قبل كان المطلوب فيه بيان الفرق بين معنى الغاية ومعنى الخير والمطلوب ههنا بيان الفرق بين معنى الجود والخير فذكر الشيخ اولا ان الشيء الواحد الحاصل من فاعل في قابل اي مباين الذات لذات الفاعل له نسبتان نسبة الى قابله المستكمل به ونسبة الى فاعله الذي يصدر عنه وانما قيدنا القابل بكونه مباين الذات للفاعل لان الصادر من فاعل في قابل متصل به كصدور الحرارة من الصورة النارية في جسمية النار وما يشبهها مثلا لا يسمى جودا باي اعتبار اخذ ثم انه اذا انتسب الى فاعله المباين الذي يصدر عنه فلا يخلو اما ان يقتضي لفاعله انتفاعا لا بوجه من الوجوه من جهة سواء كان بنفس ذلك الصادر او بما يتبعه او لا يقتضي شيئا من ذلك اصلا فالثاني يسمى جودا والاول لا يسمى جودا عند التحقيق واذا انتسب الى المنفعل كان خيرا فاعتبر في تسمية الجود جودا ان يكون منسوبا الى فاعله لا الى قابله لان قابل الشيء لا يسمى جوادا له وهو ظاهر وكذا اعتبر في تسمية خيرا ان يكون مقيسا الى قابله لا الى فاعله الذي لا ينفعل به بوجه لان الخير لا بد ان يكون امرا وجوديا حاصلا للشيء وهذا الامر المسمى بالجود بالقياس الى فاعله غير حاصل لفاعله بل للمنفعل واعلم ان مفهوم الجود والخير وما يجري مجريهما من الامور التي مفهوماتها معان نسبية وكل ما هو كذلك لا بد وان يكون حدودها الاسمية مشتملة على الامور التي هي مقيسة اليها ولهذا اخذ في تعريف البناء البناء وفي تعريف الملك المملكة لكن على وجه لا يلزم منه تعريف احد المتضايفين بالاخر بما هو مضاف بل بالسبب الموقع للاضافة كما قرروه في موضعه لاجل ذلك اخذ الشيخ اولا في معنى الجود النسبة الى الفاعل وفي معنى الخير النسبة الى القابل ثم اراد تعريف الجود بحسب الحقيقة وهو قريب من معناه اللغوي فذكر اولا معناه اللغوي ثم اشار الى كنه معناه وحده الحقيقي **قوله** ولفظ الجود وما يقوم مقامها موضوعها الاولي في اللغات افادة المفيد لغيره فائدة لا يستعيض منها بدلا وانتزاه قوله وما يقوم مقامه اراد به مثل الكرم والعطاء والاحسان وما يجري مجريها في معانيها من معنى الجود وقوله افادة المفيد لغيره فائدة بمنزلة الجنس القريب للجود لصدقه على المعاملة ايضا وما هو بمنزلة جنسه البعيد هو مفاد قولنا افادة المفيد فائدة فان مبدأ الاعراض الوجودية القائمة بمادة نفسه كسخونة النار وبرودة الماء مفيد فائدة لنفسه وهو مع ذلك ليس بجواد ولا معامل وقوله لا يستعيض منها بدلا بمنزلة الفصل المميز للجود عن المعاملة باقسامها كالبيع والشري والاجارة والمناكحة وغيرها فان من افاد لغيره فائدة ليستعيض منه بدلا لم يكن جوادا بل معاملا فقد اعتبر فيه ثلاثة امور احدها الافادة والثاني ان يكون الافادة لغيره اي لمباينه والثالث ان لا يكون لعوض وعمم العوض من ان يكون جوهرا او عرضا مستقرا في موضوع محسوس او معنى

اخر غير محسوس حتى الثناء والمدح والشهرة والصيت والتخلص من المذمة واكتساب الملكة الفاضلة فمن جاد ليشرف او ليحمد او ليثنا عليه
فهو مستعيض ليس بجواد وهذا التعريف احسن مما ذكره في الاشارات من قوله الجود افادة ما ينبغي لا لعوض لصدقه على ما لا يسمى
جودا وهو افادة الفاعل الطبيعي شيئا المادة المنفعلة عنه ثم ان جمهور الناس لغلبة الجسمانية عليهم لا يعنون بالعوض ما يكون مكشوفا
على الحس لا يعدون مثل الشكر والثناء وما يجري مجريهما من الامور المرغوبة من جملة الاعواض فيظنون ان المفيد لغيره فائدة يستعيض
ويسترجع بها شكرا او ثوابا او غير ذلك من الاغراض والمقاصد المعنوية جوادا ولا يسمونه مبايعا ولا معاملا وليس كذلك بل هو عند
التحقيق معاوض لانه معط واخذ ومفيد ومستفيد لان العوض غير منحصر في المال ونحوه بل كل غرض في الحقيقة عوض فكل معط لغرض
معاوض حسيا كان الغرض او عقليا صوريا كان او معنويا ولو ان المحسن اليه من الجمهور فطن ان الذي احسن اليه كان غرضه اكتساب
منقبة او فضيلة لذاته لاستخف المنة عليه واستحقر العطية لديه بل انكرها وابى ان يسمى المعطي له جوادا فاذا ثبت فتحقق معنى الجود والجواد
افيض من افاد غيره كمالا بوجه من غير ان يكون بازائه عوض بوجه من الوجوه فكل من يفعل فعلا لغرض يرجع الى عوض فليس فعله جودا
ولا الفاعل جوادا وكذا كل مفيد لقابل صورة جوهرية او لموضوع حالة عرضية وله غاية اخرى يحصل له بوسيلة ما افاده من الخير
وبالحقيقة او بحسب ظنه فليس بجواد **قوله** بل نقول ان الغرض والمراد في المقصود لا يقع الا للشيء الناقص الذات فذلك لان الغرض
الى قوله وهو المطلوب بيانه مطلقا ثم ترقى الشيخ من هذا المقام وبين ان كل من فعل فعلا لغرض فهو ناقص الذات بوجه من الوجوه
فاقد في ذاته لما هو اليق به واحسن واولى له ومستعيض كمالا واولوية من غيره فينعكس النقيض كل ما هو كامل من جميع الوجوه فليس
لفعله غرض وقد بالغ الشيخ في تحقيق ذلك تحصيل وتفصيل لان جماعة من علماء الكلام زعموا ان الفاعل الكامل من كل وجه [illegible]
يفعل بقصد وغرض الا ان غرضه ايصال فائدة الى غيره لا الى ذاته والشيخ رد عليهم بان ذلك الغرض الذي هو ايصال الخير الى الغير
ايضا يعود بالاخرة الى استكمال الفاعل واستفادته كمالا لم يكن حاصلا لذاته قبل الفعل والفاظ كلامه واضحة غنية عن الشرح
واعترض الفخر الرازي في شرحه للاشارات بان القصد الى ايصال الفائدة الى الغير لو لم يكن معتبرا في الجود لوجب ان يقال الحجر
الذي سقط من سقف فوقع على راس عدو لانسان ما فاماته لذلك العدو انه جواد مطلق لصدق تعريف الجواد عليه وهو افادة ما ينبغي
لا لعوض واجاب عنه المحقق الطوسي بان الجواد انما يكون ما يصدر عنه الجود بالذات لا بالعرض وههنا حصول ما ينبغي لم يصدر
عن الحجر بالذات لان الحاصل منه بالذات هو حركته الطبيعية وهي استفادة كمال منه لنفسه لا ايصال كمال لغيره وانما وقع على راس
لا يقتضي الموت بالذات بل يقتضي اختلالا لاوضاع الدماغ والاعضاء والموت مسبب لحرارة تقتضيه بالذات عند اختلال الاعضاء ثم
ان المقتضي لموت عدو انسان لا يكون مقتضيا لوصول فائدة الى ذلك الانسان بالذات بل بالعرض فهذا الحال مثال الذي اورده و
كذلك القول في الدواء المصح والمزيل للمرض بالعرض وانما يفعل بالذات كيفية مضادة لكيفية الغير الملايم وهكذا حال الفاعلات
الطبيعية فانها لا تفيد غيرها بافعالها شيئا الا بالعرض فان قلت فلم لم يقيد الشيخ تعريف الجود بانه ما يكون بالذات حتى انه
لو عرف الجواد لاحتاج الى ذكر هذا القيد لكنه لما عرف الجود لم يحتج اليه كما ان من عرف البارد بانه شيء يصدر عنه كيفية كذا وكذا
احتاج الى ان يقول بالذات اما اذا عرف البرودة بانها كيفية كذا وكذا لم يحتج الى ان يقول بالذات انتهى كلامه ونعود الى ما كنا فيه
ونقول حاصل كلام الشيخ ان كل فاعل يفعل فعلا بالطبع من غير ارادة او بارادة الغاية فهو ناقص في ذاته مستكمل بغيره **قوله** واما
الشفقة والرحمة والعطف على الغير والفرح بما يحسن الى الغير والغم بما يقع به من التقصير وغير ذلك فهي اغراض خاصة لما ذكر
ان كل فاعل يكون له مقصد وغرض يفعل لاجله فهو ناقص اراد ان يشير الى ان الشفقة والعطوفة وامثالها مما يلزم الفاعل من جهة
الغايات التي يقصدها ويستكمل بها فكذلك يلزم من جهة بعض المبادي الدواعي للافعال لانها انفعالات ونقائص في الحقيقة
وان كان الجمهور يعدونها من المحامد وهي كالشفقة والرحمة والعطوفة والفرح بالاحسان والغم بوقوع التقصير وهذه كلها وان
كانت احسن من مقابلها ومقابلاتها في افراد البشر كغلاظة القلب والقسوة والفرح بالاساءة او التقصير والغم بالاحسان لكنها افات
وعيوب بالقياس الى الاحوال المبادي العقلية وما فوقها واما اطلاق الرحيم والعطوف ونحوهما على الباري عز اسمه فبمعنى اخر
واشرفها مما يقع على المادون فالجود هو افادة الغير في جميع الجهات عن الافادة كالا لما بين ان الجود لغرض ليس بجود في الحقيقة اشار قوله

بان الجود الحقيقي هو [illegible] ليس لكل جنس من الافادة بل الاشارة الى بيان الفرق بين الخير والجود الذي كان بصدده فذكر انه الى النفع الكمال الذي افاده الجواد خير بالقياس الى القابل وهو جود بالقياس الى الفاعل ثم تمم معنى الخير حتى لا يتوهم احد انه كما ان الجود لا يكون جودا الا بالقياس الى فاعل لا يكون له غرض ولا لفعله عوض فكذلك الخير انما يكون خيرا اذا كان بالقياس الى قابل منفعل به من فاعل لا يكون له غرض ولا عوض اذ كل كمال للشيء فهو خير بالقياس اليه سواء استفيد من جواد حقيقي ام لا فهذا هو البيان الكاشف عن حقيقة الخير والجود **قوله** وقد تكلمنا عن العلل واحوالها وبقي ان نجعل فيها القول فنقول ان هذه العلل الاربع كلها مشتركة وتخصه كل واحدة واحدة منها وقد علمت ان البحث عنها مطلقا من وظائف هذا العلم لانها من الاقسام الاولية للموجود بما هو موجود والبحث عن احوال كل منها اذا اخذ مطلقا مختص بهذا العلم وانه من المبادي للطبيعيات وغيرها فاراد الشيخ ان يبين ان النظر في العلل الاربع يجب ان يكون لهذا العلم لا لاجل انه علم واحد من العلوم الجزئية ان يثبتها ويبحث عنها بل لو فرض ان شيئا من العلوم لا يثبتها ولها كما يظن في كثير من الامور الموجودة المرتبة في العلوم ان ليس لها من العلل الا بعضها بل الا واحدة منها وهي الصورة كالتعليميات كان ايضا يجب النظر فيها والبحث عنها في هذا العلم وذلك بوجوه لخرى احدها ان كونها جميعا مما ينظر فيه ويثبت وجوده ولو لامور مختلفة وفي علوم متفرقة جزئية مما يستدعي ان تحقق امرها ويعرف ماهيتها ويثبت وجودها في هذا العلم اذ البحث عن نحو وجود كل شيء في ذمة هذا العلم ما لم يتخصص بان يكون من الاعراض الذاتية للمتغيرات والمتحركات من حيث تغيرها او للمتكممات من حيث تكممها وثانيها انا نرى كثيرا من موضوعات سائر العلوم انها متحصلة القوام والوجود من العلل الاربع كلها وليس لصاحب العلم الذي موضوعه ذا مبادئ ان يبحث عن مبادئ ذلك الموضوع بل يتسلمها من العلم الذي هو فوق علمه وثالثها ان مطالب هذا العلم ليس مقصورا على معرفة احوال الامور التي هي مبادئ لسائر العلوم بل معظم البحث فيه عن الاقسام الاولية للموجود بما هو موجود وعن الامور التي تخصص وجودها بان يكون متكممة او متغيرة وهذه العلل كلها فان الموجود ينقسم الى فاعل وغاية وصورة ومادة كما ينقسم الى المتقابلات وان لم يكن هذه متقابلات اذ لا يلزم ان يكون كل تقسيم تقسيما بالمتقابلين فانه قد يكون بنحو الجمع على انه ما توهموه وظنوه ان التعليميات ليست لها علل اربع ولاجل ذلك حصروا العلوم التعليمية واستخفوا بها لعدم دلالتها على علم تمامية ليس بحق اذ ليس كل مبدأ فاعلي مبدأ حركة ولا كل غاية غاية حركة ولا كل قابل قابل تغير واستحالة فالامور التعليمية [illegible] طبايعها وافتقارها هيأتها لا يجب في وجودها الا بغيرها لا بذواتها وطبايعها وان جاز ان يكون مجردة عن المادة [illegible] كنشأة الخيال والوهم لكنها يلزمها المادة في وجودها الخارجي ومن جهة انفعالات تعرضها من الانقسام [illegible] الاشكال والتناهي فنسبة المقادير الى الاشكال المختلفة والوحدات الى انواع العدد كنسبة المواد القريبة الى الصور الاتي [illegible] العدد خواص ولوازم وآثار ليس للوحدات بما هي وحدات ولا للمعدد بما هو عدد فقد ثبت ان للتعليميات مبادئ [illegible] بالمادة حيث وجدا ووجد تمام وتمام التعليميات ليس الا من باب الاعتدال والتحديد والترتيب اما الاعتدال فلكون [illegible] السطح والمستقيم من الخط غير مختلف الاجزاء بالارتفاع والانحطاط وكون المنحني منها فرجاريا وكون الزاوية القائمة لا حادة [illegible] وكون قوسها ربع الدائرة لا ازيد عليه ولا انقص منه وكذا الحال في كل قسم من اقسام التعليميات ان لا يكون ازيد من نفسه [illegible] انقص منه ليترتب عليه اثره المطلوب منه واما التحديد فكما في الاشكال فان لكل شكل حدا واحدا او حدودا يتم بها وجوده [illegible] بالحدود الثلثة والمربع بالاربعة وهكذا والدائرة ايضا انما يتم وجودها بان يحيط بها خط واحد مستدير يجمع [illegible] من ذلك كانت الدائرة ناقصة غير تامة واما الترتيب فكما في اقسام العدد فان كل نوع من انواع العدد انما يتم وجوده بان [illegible] موجودة [illegible] فهذا ونحوه معنى التمام في الامور التعليمية فان لم يتم احد هذا تماما كان بمجرد اصطلاح ولا مشاحة [illegible] غاية حركة فلا يمكن لاحد ان يمنع كونه كمالا وخيرا لان الخير امر مطلوب لذاته والشر مهروب عنه مكروه لذاته وكل خير [illegible] وجود امر لاجله كيف وتلك الغايات التي للحركات انما يطلب بها الحركات والافعال لكونها خيرات فقط لا لكونها [illegible] الحركة حتى انه لو امكن نيلها بنحو آخر غير الحركة لكان ايضا نيلها مطلوبا لكونها خيرات مع ان بعض الخيرات مما لا سبيل اليه [illegible] حركة فثبت ان للامور التعليمية غاية **قوله** ولولا ان الخواص واللواحق التي لهذه هي غايات مبادي [illegible] كان الطالب يطلبها في المواد لنظام [illegible]

فان الصانع تهذا دليل اخر على ان للتعليميات غايات مقصودة تطلب لاجلها والكلام في قوة قياس شرطي استثنائي مطوي فيه الاستثنائية والنتيجة ويكتفى فيها بايراد المقدمة الشرطية وبيان استثناء نقيض التالي وهو السالبة الكلية باثبات موجبة كانه قيل انه لو لم يكن الخواص واللواحق التي للامور التعليمية غايات مطلوبة لعوامله وصادرة عنه ذاتها بالحركة لما كان ان يضعها في المواد ويطلبها لاجل تلك الخواص واللواحق لكن التالي باطل ونقيضها حق فكذا المقدم فان صانعا قد يحرك مادة الى ان يكون مستديرة ولا يكون مطلوبه نفس الاستدارة بل لاجل شيء اخر من خواصها ولواحقها ككونها اوسع لما يحويه من غيرها من الاشكال وكون المستدير ابعد من الافات من المضلع ذي الزوايا وغير ذلك من فوائد الدائرة فيكون مطلوبة لاجلها فهي غاية وجودها فاذن قد انكشف واتضح ان هذه العلل كلها توجد في التعليميات كما توجد في الطبيعيات فهي مشتركة بين ذينك العلمين العظيمين وهما مع اشتمالهما على علوم كثيرة تحتهما واقعان تحت هذا العلم فيجب ان ينظر صاحب هذا العلم في احوال العلل لاشتراكها بين العلوم وللوجهين الاخرين الذين ذكرناه وقوله وليس انما ينظر اي صاحب هذا العلم في المشترك فقط اه اي نظر
٢٠ الناظر صاحب هذا العلم مقصورا على ان يكون في الامور المشتركة بين العلوم بل قد ينظر فيما يختص بعلم اذا كان من مباديه فيكون مبدء لعروضها ذاتيا للامر الاعم المشترك فان قلت كيف يكون العرض المختص بجزئي من الجزئيات من العوارض الذاتية للامر الاعم اجيب بان العوارض التي بها تخصص الجزئيات لا بغيرها قبلها كالفصول للانواع التي تحت جنس انما هي عوارض ذاتية لذلك الاعم الذي هو كالجنس فكذلك هذا العلم قد ينظر في عوارض مخصصة لجزئيات الامور العامة اذا كانت عارضة لها لذاتها او للموجود بما هو موجود او لقسم منه ولكن قبل ان يبادي المعروض في الانقسام الى ان يكون موضوعا لعلم جزئي طبيعي او تعليمي او ان يبادي العارض في التخصيص الى ان يكون من اعراض ذاتية لموضوع من موضوعات علوم جزئية وذلك كالنظر في احوال مبادي تخص بالجسم الطبيعي كالمادة والصورة لهما فانهما من العوارض الذاتية للموجود المطلق قبل ان يصير جسما طبيعيا متهيئا للحركة والسكون فالبحث عنهما والنظر في احوالهما بحث ونظر فيما هو مبدأ للعلم الطبيعي ومسألة في العلم الكلي الالهي وموضوع المسئلة مبدء للموضوع الطبيعي وعارض للموضوع المشترك قوله ولو كانت هذه علوما مفردة افضلها علم الغاية وكان يكون ذلك هو الحكمة والان فذلك ايضا افضل اجزاء هذا العلم اعني العلم الناظر في العلل الغائية للاشياء يعني لو ان احدا جعل مباحث العلل الاربع التي هي الان من اجزاء هذا العلم علوما مفردة اي جعل مباحث كل منها علما مفردا وكتابا على حدة بان وضع لمباحث
الفاعل واحواله واعراضه الذاتية علما مفردا يكون موضوعه الفاعل بما هو فاعل ومسائله ومطالبه البحث عن احوالها الاولية واحواله التي تعرض له بما هو فاعل وكذا وضع لمباحث المادة علما موضوعه المادة ولمباحث الصورة كذلك ولمباحث الغاية كذلك حتى يصير علوما اربعة كان افضل تلك العلوم علم الغاية لان موضوعه وهو الغاية افضل من موضوعات العلوم الثلثة لان العلة الغائية هي التي جعلت سائر العلل عللا كما علمت وقد تبين ان يكون ذلك العلم الباحث عن الغاية هو الحكمة لا غير لان الحكمة بالحقيقة هي العلم بغايات الاشياء وعللها التمامية التي بها تتم وجوداتها فان المادة يكون وجودها بالقوة وبالصورة الحاصلة من الفاعل في القابل يحصل اصل وجودها ثم لا يتم وجوده ولا يكمل الا بالغاية والشيء مع تمامه اولى وافضل منه مع نقصه فالعلم الباحث عن غاية الاشياء هو العلم التام فهو الحكمة هذا اذا جعلت علوما مفردة واما اذا لم يكن كذلك
وهو متمما لان اخر ان احدهما ما هو ... هو كون مباحثها جميعا من اجزاء علم واحد فهو هذا العلم يعني الفلسفة الاولى صح ايضا بكون العلم الباحث عن العلل الغائية افضل ... ثانيهما انه يشترك في احوال العلل كلها علم مفرد بحث فيه عن احوال العلة بما هي علة

